

# Adorno, o fascismo e o mal

**Sinésio Ferraz Bueno**

Supondo que você, leitor ou leitora, esteja me lendo aqui, quero te dizer, te preparar e te incentivar a ir em frente, pois ao final da leitura deste livro estarás como o homem que tomou banho no rio de Heráclito: não serás mais o mesmo. Terás mudado algumas de tuas convicções, talvez superado e problematizado algumas de tuas certezas e edificado uma nova postura diante da existência humana. Portentosos, os argumentos e o enredo teórico trazidos pelo meu amigo Sinésio, nos abrem a um novo horizonte e nos conduzem a pensar, a sentir e a agir de uma maneira nova. Com o objetivo de continuar o diálogo entre a Teoria Crítica e a Educação, o texto tem a sensibilidade e o compromisso de apresentar um novo olhar para a questão da crueldade sem limites do nazifascismo. Defende que o processo de coisificação do espírito, explicado como fruto das contradições materiais da sociedade, não é suficiente para entendermos a catástrofe humana que Auschwitz significa. É preciso incorporar um olhar metafísico a partir do qual a experiência do mal ali manifesta seja conceitualmente melhor compreendida.



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*



---

ALONSO BEZERRA DE CARVALHO | UNESP

# **ADORNO, O FASCISMO E O MAL**

**Sinésio Ferraz Bueno**



# ADORNO, O FASCISMO E O MAL

**Sinésio Ferraz Bueno**

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica  
2021



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – FFC  
UNESP - campus de Marília

*Diretora*

Dra. Claudia Regina Mosca Giroto

*Vice-Diretora*

Dra. Ana Claudia Vieira Cardoso

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Conselho do Programa de Pós-Graduação em Educação -  
UNESP/Marília*

Graziela Zambão Abdian

Patrícia Unger Raphael Bataglia

Pedro Angelo Pagni

Rodrigo Pelloso Gelamo

Maria do Rosário Longo Mortatti

Jáima Pinheiro Oliveira

Eduardo José Manzini

Cláudia Regina Mosca Giroto

**Auxílio N° 0798/2018, Processo N° 23038.000985/2018-89, Programa PROEX/CAPES**

*Ficha catalográfica*

*Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC*

- 
- B928a Bueno, Sinésio Ferraz.  
Adorno, o fascismo e o mal / Sinésio Ferraz Bueno. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo :  
Cultura Acadêmica, 2021.  
274 p. : il.  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-65-5954-044-0 (Digital)  
ISBN 978-65-5954-043-3 (Impresso)  
DOI <https://doi.org/10.36311/2021.978-65-5954-044-0>  
1. Adorno, Theodor W. – 1903-1969. 2. Fascismo. 3. Educação. 4. Bem e mal. 5. Teoria crítica. I. Ti-  
tulo.

CDD 370.1

---

André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Copyright © 2021, Faculdade de Filosofia e Ciências



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

## Agradecimentos

---

Meus agradecimentos mais profundos se dirigem a algumas pessoas muito queridas, que acompanham há alguns anos minha coleção de muitos percalços e alguns acertos na trajetória existencial e acadêmica.

Alceu e Genivaldo, meus irmãos, amigos queridos e Mestres de Abaré Tyba. Viva!

Márcia, pelo amor e companhia carinhosa.

Menino de Queiroz, meu amigo de viagens inesquecíveis, parceiro de academia e prosa.

Fabiola, companheira amiga, sensível e atenta.

Tiago Brentam, amigo e alquimista pós-moderno.

Jéssica Stefanuto, grande parceira acadêmica, que indicou leituras fundamentais para esta Tese.

Antônio Sérgio e Solange, amizade forte e cumplicidade de três décadas!

Renata Bueno, minha filha, minha luz.

Ari Maia e Divino José da Silva, parceiros queridos de academia e bar.



## SUMÁRIO

Prefácio.....	9
Introdução.....	13

### PARTE 1 – O FASCISMO

Capítulo 1   Para compreender o fascismo: indivíduo, ressentimento, <i>unheimlich</i> , opinião patológica.....	23
Capítulo 2   Personalidade autoritária e <i>jitterbug</i> .....	45
Capítulo 3   Vida falsa e coisificação.....	65
Capítulo 4   Educação contra o fascismo.....	73

### PARTE 2 – O MAL

Capítulo 5   Ilusões do materialismo.....	81
Capítulo 6   A esfera metafísica.....	107
Capítulo 7   Frieza burguesa ou frieza humana?.....	127
Capítulo 8   O mal.....	151

Capítulo 9   Adorno, o materialismo e o mal.....	165
Capítulo 10   Educação contra o mal.....	213
Considerações Finais.....	231
Referências bibliográficas.....	267

## Prefácio

---

O livro que temos em mãos agora é daquelas obras que chegam em momentos cruciais e fronteiriços de uma experiência histórica tal qual a humanidade vive atualmente. Pode parecer, então, que é um texto datado e em breve estará superado. Muito pelo contrário, pela profundidade da análise e pelo insistente cuidado que são tratados os conceitos, as ideias e o diálogo com os autores estudados, o debate frutífero e a provocante contribuição apenas estarão no seu começo.

Supondo que você, leitor ou leitora, esteja me lendo aqui, quero te dizer, te preparar e te incentivar a ir em frente, pois ao final da leitura deste livro estarás como o homem que tomou banho no rio de Heráclito: não serás mais o mesmo. Terás mudado algumas de tuas convicções, talvez superado e problematizado algumas de tuas certezas e edificado uma nova postura diante da existência humana. Portentosos, os argumentos e o enredo teórico trazidos pelo meu amigo Sinésio, nos abrem a um novo horizonte e nos conduzem a pensar, a sentir e a agir de uma maneira nova.

Com o objetivo de continuar o diálogo entre a Teoria Crítica e a Educação, o texto tem a sensibilidade e o compromisso de apresentar um novo olhar para a questão da crueldade sem limites do nazifascismo. Defende que o processo de coisificação do espírito, explicado como fruto das contradições materiais da sociedade, não é suficiente para entendermos a catástrofe humana que Auschwitz significa. É preciso incorporar um olhar metafísico a partir do qual a experiência do mal ali manifesta seja conceitualmente melhor compreendida.

<https://doi.org/10.36311/2021.978-65-5954-044-0.p9-12>

Para que Auschwitz não se repita, não basta apenas reelaborar o passado com os instrumentos teóricos até agora adotados, mas ampliar e aprofundá-los a ponto de favorecer o enfrentamento e a proposição de uma educação que considere os processos emocionais, passionais e espirituais nela incluídos. O materialismo dialético, que produz o espírito a partir da matéria, seria insuficiente para nos fazer compreender a vulnerabilidade emocional daqueles indivíduos que aderem facilmente a grupos e a comportamentos estereotipados que segregam minorias étnicas, religiosas e sociais.

No seu livro, Sinésio é contundente em considerar que o fenômeno fascista deve ser estudado para além de sua circunscrição histórica e geopolítica. Para tanto, apresenta em um primeiro momento os subsídios conceituais que nos permitem compreender a análise crítica que Adorno faz sobre o fascismo, sobretudo a partir de conceitos como indivíduo, unheimlich, personalidade autoritária, jitterbug, vida falsa e coisificação, encerrando com uma reflexão acerca das dificuldades estruturais de uma educação voltada para a desbarbarização. Se desbarbarizar significa fomentar processos formativos capazes de inverter as tendências regressivas, o que poderia superar a peculiar defasagem entre o grau de autonomia do indivíduo e o desenvolvimento técnico da civilização, ao mesmo tempo nos revela dificuldades intransponíveis, pois os potenciais formativos que nos levariam a um estado de liberdade encontram-se travados por um estado generalizado de semiformação. Como resultado, a civilização moderna e tecnologicamente desenvolvida encontra-se tomada por impulsos destrutivos e anticivilizatórios de maneira perene. Portanto, a análise adorniana, ao se fundamentar no aparato conceitual da dialética materialista ou a partir das contradições materiais da sociedade burguesa, revela o seu limite.

Na sequência do livro, o que vemos é a busca de outras ressonâncias e perspectivas que possam dar conta de compreender de maneira mais profunda essa experiência trágica e catastrófica que a humanidade experimentou.

É nesse sentido que na segunda parte do texto são desenvolvidas reflexões destinadas a expor não apenas as dificuldades teóricas da primazia do materialismo para o estudo dos aspectos sombrios do fenômeno fascista, mas tratar do tema do mal aí implícito a partir de outros referenciais, o que inclui filósofos como Leibniz, Kant, Hegel, Berkeley, Freud e Lukács mais próximos de nós, mas também Platão, Aristóteles e Santo Agostinho. Se essa abordagem é, por si só, bastante original, as implicações que ela pode causar no campo da educação me parecem ser a grande contribuição deste livro. Em outras palavras, uma formação de professor e/ou prática docente que queira se revestir de importância, ser respeitada, ser tratada com seriedade ou cumprir um papel fundamental na sociedade contemporânea não podem ficar alheias ao debate trazido e promovido nesta obra.

O prazeroso na leitura do livro são as provocações e questionamentos a ideias, posturas, crenças e atitudes que um certo viés intelectual buscou sempre garantir, principalmente nos ambientes acadêmicos, muitas vezes insensíveis às demandas e inquietações que nós temos no nosso cotidiano. Uma educação após os campos de concentração de Auschwitz será mais frutífera se levar em conta outros aspectos e outras dimensões que mobilizam os humanos, e é nesse sentido que a questão do mal torna-se o tema principal do debate. Na história da filosofia ocidental, a indagação acerca das razões da existência do mal encontrou em Santo Agostinho sua mais precisa enunciação, tornada referência para as mais importantes reflexões posteriores. Sem se ocupar de tratar a questão a partir de uma mera visão dualista, ou seja, o mal de um lado e o bem do outro, o que o nosso amigo Sinésio quer mostrar, a partir de uma exposição bastante cuidadosa e inovadora, é o quanto a metafísica ainda tem muito a contribuir em

nossas vidas. Aliás, sem ela estaríamos perdidos e sem rumo, tendo em vista que a matéria ou o materialismo seria limitado, reducionista e insuficiente para nos fazer compreender ou nos aproximar de alguma maneira aos mistérios que nos envolvem.

Enfim, a sensação final que o texto nos desperta e nos move é a de que o humano tem um potencial que ainda está por ser reconhecido e valorizado na devida medida. Essa dimensão metafísico-espiritual, que Sócrates denominava *daimon*, nos dá a esperança e a força para edificarmos uma educação que pode fazer a diferença e, assim, fazer com que os mais inocentes impulsos de espontaneidade e afabilidade possam se expressar e ser uma resistência em meio ao convencionalismo, aos automatismos e à frieza que danificam a vida e as relações entre os humanos. As consequências em uma sala de aula não são difíceis de imaginar. Boa leitura!

Marília, 11 de setembro de 2020.

***Prof. Dr. Alonso Bezerra de Carvalho***

Departamento de Didática e Programa de Pós-Graduação em Educação  
Faculdade de Filosofia e Ciências  
Universidade Estadual Paulista – UNESP  
Campus de Marília

## Introdução

---

Uma das mais importantes contribuições da Teoria Crítica para a época atual consiste nos estudos de Theodor Adorno sobre a personalidade autoritária e o fascismo. Por estar em grande medida fundamentada em conceitos freudianos que permitem aferir o teor de vulnerabilidade emocional do cidadão comum de qualquer sociedade liberal à atmosfera agressiva e grupal que caracteriza o fascismo, a análise de Adorno adquire traços de notória originalidade e relevância. A qualidade da reflexão adorniana pode ser evidenciada mediante a consideração de três aspectos que a diferenciam de outros estudos que consideram o fenômeno fascista somente a partir da circunscrição histórica e geopolítica.

Em primeiro lugar, nas reflexões sobre antisemitismo, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno caracteriza a ampla flexibilidade do fascismo no tocante à origem das vítimas. De acordo com a conjuntura histórica ou política, recortes religiosos, étnicos, sexuais ou nacionalistas podem ser empregados para definir as faixas de uma determinada população que desempenha o papel do mal, da impureza, da inferioridade ou do pecado. Católicos, protestantes, judeus, negros, imigrantes, prostitutas, gays, muçulmanos podem assumir, de acordo com as demandas emocionalmente projetivas dos cidadãos “normais” de certa época ou sociedade, o perfil do inimigo ou do estranho “escolhido” como alvo de perseguição sistemática. Em segundo lugar, paralelamente ao caráter fanático da adesão fascista a determinada estereotipia justificadora do preconceito, e em contraste com a invariável rigidez de ideias e atitudes próprias ao fenômeno, Adorno descobriu algo absolutamente surpreendente. Apoiado em um conceito clínico da psicanálise, ele descreveu o empobrecimento psicológico concernente ao preconceito fascista como “falsidade” ou “impostura”. Para

Adorno, a adesão à pauta fascista envolve um estado de autoengano voluntário mediante o qual o indivíduo encena para o olhar alheio, mas antes de mais nada para si mesmo, um entusiasmo farsesco que lhe permite equilibrar os impulsos agressivos dirigidos contra as vítimas com os potenciais de autonomia próprios à modernidade, que não podem ser pura e simplesmente suprimidos. Em outras palavras, todo fascista é “ator de seu próprio entusiasmo”, o que implica em significativa fragilidade emocional desse tipo de adesão a coletivos agressivos. Em terceiro lugar, o pensamento e comportamento fascistas envolvem uma mobilização passional intensa que é direcionada para a perpetuação de uma condição de notório assujeitamento perante as palavras de ordem e os estereótipos veiculados no interior da formação grupal. Assumindo o teor aristotélico próprio ao campo da ética, Adorno pressupõe que as paixões em si mesmas não são boas ou más, pois dependem das disposições de caráter, que podem ou não assumir uma consistência virtuosa. No texto *Sobre música popular*, em sua última frase, Adorno resume de maneira primorosa a ambiguidade fundamental que marca o comportamento fascista: “para ser transformado em um inseto o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação em homem” (ADORNO, 1986, p. 146).

Quando são considerados esses três aspectos que assinalam a originalidade e relevância da análise crítica sobre o fascismo, tornam-se nítidas as ressonâncias psicológicas do fenômeno, obviamente resultantes da importância central do pensamento de Freud no trabalho elucidativo empreendido por Adorno. Por outro lado, embora as descobertas mais importantes realizadas sobre o fascismo tenham como fundamento conceitual as categorias da psicanálise, nosso filósofo é irredutivelmente crítico de uma concepção autônoma da psique que não seja condicionada pelas mediações materiais da sociedade. O trabalho teórico de integração entre freudismo e

marxismo, que diferencia a Teoria Crítica como campo de estudos interdisciplinares, encontrou em Adorno um forte defensor da primazia do material sobre o psíquico. O ideal freudiano de uma personalidade passível de integração saudável graças à autonomia do ego sobre os impulsos pulsionais do id e a severidade do superego, tornou-se obsoleto na era do capitalismo monopolista, em que as pulsões são diretamente mediadas pela totalidade administrada. No conjunto de sua obra, Adorno não deixa nenhuma dúvida de que as considerações psicológicas acerca do fascismo e da personalidade autoritária constituem-se como momentos explicativos subordinados à primazia dos fatores objetivos e materiais. O mais expressivo testemunho sobre a importância das mediações materiais na análise de fenômenos de natureza emocional é o emprego irrestrito por parte de Adorno do conceito de reificação, originalmente proposto por György Lukács a partir da mobilização do fetichismo da mercadoria como fator decisivamente determinante da configuração da subjetividade.

De maneira consequente com a primazia dos fatores materiais sobre a subjetividade, os três aspectos descritos como elementos da maior importância e originalidade para a compreensão do fascismo, podem ser apresentados como fenômenos materialmente determinados e passíveis de entendimento a partir da teoria da reificação. Em sua análise do antisemitismo na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apresentam a mentalidade do *ticket* como conceito explicativo de certo tipo de ódio aos judeus que é dissociado de elementos arcaicos e históricos ligados aos conflitos religiosos, e associado a demandas instrumentais de administração das populações que são derivadas da hegemonia do trabalho abstrato no capitalismo tardio. O antisemitismo no contexto nazifascista é prioritariamente explicado a partir das fortes tendências de coisificação em uma sociedade hegemonicamente perpassada pelo fetichismo técnico. O precon-

ceito antisemita, o caráter intercambiável das vítimas, a impostura e a redução das pessoas a centros de reflexos condicionados, são fenômenos regressivos imputáveis às tendências de coisificação decisivamente mediadas pela base material da sociedade. O lugar central do conceito de reificação para a crítica social de Adorno é plenamente compatível com sua advertência dirigida contra o idealismo hegeliano, na *Dialética Negativa*: “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas certamente há uma que conduz da atiradeira à bomba atômica” (ADORNO, 2009, p. 266).

Por outro lado, embora a análise crítica de Adorno sobre o fascismo esteja fundamentada no materialismo dialético, perante a dimensão trágica do nazifascismo, é cabível interrogar se tamanha crueldade pode ser explicada atribuindo-se aos fatores materiais um papel central. Quando consideramos os aspectos sinistros explicitados no nazifascismo, em especial aqueles associados a *Auschwitz*, embora seja humanamente impossível aquilatar a quantidade de sofrimento concentrada em tais acontecimentos históricos, é possível assumir uma atitude filosoficamente indagativa perante a centralidade analítica do conceito de reificação. Se assumirmos que o caráter intercambiável das vítimas do fascismo, o autoengano contido na impostura e a redução voluntária de homens a seres atomizados no interior de coletivos, são fenômenos explicativos adequados para a desgraça nazifascista, é relevante nos perguntarmos se tamanha frieza de sentimentos pode ser explicada primordialmente pela primazia das mediações materiais. Em outras palavras, quando consideramos que a crueldade sem limites do nazifascismo envolveu certa coisificação do espírito que não pode ser reduzida somente às contradições materiais da sociedade, a própria natureza do objeto aponta para a necessidade de um olhar metafísico a partir do qual a experiência do mal possa ser incorporada conceitualmente como elemento explicativo da catástrofe humana que *Auschwitz* significa.

No presente trabalho acadêmico, partiremos do pressuposto de que a amplitude dos temas tratados pelos pensadores da Teoria Crítica requer um olhar filosófico que não se restrinja aos parâmetros de análise do materialismo dialético. Essa exigência metodológica não se deve a uma recusa pura e simples do materialismo dialético, justificando-se porque as próprias conclusões da análise crítica realizada por Adorno sobre o fascismo exorbitam as referências conceituais empregadas, apontando para ressonâncias espirituais cuja compreensão requer mobilizar o conceito de mal metafísico. As noções de “vida falsa” e “frieza burguesa”, reiteradamente presentes na obra de Adorno, remetem a mentalidade egoísta, oportunista e indiferente ao sofrimento alheio que caracteriza o fascismo, a um padrão de caráter mediado pelo irracionalismo da sociedade burguesa tardia. Porém, ao mesmo tempo em que Adorno concebe o ser humano como instância significativamente vulnerável a comportamentos emocionalmente frios e apáticos explicáveis pelas mediações materiais da sociedade, ainda assim o sujeito permanece existindo como instância histórica real e potencialmente autônoma. A crítica materialista de Adorno dirige-se de maneira incisiva às concepções substancialistas de individualidade que caracterizam o homem como sujeito monadológico dotado de profundidade psicológica, por considerar que tais concepções não passam de aparência socialmente necessária da própria vida danificada. Mas se tentarmos extrair do pensamento de Adorno um conceito de eu, encontraremos uma declaração insubstancial a sentenciar que “toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa”. Mesmo assim, à complacência à vida fascista não são estranhos os potenciais dialéticos de liberdade, pois “a hipnose socializada cria em si mesma as forças que eliminarão o fantasma da regressão através de controle remoto e que, no fim, despertarão aqueles que mantêm seus olhos fechados embora não estejam mais dormindo”.

Por mais que Adorno reafirme declarações explicitamente avessas a concepções substancialistas de homem, tradicionalmente equivalentes a “espírito” ou “alma”, por conterem forte teor ideológico de mistificação, ao mesmo tempo, nosso filósofo não deixa de considerar o indivíduo como núcleo impulsionador de resistência, apontando para potenciais que se tornam excessivamente etéreos se desacompanhados de uma concepção substancialista de ser humano. Além disso, o próprio conceito de reificação, que na verdade é o núcleo de toda a análise crítica realizada por Adorno sobre o fascismo, apresenta sérias dificuldades quando confrontado com uma circularidade viciosa que compromete qualquer tentativa de verificação empírica. Pois para atestar o caráter determinante das mediações materiais na danificação da subjetividade, é preciso recorrer a um conceito de totalidade falsa que é inseparável do próprio caráter danificado que se almeja demonstrar. Diante dessa impossibilidade, embora a coisificação seja um fenômeno evidente na sociedade burguesa analisada por Adorno, e de maneira tragicamente mais intensa ainda no mundo em que vivemos, a hipótese materialista de que a danificação da subjetividade possa ser explicada pela primazia de fatores materiais, revela-se tão especulativa quanto qualquer outra hipótese idealista da metafísica. Mesmo que para Adorno o aparato conceitual da metafísica se revele obsoleto em virtude de sua incapacidade de compreensão sobre o alcance da categoria materialista do trabalho como núcleo das determinações da vida espiritual no capitalismo tardio, as conclusões mais relevantes de sua análise sobre o fascismo remetem a qualidades espirituais que exorbitam os parâmetros de sua dialética negativa.

A presente tese acadêmica se destina a demonstrar que a análise crítica de Adorno sobre o fascismo, assim como suas reflexões sobre o imperativo ético de uma educação destinada a impedir que *Auschwitz* se repita,

apontam para elementos que extrapolam os parâmetros materialistas adotados, e que somente podem ser filosoficamente compreendidos mediante o conceito metafísico de mal. Com esse objetivo, o trabalho está dividido em duas partes. Na primeira parte são apresentados os subsídios conceituais para a compreensão da análise crítica de Adorno sobre o fascismo, envolvendo os conceitos de indivíduo, *unheimlich*, personalidade autoritária, *jitterbug*, vida falsa e coisificação. A primeira parte é encerrada pela reflexão sobre as dificuldades estruturais de uma educação voltada para a desbarbarização. Na segunda, parte são desenvolvidas reflexões destinadas a expor as dificuldades teóricas da primazia do materialismo para o estudo dos aspectos sombrios do fenômeno denominado por Adorno como vida falsa. A segunda parte é encerrada pela exposição do tema do mal a partir da filosofia de Leibniz, Kant e Hegel, e suas implicações no campo da educação.



---

**PARTE 1**

**O FASCISMO**

---



## Capítulo 1

### **Para compreender o fascismo: indivíduo, ressentimento, *unheimlich*, opinião patológica**

---

A análise do fascismo empreendida pelo filósofo alemão Theodor Adorno durante a fase norte-americana do *Instituto de Pesquisas Sociais* se consubstanciou em duas modalidades específicas. A primeira delas diz respeito à análise das técnicas psicológicas mobilizadas pelos líderes fascistas americanos nos anos 1930, ao passo que a segunda consistiu no estudo do fascismo latente dos cidadãos comuns, realizada no contexto da pesquisa sobre a personalidade autoritária, nos anos 1940 (CARONE, 2012). Embora tenham existido diferenças relevantes entre um e outro momento da pesquisa sobre o fascismo, o conjunto da análise de Adorno se destaca por sua singularidade na análise do fenômeno quando comparada com os enfoques mais comuns no campo da ciência política.

O caráter específico dos estudos de Adorno sobre o tema pode ser compreendido quando, a uma consulta ao verbete “fascismo”, em importante dicionário de ciência política, após advertência acerca da complexidade do objeto e da pluralidade de hipóteses interpretativas a ele dedicadas, o leitor é conduzido à exposição de duas grandes categorias teóricas (BOBBIO, 1998). A primeira delas restringe o fenômeno ao movimento político que se tornou hegemônico na Itália após a primeira guerra mundial. A segunda categoria considera o fascismo um fenômeno supranacional que assumiu traços heterogêneos em diferentes contextos históricos e geográficos. Nessa segunda categoria estão caracterizados quatro tipos específicos de

análise, dentre as quais, uma delas, a que identifica o fascismo com o fenômeno totalitário, constitui-se como a grade teórica mais próxima para contemplar a análise de Adorno, pois aborda o tema pelo viés da atomização e massificação dos indivíduos na sociedade de massas.

Por outro lado, o enfoque do fascismo como fenômeno totalitário, ao pressupor a existência de um regime político institucionalizado e fundamentado em um partido político único, e em controles policiais baseados no terror, distancia-se em grande medida do escopo analítico de Adorno, que enfocou o fenômeno sob a perspectiva da psicologia grupal, da vulnerabilidade emocional do cidadão comum a ideologias segregadoras, e da compatibilidade do fascismo com regimes democrático-liberais. Tal impossibilidade de classificação da análise de Adorno sobre o fascismo nas categorias conceituais consagradas pela ciência política, deve-se sobretudo ao emprego de conceitos centrais da psicanálise, que tornaram possível compreender a vulnerabilidade emocional do cidadão comum a oposições grupais ideologicamente sustentadas em visões estereotipadas e fortemente segregadoras em relação a minorias étnicas, religiosas e sociais. Da conceituação do fascismo como fenômeno político genérico nas sociedades de massas do século XX, sobressaem aspectos altamente perturbadores sobre o fenômeno, pois a ascensão progressiva da barbárie do fascismo não está restrita a um determinado contexto social ou político, sendo inseparável do progresso técnico e científico da modernidade. Sob o ponto de vista filosófico, a análise de Adorno pode ser adequadamente compreendida quando o fenômeno fascista é pensado a partir de seu antagonismo radical em relação ao indivíduo.

## Indivíduo

Na história da filosofia, o conceito de indivíduo em mais de uma ocasião apresentou aspectos sugestivos de antagonismo frente à sociedade. O termo "indivíduo" remete, em primeiro lugar, a algo que é indivisível e caracterizado pela autosuficiência, singularidade e infinitude. A definição cartesiana da individualidade como substância espiritual oposta e irreduzível à extensão, inaugurou o pensamento moderno, imprimindo significados metafísicos ao "eu" ou "indivíduo". Posteriormente, a metafísica monológica de Leibniz acrescentou, à concepção cartesiana, traços de diferença absoluta entre os átomos individuais, que, além disso, passam a ser concebidos como entidades autárquicas e impermeáveis a causas externas. Como resultado dessa perspectiva metafísica assumida pelos dois filósofos, cada indivíduo seria uma entidade substancial indivisível, eterna e absolutamente singular em sua diferença irreduzível em relação aos outros indivíduos. Posteriormente, sob o idealismo de Hegel, a distinção entre "indivíduo particular" e "indivíduo universal" acrescentou ao conceito um dinamismo peculiar próprio a um sistema filosófico que considera o finalismo teleológico como processo desenvolvido pelo Espírito na história, diante do qual nenhuma categoria pode ser considerada simplesmente dada, sem que tenha potencialidades a realizar. Na perspectiva de Hegel, o indivíduo singular é forma incompleta do indivíduo universal, diferenciando-se deste pelo estado de potência a realizar e por sua qualidade de encarnar, a cada momento histórico, certa modalidade de autoconsciência do espírito.

O conceito metafísico de indivíduo, ao ser recepcionado pela interpretação dialética de Adorno, é problematizado em suas qualidades inatistas, sendo considerado uma categoria mediada e antagônica à totalidade

social. A acepção hegeliana apresenta os elementos substanciais da definição de indivíduo adotada por Adorno e Horkheimer, pois é por meio dela que a história da filosofia concebeu o indivíduo como unidade social fundamental cujas determinações não podem ser pensadas de maneira independente da sociedade. Considerando, com Hegel, que o ser-para-si do singular representa um momento necessário, porém transitório a ser superado pelo movimento do Espírito, os filósofos observam que a independência radical do indivíduo em relação à totalidade representa apenas uma aparência (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 50, 52). Indivíduo e sociedade somente podem ser pensados em uma relação de mediação recíproca, desde o início da modernidade perpassada por acentuadas contradições. Por um lado, a liberdade individual desenvolveu-se graças aos imperativos materiais da nascente sociedade burguesa, que demandava a existência de pessoas independentes, capazes de inserção no mercado como trabalhadores ou empresários. À revelia das relações de exploração na economia liberal, mesmo sendo, primeiramente, produto necessário da economia burguesa, o senso de independência no mercado gerou pessoas emancipadas, e assim capazes de uma autodeterminação relativamente livre de tutelas: “contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 145). Por outro lado, a monopolização da economia, as tendências de concentração do capital por aparatos gigantescos de cartelização, desde as últimas décadas do século XIX, decretaram o fim da era liberal da economia burguesa, gerando, ao mesmo tempo, fortes tendências de declínio da autonomia individual: “na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 189). Em sua me-

dição recíproca com as transformações da sociedade burguesa, a autonomia individual tornou-se obsoleta no mesmo contexto social de fortalecimento do capitalismo monopolista.

A mais explícita mediação do indivíduo pela sociedade pode ser constatada menos em termos filosóficos ou sociológicos do que pela análise psicológica sobre a relação entre o átomo individual e a sociedade de massas. Nesse sentido, o texto *Psicologia de massas e análise do eu*, escrito por Freud, em 1921, pelo menos uma década antes do surgimento do nazi-fascismo, foi considerado magistral por Adorno, devido a sua capacidade de antecipar em termos essencialmente psicológicos as tendências de liquidação da individualidade e de ascensão do fascismo na sociedade de massas. No texto, Freud incorporou a análise clássica de Gustave Le Bon sobre as tendências regressivas que se abatem sobre um indivíduo assim que ele adere como membro de um grupo organizado. Sob tal condição, os mecanismos psicológicos de defesa, que em condições de isolamento individual garantem o trato civilizado entre pessoas, são, em grande medida, anulados, permitindo o afloramento da agressividade, da impulsividade e da servidão voluntária ao líder, acompanhados pela redução da capacidade intelectual e da tolerância a diferenças. Sob circunstâncias de organização grupal, as mesmas pessoas que em condições isoladas comportam-se de maneira respeitosa e civilizada, convertem-se em membros de um rebanho, predispostos à credulidade, à idolatria e sujeitas à rápida conversão de simples traços de antipatia em ódio furioso. Freud resume com precisão os contornos centrais da regressão da individualidade sob condições de organização grupal:

a fim de fazer um juízo correto dos princípios éticos do grupo, há que levar em consideração o fato de que quando indivíduos se reúnem num grupo, todas as suas inibições individuais caem e todos os instintos

cruéis, brutais e destrutivos, que neles jazem adormecidos, como relíquias de uma época primitiva, são despertados para encontrar gratificação livre (FREUD, 1976, p. 24).

A análise freudiana, em sua propriedade de clara exposição do fortalecimento das inclinações regressivas do indivíduo sob condições grupais, converteu-se em material fundamental na crítica de Adorno ao fascismo. Considerando a premissa de Freud sobre a idealização coletiva realizada pelos membros do grupo na figura do líder, Adorno apontou o teor de gratificação emocional como principal fator explicativo da regressão coletiva. Assim como na fase liberal da economia burguesa, a autonomia individual foi uma consequência necessária das demandas de independência requeridas pelo mercado, em sua fase monopolista, a mesma individualidade tornou-se não somente obsoleta, mas também um impeditivo para a acumulação do capital. Por outro lado, considerando que o senso de independência gerado no interior de uma sociedade técnica e competitiva não pode ser simplesmente revogado pelas mais recentes necessidades de reprodução do capital, Adorno pôs como questão central a ser respondida acerca da mediação entre indivíduo e sociedade sob condições de ascensão da mentalidade fascista, a seguinte interrogação: como é possível que “indivíduos, filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, condicionados a se manterem como unidades independentes e autossustentáveis” possam integrar-se passivamente a aglomerados fascistas? (ADORNO, 2015, p. 168).

### **Individualidade e liberalismo**

O caráter desconcertante da ascensão da mentalidade fascista na sociedade democrática norte-americana nos anos 1940, foi exposto com

notável clareza por Adorno mediante a interrogação sobre o problema central examinado por Freud em sua análise da psicologia de massas. Acentuando que os membros das massas da sociedade contemporânea são indivíduos independentes e competitivos, seria então preciso responder “por que os seres humanos modernos retornam a padrões de comportamento que contradizem flagrantemente seu próprio nível racional e o presente estágio da civilização tecnológica esclarecida” (ADORNO, 2015, p. 159). Ao propor o estudo do fascismo segundo um campo conceitual relacionado primeiramente com os afetos subjetivos individuais e não com o controle ideológico e político exercido pelo Estado ou pela classe dominante, Adorno inverteu o sentido habitualmente seguido pela ciência política para o estudo do fenômeno, que passou então a ser focado não apenas pelo viés da manipulação ideológica e política, mas pela pesquisa das necessidades emocionais de regressão dispersas entre os indivíduos atomizados das sociedades de massa. O aspecto decisivo do problema foi então definido concisamente sob a seguinte fórmula: “não é suficiente apenas a velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública, pois as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas, toscas e capciosas, se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa” (ADORNO, 2015, p. 71).

As inclinações subjetivas das massas, que caracterizam as sociedades que testemunharam a disseminação do ódio fascista, estiveram conectadas ao declínio da individualidade no capitalismo tardio. O processo histórico explicativo da decadência da autonomia do indivíduo na sociedade burguesa, é inseparável, de acordo com Adorno e Horkheimer, das transformações materiais ocorridas desde as últimas décadas do século XIX. Na *Dialética do esclarecimento*, e em *Eclipse da razão*, Adorno e Horkheimer repercutem a análise originalmente feita por Marcuse sobre as tendências

totalitárias intrínsecas ao próprio liberalismo econômico. No texto *Combate ao liberalismo na concepção totalitária de estado*, Marcuse define como fundamento do liberalismo histórico “a liberdade do sujeito econômico individual em dispor da propriedade privada e a garantia jurídico estatal dessa liberdade”, em detrimento dos ideais universalistas da Revolução Francesa (MARCUSE, 1997, p. 52). A tese de Marcuse sobre a relação de continuidade (e não de ruptura) entre os regimes políticos totalitários e o liberalismo econômico, é mobilizada por Adorno e Horkheimer para explicar como foi possível que os potenciais de emancipação individual dessem lugar ao declínio da individualidade, tão logo o capitalismo liberal fosse substituído pela supremacia dos monopólios econômicos. Para Horkheimer, a supressão da base econômica da individualidade, a qual era sustentada pela competição de pequenos empresários no mercado, ocasionou a transformação das mônadas individuais em átomos sociais conformados à condição de integrantes de coletividades. “Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma” (HORKHEIMER, 2015, p. 53).

As transformações ocorridas na base material da sociedade burguesa, desde as últimas décadas do século XX, acarretaram implicações que se estenderam à dissolução da estrutura familiar burguesa. À decadência da figura do empreendedor individual e independente, correspondeu a debilidade da autoridade paterna, fator decisivo no processo de declínio da autonomia individual. Segundo Horkheimer, enquanto prevalecia a figura do pai como agente econômico e educativo, era simultaneamente possível a formação de espíritos livres e autônomos, capazes de responsabilizar-se pelos próprios fracassos, sem atribuí-los a causas externas. A dissolução da autoridade paterna como núcleo educativo e formativo do indivíduo levou à anulação do próprio modelo de identificação capaz de permitir para a

criança a elaboração de suas experiências de amor e ódio. Como consequência do impedimento da superação consciente de tais eventos próprios à infância, “a criança já não pode identificar-se totalmente com o pai, não pode fazer a interiorização das exigências impostas pela família, que apesar de seus aspectos repressivos, contribuía de uma forma decisiva para a formação do indivíduo autônomo” (HORKHEIMER, 2015, p. 144).

Embora se possa imaginar que essa impossibilidade de identificação e posterior superação da autoridade paterna possa gerar personalidades emancipadas dos tabus morais peculiares à família burguesa, para Horkheimer, a incompletude da relação edípica acarreta, pelo contrário, certa intensificação das necessidades emocionais de identificação. Como resultado da decadência da autoridade paterna, a identificação reprimida tende a ser escoada sob a forma da idealização de imagens substitutivas ainda mais poderosas que o pai original, encarnadas por agremiações coletivas e seus líderes. Com a transferência da autoridade paterna para lideranças coletivas, a potencialidade de uma individualidade autônoma dá lugar à geração de um ego frágil e vulnerável a identificações com líderes fascistas e à canalização de pulsões agressivas sobre minorias sociais, étnicas ou religiosas. “Hitler e a ditadura moderna são, de fato, o produto de uma sociedade em que está a destruída a figura do pai” (HORKHEIMER, 2015, p. 145). Marcuse, em sua análise das implicações de uma “sociedade sem pai”, descreve com perfeição os prejuízos desse tipo de regressão:

Liberado da autoridade do pai fraco, emancipado da família centrada na criança, bem equipado com as representações e os fatos da vida tais como transmitidos pelos *mass media*, o filho (a filha num grau menor até agora) entra num mundo feito, com o qual é preciso se entender. Verifica-se paradoxalmente que a liberdade que desfrutou na família, de onde a autoridade havia largamente desaparecido, é mais um inconveniente que uma bênção: o ego, tendo-se desenvolvido sem muita luta,

aparece como uma entidade bastante fraca, pouco apropriada a tornar-se um eu com os outros e contra eles, a opor uma resistência eficaz às forças que impõem agora o princípio de realidade (MARCUSE, 1997, p. 98).

### **Dialética da autonomia**

Em suas reflexões educacionais, Adorno apresenta um ponto de vista congruente com Horkheimer e Marcuse, analisando o caráter dialético da formação de uma personalidade autônoma. Esta pressupõe, nos termos freudianos, um primeiro momento de identificação e apropriação da autoridade, a ser superado por um segundo momento de confrontação da figura paterna real com as idealizações próprias ao início da infância. Horkheimer aborda idêntica dialética da autonomia apontando as duas possibilidades que se abrem ao jovem diante da constatação da distância entre o real e o ideal: ele poderá resistir ou se submeter. A resistência, caminho que se apresenta como possível realização da individualidade autônoma, implica a recusa à reconciliação pragmática entre a esperança infantil na realização de um mundo justo e verdadeiro, com os irracionalismos da realidade imediata. O indivíduo autônomo é aquele que não se conforma com uma simples projeção de suas dificuldades internas sobre o mundo, mantendo-se fiel aos ideais representados pela autoridade paterna, realizando uma confrontação permanente entre o real e o ideal. O homem que se submete, por outro lado, embora pareça aceitar as irracionalidades da existência, cultiva secretamente um cinismo conformista alimentado por pulsões de morte reprimidas. A identificação emocional com as imagens substitutivas da autoridade paterna – a raça, a pátria, o líder –, sua aceitação do domínio do mais forte como norma eterna, encobrem profundas desavenças internas prontas a se voltar contra aqueles que, segundo

a conjuntura, possam representar a imagem de estranheza ou inferioridade. Uma existência como essa, marcada pela incapacidade de oposição às tendências sociais de estereotipia e agressividade grupal do fascismo, é aquela que, segundo Horkheimer, é a escolhida pela maioria da população (HORKHEIMER, 2015, p. 125-126).

O declínio da individualidade como núcleo de disseminação da vulnerabilidade emocional ao fascismo é elemento central na análise realizada por Adorno sobre as tendências regressivas no campo educativo. No debate com Hellmut Becker, em *Educação e emancipação*, Adorno adota como ponto de partida a atualidade do programa kantiano em prol da coragem de fazer uso do próprio entendimento como perspectiva de esclarecimento. Respondendo à indagação de Becker sobre a oposição entre uma individualidade autônoma e a autoridade, Adorno descreve o que podemos denominar como dialética da individualidade, a partir de uma perspectiva freudiana. O filósofo aponta o momento de internalização da autoridade como sendo fundamental para o futuro processo de desenvolvimento de uma personalidade autônoma. Nesse sentido, a autonomia requer, primeiramente, a apropriação, o conflito dialético com os parâmetros da autoridade e sua inadequação, e, posteriormente, a superação da autoridade, como processo de constituição da personalidade autônoma: “penso que o momento da autoridade seja pressuposto como um momento genético pelo processo da emancipação” (ADORNO, 1995a, p. 177). Embora não tenha como objetivo pura e simplesmente glorificar e conservar a imagem da autoridade ao modo autoritário, Adorno evidencia sua importância fundamental como pressuposto para a emancipação. Essa reflexão não apenas se coaduna, como já foi apontado, com análises análogas de Marcuse e de Horkheimer, como também é coerente com os resultados da pesquisa empírica sobre a personalidade autoritária realizada nos Estados Unidos nos anos 1940.

## **Ressentimento e fascismo**

Para a compreensão do declínio da individualidade como núcleo de disseminação da vulnerabilidade emocional ao fascismo, é essencial considerarmos a apreensão realizada por Adorno e Horkheimer do conceito de ressentimento. Em sua acepção original, o termo foi introduzido nos estudos filosóficos por Nietzsche, sendo mobilizado pelos dois filósofos sob uma interpretação freudiana notadamente associada ao conceito de mal-estar na civilização. Por esse motivo, o conceito de ressentimento terá seu significado brevemente desenvolvido sob a ótica nietzschiana, e posteriormente analisado em seu papel central na compreensão da personalidade autoritária.

Sob a perspectiva filosófica, o termo ressentimento foi largamente empregado por Nietzsche para designar o ódio ou rancor típicos de uma moral escrava voltada contra as qualidades superiores peculiares à moral aristocrática. Enquanto a moral dos fortes ou senhores consagra virtudes superiores como orgulho, generosidade e individualismo, a moral escrava, própria a espíritos cativos, ruma vinganças imaginárias e cultiva enfermidades psicológicas caluniadoras da força, da vitalidade e do amor à vida. O filósofo considera que duas das maiores realizações históricas do ressentimento foram o cristianismo – cujo elogio da compaixão traduziu-se em ódio contra a nobreza e a aristocracia – e o socialismo – espécie de redenção baseada no espírito de rebanho e no nivelamento do mundo à moral escrava. O emprego do conceito nietzschiano de ressentimento por Adorno, desatrela-se das fortes críticas dirigidas por Nietzsche ao cristianismo e ao socialismo, concentrando-se, conforme destacaremos à frente, na postura reativa e hostil diante de um universo de valores culturais exterior, concebido negativamente. Enquanto a moral aristocrática originalmente adota

uma postura afirmativa e orgulhosa de si mesma, a moral escrava é engendradora não por uma constelação autêntica de valores, mas pelo olhar acusador diante de uma esfera cultural alheia e externa, convertida em objeto de desprezo: “esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação no fundo é reação” (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

Conforme a adequada compreensão de Germán Cano, a análise de Nietzsche sobre o ressentimento foi complementada por Adorno e Horkheimer mediante categorias freudianas, sendo o fenômeno então compreendido como “fúria que somente encontra seu objeto de forma desviada, sublimada contra os setores mais débeis da sociedade” (CANO, 2011, p. 123). O conceito freudiano vinculado ao ressentimento é o de mal-estar na civilização, sentimento que atormenta cada homem socializado, e que expressa a desproporção entre os sacrifícios pulsionais realizados por cada um e as parcas recompensas recebidas da civilização. A constatação de que toda civilização é erigida graças à institucionalização da renúncia pulsional e da coerção ao trabalho, levou Freud a assinalar a presença de fortes tendências destrutivas, antissociais e anticulturais intrínsecas à vida civilizada e traduzidas pelo sentimento permanente de mal-estar (FREUD, 1974). Adorno destaca a relevância do conceito freudiano, assinalando que o mal-estar se manifesta como tendências subterrâneas de desintegração social que tornam a própria civilização o alvo de inclinações de violência e irracionalidade que são desviadas de seu foco original, que não pode ser adequadamente compreendido pelas pessoas, e desviadas contra populações marginais ou socialmente minoritárias ou enfraquecidas.

## O *unheimlich*

O caráter projetivo da hostilidade contra populações socialmente marginalizadas caracteriza a manifestação do ressentimento tipicamente fascista sobre o *unheimlich*: “um esquema sempre confirmado na história das perseguições é o de que a violência contra os fracos se dirige principalmente contra os que são considerados socialmente fracos e ao mesmo tempo – seja isto verdade ou não – felizes” (ADORNO, 1995a, p. 122). Em seu estudo sobre o *unheimlich*, Freud destacou a ambiguidade semântica da expressão, que em língua portuguesa significa “estranho” ou “estrangeiro”, porém apresentando, em língua alemã, também o significado de “familiar”. Em sua acepção original, portanto, *unheimlich* expressa estranheza, mas, ao mesmo tempo, familiaridade, o que explica que na dinâmica emocionalmente projetiva que caracteriza o preconceito fascista, aqueles que são alvo de hostilidade representem, para seus agressores, estranheza e também familiaridade. A natureza ambígua do fenômeno projetivo foi sintetizada pelos dois filósofos na *Dialética do Esclarecimento*: “o que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 170). A ambivalência expressada pelo conceito, esclarece de que maneira a mobilização de conteúdos reprimidos do agressor conduz a uma relação segregadora e agressiva diante da diferença em seus diversos registros, principalmente em termos étnicos, sexuais e sociais. A depreciação imaginária imposta sobre a vítima da perseguição fascista encobre uma representação perversa que atua como mecanismo de defesa do agressor perante seus próprios conteúdos inconscientes. Sua incapacidade de compreensão e elaboração das próprias representações pulsionais explica a necessidade recorrente de estigmatização da diferença.

Um segundo conceito freudiano de grande importância para a compreensão da análise do fascismo por Adorno é o “narcisismo das pequenas diferenças”, empregado pelo médico vienense para caracterizar as fortes tendências de supervalorização da diferença entre comunidades habitantes de territórios contíguos. Esse conceito freudiano explica um fenômeno coletivo de projeção emocional mediante o qual torna-se possível a criação de uma estrangeiridade negativa que permite o escoamento das pulsões agressivas para o grupo escolhido e imaginariamente representado como inimigo, permitindo a formação de laços de solidariedade e identificação coletiva entre os integrantes do grupo agressor. A irmandade fascista não é, portanto, proporcionada por sentimentos genuínos de fraternidade entre os camaradas do *in-group*, mas sim pela possibilidade de hostilização do estrangeiro: “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receber as manifestações de agressividade” (FREUD, 1974, p. 136). Sob inspiração freudiana, Adorno caracteriza o fascismo como formação grupal fortemente ancorada na estigmatização sistemática do *unheimlich*. Sua conscientização e possível superação requer a conscientização racional, pelo sujeito agressor, do caráter patologicamente projetivo que impede que ele reconheça seus próprios conteúdos perversamente transferidos para a vítima. Para a superação da depreciação do estranho ou diferente, é preciso muito mais que apenas uma simples retificação da estereotipia negativa atribuída ao outro: “liberdade seria não eleger entre preto e branco, mas sair dessa escolha pré-estabelecida” (ADORNO, 1992, p. 128).

## Opinião patológica

Ao caracterizarmos a mentalidade fascista como estigmatização sistemática daquele que é representado como estranho, estrangeiro, ou simplesmente diferente, é cabível nos interrogarmos sobre a natureza desse tipo de juízo tão fundamentado na estereotipia, assim como acerca do que seria o seu oposto. No texto *Opinião, loucura, sociedade*, Adorno desenvolve de forma precisa as diferenças essenciais entre o que podemos denominar como uma consciência verdadeira, aberta a experiências, e seu oposto, uma opinião patológica. Em direção a tal objetivo, o primeiro argumento apresentado pelo filósofo consiste em desfazer o antagonismo muito comum entre uma opinião pública, geralmente aceita positivamente por supostamente retratar a mentalidade normal da maioria da população, e opiniões doentias, baseadas em preconceitos e ideias conspiratórias ou persecutórias. Considerando a premissa fundamental de que as contradições materiais da sociedade engendram predisposições subjetivas de vulnerabilidade ao fascismo, ele alerta para o fato de que opiniões patologicamente comprometidas originam-se do próprio estado de suposta normalidade social. Para esclarecer com maior precisão que tipo de juízo caracteriza a opinião patológica, ao pressupormos a opinião em si mesma como uma crença cuja relação com a verdade está temporariamente suspensa, podemos diferenciar entre opiniões cotidianas inócuas e as opiniões patológicas propriamente ditas. As primeiras podem ser facilmente afirmadas ou contestadas por informações objetivas (Adorno cita como exemplo a afirmação de que o prédio da faculdade tem sete andares), ao passo que as segundas, quase sempre associadas a preconceitos, são acompanhadas de forte investimento emocional de natureza narcísica, sendo imunes a contestações objetivas. Nas palavras do filósofo, elas são alheias, ou simplesmente suprimem “a condicionalidade do juízo hipotético” (ADORNO, 1969, p. 139).

O caráter patológico associado a opiniões desse segundo tipo justifica-se por seu teor marcadamente narcísico, seu caráter de acentuado apoderamento emocional de natureza narcísica, que transforma o que deveria ser uma simples opinião em “elemento integrante da própria pessoa”, de modo que opiniões contrárias sejam assimiladas como agressões pessoais (ADORNO, 1969, p. 140). Adorno observa que uma pessoa ignorante, para proteger-se do que ela interpreta ser uma agressão a seu narcisismo, investe certo *quantum* emocional muitas vezes superior à sua própria capacidade intelectual: “a inteligência empregada no mundo para proteger o narcisismo das opiniões insensatas provavelmente seria a mesma necessária para modificar o que se defende” (ADORNO, 1969, p. 140).

A relação entre juízos verdadeiros, racionalmente fundamentados, e o âmbito da mera opinião, remete, contudo a uma contradição irreduzível. Pois tanto um como outra, constituem-se em sua gênese como pensamentos hipostasiados, vale dizer, como pressuposições que têm de ser aceitas como verdadeiras sem que se possa comprová-las em sua efetiva correspondência com a realidade empírica. Adorno cita como exemplo a confiança prévia que uma pessoa necessita depositar nos motoristas para atravessar a rua sem ser atropelada. A simples autoconservação da espécie humana exige a formulação de juízos fundamentais que estão necessariamente além da experiência cotidiana. Da mesma forma, juízos racionalmente fundamentados frequentemente contrariam informações factuais e dados estatísticos, pelo simples motivo de que pensar é ir além da experiência sensível e cotidiana. Em outras palavras, “todo pensar é um exagero, pois todo pensamento que vale a pena aponta para além dos fatos que o justificam. Na diferença entre pensamento e solução se encontra tanto o potencial da verdade quanto o da loucura” (ADORNO, 1969, p. 141). Se juízos verdadeiros e meras opiniões são mutuamente animados pela hipostasia da experiência imediata, daí decorre que a diferença entre a verdade e a opinião

doentia depende da capacidade do julgamento de se guiar pelos potenciais de liberdade que são intrínsecos a todo pensamento que é válido em si mesmo.

As opiniões patológicas, peculiares à mentalidade estereotipada e preconceituosa que caracteriza o fascismo, em sua atrofia da capacidade cognitiva de diferenciar as qualidades essenciais de um objeto à luz dos potenciais de liberdade próprios à razão, avizinham-se da modalidade positivista de conhecimento. O olhar exclusivamente técnico sobre a realidade, que se contenta com a simples mobilização dos mecanismos intelectuais, sem que a estes seja inerente a atividade de confrontação dos dados empíricos com os potenciais de liberdade, corresponde ao exercício de uma racionalidade subjetiva, que se restringe ao tratamento instrumental e coisificado da realidade. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer sintetizaram, sob fórmula breve e precisa, o comprometimento do intelecto com a obsessão manipuladora de homens e coisas e sua atribuição de independência à técnica em si mesma, desacompanhada de reflexões éticas sobre desejáveis horizontes humanitários para os fins. A ciência que se desenvolve nos moldes positivistas, caracterizada pelo domínio patriarcal da natureza, pela produtividade cega e pela ausência de autorreflexão, é tão patologicamente comprometida, quanto a mentalidade fascista em suas opiniões doentias. Em vez do enfrentamento intelectualmente responsável da distância entre as coisas e seus conceitos, opiniões patológicas e conhecimentos técnicos limitam-se ao exercício cego e patologicamente comprometido da faculdade racional.

Assim como, hoje em dia, os projetos científicos práticos e fecundos requerem uma capacidade intacta de definição, a capacidade de imobilizar o pensamento num ponto determinado pelas necessidades da sociedade, de delimitar um campo a ser investigado em seus menores detalhes sem que o investigador o transcenda, assim também o paranoico não consegue deixar de transgredir um complexo de interesses determinados por seu destino psicológico. Seu discernimento consome-se no círculo traçado pela ideia fixa, assim como o engenho da humanidade se liquida a si mesmo na órbita da civilização técnica. A paranoia é a sombra do conhecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 182).

### **Dialética da consciência**

Diante da correspondência entre a atividade intelectual que é cega às mediações sociais, e da opinião patológica que é incapaz de elaborar seus condicionamentos narcísicos, existe o corretivo da atividade responsável do pensamento. Para superar a mentalidade positivista e a simples opinião, ao pensamento não basta, contudo, meramente adotar uma postura crítica exterior. Um posicionamento crítico, porém exterior, corresponderia, no caso da mentalidade positivista, a uma atitude irracionalista de pura oposição a fatos e dados reais, ao passo que a crítica a uma determinada opinião, corresponderia, pura e simplesmente, a apresentar um argumento contrário, eventualmente tão estereotipado e comprometido quanto o ponto de vista que se pretende refutar. Seja diante de projetos científicos cujos autores se mostram incapazes de autorreflexão, seja perante opiniões patológicas, o critério de responsabilidade do pensamento reside em sua capacidade de “opor-se ao momento da opinião dentro de si mesmo” (ADORNO, 1969, p. 159). O olhar exclusivamente técnico sobre a realidade, que se contenta com a simples mobilização dos mecanismos intelectuais sem que

a estes seja inerente a atividade de confrontação dos dados empíricos com os potenciais de liberdade, corresponde ao exercício de uma racionalidade subjetiva, que se restringe ao tratamento instrumental e coisificado da realidade. Da mesma que forma que, diante da ciência positivista, não é suficiente refugiar-se em tentativas escapistas e irracionais de ressacralização do mundo, também perante opiniões preconceituosas não basta uma simples estereotipia positiva supostamente reabilitadora das vítimas. Diante de ambos, o pensamento deve compreender o quanto as mediações sociais lhe são necessárias, porém exteriores, e, portanto, superáveis (ADORNO, 1969, p. 160).

Assim como, tanto a verdade, quanto seu oposto, contêm irredutivelmente pressupostos que contrariam a realidade empírica, o critério que diferencia a ambos reside na capacidade de ir além dos fatos, animada por potenciais de liberdade. No aforismo *A três passos de distância*, Adorno caracteriza como “fugacidade” a qualidade do pensamento de referir-se a fatos e dados empíricos, mas, ao mesmo tempo, preservar certa distância que é justamente sua garantia de autonomia. O apego obsessivo da mentalidade positivista à neutralidade dos fatos e dados empíricos, não é apenas revelador de falta de espírito, como também do comprometimento da atividade cognitiva. Para expressar a verdade da vida empírica, é necessário certo afastamento do peso dos fatos, para que estes possam ser compreendidos à luz dos potenciais de liberdade historicamente construídos pelo movimento do Espírito. Ao pensamento, “é essencial um elemento de exagero, que o impele para além das coisas e o faz desembaraçar-se do peso do factual, graças ao que, em vez de apenas reproduzir o ser, consuma de maneira rigorosa e livre a determinação deste último” (ADORNO, 1992, p. 110). A realização da liberdade exige que o pensamento seja capaz não somente de realizar o momento de identidade conceitual, que expressa as qualidades empíricas do objeto, como também de confrontar as referidas qualidades

com os potenciais de liberdade que lhe são intrínsecos. É somente pela superação do caráter abstrato da realidade empírica, por meio de uma relação de não-identidade entre o objeto e seu conceito, que o pensamento torna-se capaz de expressar o que é verdadeiro nos fatos e dados reais.

é apenas na distância em relação à vida que se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica. Enquanto o pensamento se refere aos fatos e se move na crítica a eles (...), ele exprime com exatidão o que é, pelo fato mesmo de que o que é nunca é inteiramente tal qual o pensamento o exprime (ADORNO, 1992, p. 110).

A relação de não-identidade entre o pensamento e o mundo de objetos, é evocada neste aforismo de *Minima Moralia* e seria plenamente desenvolvida na *Dialética Negativa*, obra madura por excelência do pensamento de Adorno. Nos diversos fragmentos que compõem a obra, o filósofo discorre sobre o imperativo de priorização do momento negativo da dialética, como forma de potencialização da autorreflexão do pensamento em relação a seus momentos de síntese totalitária. A dialética negativa consiste na suspensão do momento de síntese dialética com o objetivo de manter um estado de não-identidade entre as coisas e seus conceitos. As ideias são então concebidas sobretudo como “signos negativos” que suspendem a síntese conceitual, apontando para a distância irreduzível entre o objeto e a universalidade conceitual: “a não-verdade de toda identidade obtida é a figura invertida da verdade; (...) o singular é mais e menos do que a sua determinação universal” (ADORNO, 2009, p. 131-132). A dialética negativa apresenta os elementos mais consistentes do pensamento filosófico como oposição à síntese totalitária do positivismo, na medida em que, em oposição radical à alegada neutralidade aos fatos e dados empíricos, a dialética declara-se em posição de assumida parcialidade aos potenciais de liberdade do objeto. Em sua fundamentação racional, o juízo verdadeiro

apresenta-se substancialmente comprometido com a liberdade, denunciando a diferença entre a verdade do objeto e o tipo de exatidão propagada pelo positivismo.

No fragmento *Autorreflexão do pensamento*, a oposição entre a opinião patológica e o conhecimento positivista, por um lado, e o juízo racionalmente fundamentado, por outro lado, é apresentada com notável clareza. Essa diferença transparece como antagonismo entre o pensamento tradicional, que se limita ao horizonte da identidade entre objetos e conceitos universais, e a dialética negativa, que ao adotar a não-identidade como seu horizonte, permanece aberta à transformação qualitativa do objeto. A fidelidade do pensamento aos potenciais de liberdade do objeto somente se concretiza por meio da não-identidade entre este e seu conceito, pelo fato de que a simples celebração de alguém como “sujeito livre” implica já o rebaixamento do conceito, uma vez que “o conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente” (ADORNO, 2009, p. 131). A confrontação do objeto com o *telos* da liberdade expõe o irreduzível estado de contradição consigo mesmo, justificando a não-identidade como o único horizonte à altura dos potenciais de liberdade. A contradição entre a configuração empírica do objeto, e a livre realização de suas potencialidades, é indício das ideias como signos negativos, pois “a não-verdade de toda identidade obtida é a figura invertida da verdade” (ADORNO, 2009, p. 131). A autorreflexão, como antídoto ao positivismo e à opinião patológica, requer a compreensão de que toda afirmação da liberdade como qualidade empiricamente realizada é falsa no próprio momento de enunciação. Em razão disso, na “contradição entre o conceito de liberdade e sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele” (ADORNO, 2009, p. 132).

## Capítulo 2

### Personalidade autoritária e *jitterbug*

---

Para Adorno, o ressentimento peculiar ao fascismo representa uma forma histórica de moral escrava que é inseparável de certo tipo de subjetividade resultante das condições materiais de uma sociedade reificada, rigidamente burocratizada e ameaçadora. A personalidade autoritária é um conceito bastante amplo sob o qual os investigadores do *Instituto de Pesquisas Sociais* sintetizaram comportamentos potencialmente fascistas no contexto da sociedade norte-americana nos anos 1940. Na apresentação do livro *The authoritarian personality*, Horkheimer caracteriza esse tipo de subjetividade como uma espécie antropológica de tipo humano autoritário, pretensamente superior ao fanático pré-moderno, porém igualmente suscetível a pensamentos e comportamentos irracionais. Trata-se de um “ser ilustrado e supersticioso, orgulhoso de seu individualismo e constantemente temeroso de ser diferente dos demais, cioso de sua independência e passível de submeter-se ao poder e à autoridade” (ADORNO et. al., 1965, p. 19).

A persistência de uma mentalidade suscetível ao irracionalismo em contextos técnicos e desencantados que caracterizam a sociedade burguesa moderna, é o desafio teórico que a pesquisa interdisciplinar empreendida pelos frankfurtianos procurou elucidar. A articulação entre ressentimento e mal-estar na civilização, é suficientemente clara quando se considera a tese geral que motivou a pesquisa, segundo a qual “a hostilidade (em sua maior parte inconsciente) emanada das frustrações e repressões e desviada

na vida social de seu verdadeiro objeto, necessita de um objeto substituto que lhe sirva para adquirir traços de realidade e assim prevenir manifestações mais radicais de bloqueio das relações do sujeito com a realidade, por exemplo, uma psicose” (ADORNO, et. al., 1964, p. 571). No contexto específico da realização da pesquisa, que envolveu questionários, entrevistas clínicas e testes projetivos de avaliação da subjetividade, o antissemitismo e o racismo norte-americano foram escolhidos como temas aglutinadores do preconceito fascista. Não obstante, considerando o caráter intercambiável do fascismo, explicitado por Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do Esclarecimento*, na presente análise, estaremos relevando a validade dos pressupostos e conclusões da análise sobre a personalidade autoritária para outros contextos sociais e históricos que envolvam a presença ostensiva de formações grupais e mentalidades de natureza fascista. Antes de abordarmos mais diretamente a relação da personalidade autoritária com o fascismo, e os demais temas aqui desenvolvidos, será relevante uma apresentação geral do significado da pesquisa realizada pelo *Instituto de Pesquisas Sociais*.

Em termos metodológicos, a pesquisa dirigiu-se a diferentes setores da população norte-americana por meio de variados instrumentos como questionários factuais e opinativos, testes psicológicos projetivos e entrevistas clínicas. Por meio da quantificação das informações, foram elaboradas quatro escalas temáticas direcionadas para uma compreensão do autoritarismo em seu nível especificamente opinativo: a escala AS (destinada a aferir o grau de antissemitismo), a escala E (destinada ao etnocentrismo) e a escala PEC (destinada a opiniões gerais sobre a organização econômica e social). A quarta escala, denominada F (direcionada a aferir inclinações fascistas), diferenciou-se das anteriores por dirigir-se à estrutura profunda da personalidade, com o objetivo de conhecer o potencial fascista no campo emocional, e não apenas no que se refere às opiniões manifestas dos sujeitos

pesquisados. O objetivo principal da Escala F consistiu em traduzir em termos quantitativos a síndrome F, vale dizer, um conjunto de inclinações emocionais e comportamentais diretamente relacionadas a estruturas latentes da personalidade e associadas com a adesão a temas e ideologias fascistas. Os critérios adotados para a distribuição quantitativa dos sujeitos na Escala F (de acordo com os quais a uma baixa pontuação corresponderiam pessoas liberais, e a uma alta pontuação, corresponderiam pessoas com personalidade autoritária) foram precisamente sintetizados por Sérgio Paulo Rouanet: “convencionalismo, submissão autoritária, anti-introspecção, superstição e estereotipia, obsessão com o poder, destrutividade e cinismo, projetividade e atitude obsessiva com relação ao sexo” (ROUANET, 1986, p. 172).

O caráter metodologicamente diferenciado da Escala F em relação às demais, ou seja, sua propriedade de expressar a vulnerabilidade emocional e latente ao fascismo, ensejou o aspecto de maior relevância da pesquisa no que diz respeito ao conhecimento do fascismo. Entre a Escala F e as Escalas AS e E, verificou-se significativa correlação estatística, significando que pessoas com baixa vulnerabilidade emocional ao fascismo apresentaram pontos de vista fracamente inclinados ao antisemitismo e ao etnocentrismo, enquanto pessoas com elevada pontuação na Escala F, eram também fortemente simpáticas a opiniões antisemitas e dotadas de teor etnocêntrico.

Por outro lado, não se verificou idêntica correspondência entre a Escala F e a Escala PEC, voltada para opiniões de natureza ideológica sobre a organização social. Isso significa que entre pessoas com alta pontuação na Escala F, foram encontrados perfis opinativos de direita, conservadores e favoráveis à manutenção do *statu quo* capitalista (defensores incondicionais da propriedade privada, simpáticos à meritocracia, ao liberalismo eco-

nômico e aos valores do *american way of life*), mas também perfis opinativos de esquerda, liberais e críticos do *statu quo* (simpatizantes de ideologias socialistas, críticos da meritocracia e do *american way of life* e favoráveis ao controle estatal da economia). A ausência de correspondência direta entre a Escala F e a Escala PEC levou os pesquisadores à criação de duas categorias distintas para expressar a diferença entre as duas possibilidades de adesão ideológica comportadas pela Escala PEC: os “conservadores genuínos” e os “pseudo conservadores”. Os primeiros poderiam ser também denominados como uma “direita conservadora”, pois expressam opiniões simpatizantes com a tradição norte-americana e com o funcionamento das instituições burguesas, almejando de maneira sincera o desejo de conservação do *statu quo*, porém, ao mesmo tempo, são pouco inclinados a mentalidades preconceituosas e baixamente pontuados nos itens já citados reveladores de suscetibilidade fascista (agressividade, obsessão etc.). Já os pseudoconservadores, que traduzem um perfil de direita fascista, correspondem de maneira mais fiel ao perfil geral de personalidade associado ao fascismo pela ciência política. Sua simpatia manifesta pelas tradições conservadoras encobre desejos destrutivos latentes, revelando grande vulnerabilidade emocional a oposições grupais caracterizadas pela estereotipia e pelo preconceito:

Os pseudoconservadores são aqueles que aceitando, ao nível de ideologia explícita, os valores do *statu quo*, que incluem, no caso da tradição americana, a igualdade de oportunidades, a liberdade política, o *laissez-faire* econômico, se caracterizam, ao nível da personalidade, pelas tendências associadas à síndrome fascista – impulsos destrutivos e violentamente anárquicos – dirigidos, não à conservação do *statu quo*, mas à sua dissolução irracional, pela força bruta, com o único objetivo de assegurar o poder pelo poder (ROUANET, 1986, p. 173).

Da mesma forma, entre pessoas com perfil liberal e de esquerda, de acordo com a Escala PEC, igualmente foram encontrados sujeitos com baixa e alta pontuação na Escala F. Os primeiros seriam “liberais genuínos”, que analogamente podemos denominar como homens genuinamente de esquerda, pois apresentaram um perfil opinativo voltado para críticas à tradição americana e ao *american way of life*, sendo emocionalmente não inclinados à pauta autoritária, agressiva e preconceituosa da Escala F. Os segundos seriam “pseudoliberais”, configurando uma esquerda autoritária e fascista, pois embora tenham apresentado ideias manifestas contrárias ao *status quo*, estas se mostram compatíveis com uma estrutura de personalidade sadomasoquista, agressiva e preconceituosa. Analogamente aos pseudoconservadores, os pseudoliberais aceitam, no nível manifesto das opiniões políticas, uma ideologia crítica em relação à estrutura capitalista e às instituições burguesas, porém revelam-se, no nível das emoções latentes, fortes inclinações a oposições binárias entre grupos, e a mentalidades inclinadas à estereotipia e ao preconceito. A possibilidade de que uma mesma pessoa ser manifestamente de esquerda e ao mesmo tempo revelar atitudes autoritárias e fascistas representa a contribuição original da análise empreendida pelos pesquisadores de Frankfurt em relação aos padrões da ciência política, que em geral associa o fascismo unicamente com ideologias de direita.

Em síntese, a originalidade da pesquisa sobre fascismo e autoritarismo realizada pelo *Instituto de Pesquisas Sociais*, reside em sua primazia dos aspectos emocionais latentes da personalidade, e não nas declarações ideológicas manifestas, como critério definidor do grau de suscetibilidade a apelos de natureza fascista. Em virtude dessa metodologia de base psicanalítica, foi possível delinear dois tipos básicos de personalidade autoritária, sendo um à direita, o pseudoconservador, ou fascista de direita, assim denominado em razão de suas tendências fortemente agressivas subjacentes a

um discurso ideológico voltado para a conservação do *statu quo*, e outro à esquerda, o pseudoliberal, ou fascista de esquerda, assim denominado por conta de sua agressividade latente ao discurso ideológico contrário ao capitalismo. A origem emocional comum a ambas tendências autoritárias é explicada pelos pesquisadores a partir de uma identificação incompleta ou mal sucedida com a autoridade paterna, o que leva a manifestações decisivamente ambíguas, de identificação e de hostilidade contra o pai. Entre sujeitos de alta pontuação na Escala F, à direita e à esquerda, a identificação com o pai é acompanhada de intenso sentimento de culpa, experimentado como angústia de castração. A necessidade de aliviar tais sentimentos conduz os sujeitos de elevada pontuação a representações projetivas da realidade, para as quais as camadas socialmente marginalizadas da sociedade desempenham um papel primordial. Grupos sociais como judeus, operários, negros, prostitutas, homossexuais e todos aqueles que representarem certa condição *out-sider* em relação aos padrões sociais normais, possibilitam a expiação coletiva do sentimento de culpa, notadamente quando o estereótipo de organização mafiosa ou conspiratória pode lhes ser atribuído, de maneira a permitir a projeção das próprias aspirações de domínio por parte dos acusadores. Quanto mais estes desejam secretamente transgredir as regras da competição no mercado, assim como transgredir as normas democráticas, maior será a entrega subjetiva a processos emocionais projetivos que lhes permitam expiar o sentimento de culpa (ADORNO et.al.,1965, p. 662).

A primazia dos fatores emocionais, em detrimento do conteúdo ideológico propriamente dito, como elemento efetivamente motivador da personalidade autoritária, é evidenciado quando se considera os motivos que justificam as opiniões expressadas acerca da realidade social e política. Uma mesma opinião poderia ser manifestada tanto por sujeitos de baixa pontuação, como pelos sujeitos de alta pontuação, porém, as motivações

internas podem ser completamente diferentes. Um sujeito de baixa pontuação, ao defender uma postura contrária a intervenções estatais na economia o faria em defesa da autonomia individual, ao passo que um sujeito de alta pontuação defenderia a mesma ideia, porém apenas porque os grupos que controlam o Estado não são aqueles com os quais se identifica. Analogamente, uma atitude favorável ao socialismo soviético, poderia ser motivada pela simpatia com a experiência socialista por alguém baixamente pontuado, assim como poderia ser baseada emocionalmente pela identificação com o poder militar estatal. Dessa forma, os fatores subjetivos motivadores da opinião, têm precedência sobre o conteúdo ideológico expressado, justificando a conclusão de que

a estrutura psíquica não afeta o *que*, mas afeta o *como*. Quando o fascista defende valores 'liberais', o faz de uma forma consistente com sua personalidade autoritária; inversamente, quando o antifascista defende valores "conservadores", o faz de uma forma e segundo motivos caracteristicamente antiautoritários (ROUANET, 1986, p. 178).

### **Projetividade patológica e dicotomia grupal**

Em virtude da flexibilidade do fenômeno autoritário, é essencial considerar, em primeiro lugar, que, dado seu caráter projetivo, inseparável da dinâmica emocional da produção coletiva do tipo de estranheza atinente ao *unheimlich*, e da hostilidade proporcionada pelo narcisismo das pequenas diferenças, o preconceito, embora se alimente de elementos reais sedimentadores de uma estereotipia imaginária, está relacionado essencialmente com "as necessidades e desejos psicológicos do sujeito que o experimenta" (ADORNO et. al., 1965, p. 572). Dessa forma, é possível compreender por que, embora para as vítimas da hostilidade fascista, a existência

real da perseguição seja um fato objetivo e altamente relevante, para a compreensão teórica do fenômeno, é mais fundamental considerar as necessidades regressivas dos agressores, que os levam a apegar-se obsessivamente a estereótipos imaginárias depreciadoras das minorias étnicas, culturais ou sociais. O apego obsessivo à estereotipia produtora de estranheza poderia ser, em tese, gradativamente dissolvido mediante o estímulo ao contato pessoal com integrantes dos grupos que são alvos do preconceito. O apelo a esse tipo de correção pressupõe que a capacidade de realizar experiências teria sido preservada nos indivíduos e poderia ser ativada como ponto de sustentação para a desconstrução dos rótulos depreciadores das vítimas. O problema apontado por Adorno nesse tipo de esperança antipreconceito, é que a própria capacidade de compreender a realidade em termos objetivos e não poluídos pela projeção emocional já é predeterminada pela estereotipia. Como esta se alimenta de profundas necessidades regressivas, e em grande parte inconscientes, a própria capacidade de realizar experiências e produzir juízos objetivos e autônomos, está de antemão prejudicada pela tendência de emitir opiniões patológicas. Conforme abordamos, o caráter patológico das opiniões, aqui remetido a visões estereotipadas do outro, apresenta teor acentuadamente narcísico, que pode converter simples discordâncias em agressões pessoais. A quantidade de energia emocional investida na manutenção de uma visão sistematicamente distorcida da realidade, é frequentemente muito superior à própria capacidade intelectual do indivíduo. O ceticismo de Adorno em relação à possibilidade de se prevenir o preconceito mediante o contato pessoal com membros de populações vitimadas, situa com realismo freudiano o grau de dificuldade para o enfrentamento do autoritarismo:

ainda quando são postas em contato com membros de grupos minoritários que apresentam características completamente distantes dos estereótipos, os sujeitos preconceituosos as perceberam através do cristal

da estereotipia e os julgaram adversamente, qualquer que fosse seu comportamento ou forma de ser (ADORNO et.al., 1965, p. 579).

Após constatar os fortes traços de inabordabilidade da personalidade autoritária, Adorno interroga-se sobre quais seriam as “causas primigênicas” da criação e petrificação de estereótipos, intensas a ponto de se converterem em sintomas emocionais. A explicação substancial encontrada para elucidar a contradição flagrante entre as condições gerais de secularização e tecnificação da sociedade burguesa moderna, e as demandas irracionais das pessoas, reside no estado geral de desorientação, temor e incerteza reinantes nesse contexto social. O estado geral de impotência é suportado pela maioria das pessoas graças à mobilização da estereotipia como subterfúgio para que meia dúzia de certezas possam compensar, ainda que ilusoriamente, a potencialização do mal-estar na sociedade moderna. Ao passo que em sociedades historicamente pretéritas a impotência humana referia-se à defasagem entre os recursos técnicos de adaptação e o poder da natureza, na era moderna, dado o estágio infinitamente superior de domínio técnico alcançado sobre a natureza, a impotência foi transferida para a relação entre homem e sociedade. No texto *Revolta da natureza*, Horkheimer elucidava o problema com notável clareza, apresentando um exemplo muito simples, ilustrador da transformação qualitativa da impotência humana quando esta parece ter sido superada pelo progresso técnico. O filósofo discorre sobre a diferença entre montar um cavalo e dirigir um automóvel moderno. O progresso técnico, ao mesmo tempo em que amplia o grau de liberdade, introduz mudanças decisivas relativas ao próprio teor da liberdade. Os limites de velocidade, as regras do trânsito e as faixas lineares a serem rigorosamente seguidas, substituíram a espontaneidade de andar a cavalo por “moldura mental que nos compele a descartar qualquer emoção ou ideia que poderia prejudicar nossa atenção às exigências impessoais que nos assaltam” (HORKHEIMER, 2015, p. 112). A superação histórica da

impotência humana diante do mundo natural, ocasionou uma mudança decisiva nos padrões gerais de adaptação, nos quais “as forças econômicas e sociais tomam o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de preservar-se, deve dominar, ajustando-se a eles” (HORKHEIMER, 2015, p. 110). O tipo de transformação implicada no progresso técnico envolve uma contradição dialética subjacente à própria liberdade, pois em um mundo no qual as pessoas foram em grande medida liberadas do poder da natureza, o resultado geral não se traduziu em um ganho emancipador, pois agora é o próprio teor de liberdade que fomenta a impotência e o medo: “ajustar-se, em nossa época, envolve um elemento de ressentimento e fúria suprimida” (HORKHEIMER, 2015, p. 113).

O estado geral de impotência diante de poderes sociais anônimos, inalcançáveis e brutais, como as burocracias estatais e os monopólios econômicos, parece ser compensado por fórmulas tanto mais apropriadas quanto mais simples e primitivas forem. Referindo-se especificamente ao antisemitismo, porém expressando uma modalidade de segregação igualmente aplicável a outros contextos fascistas, Adorno expõe o papel imprescindível da oposição grupal para que o efeito emocionalmente gratificante possa ser gerado entre aqueles que são suscetíveis à oratória fascista: “desde que o clichê apresente ao exogrupo como mau e ao endogrupo como bom, a pauta antisemita de orientação oferece gratificações emocionais, narcisistas, que tendem a derrubar as barreiras da autocrítica racional” (ADORNO et.al. 1965, p. 581). O primitivismo das fórmulas usualmente empregadas pelos líderes fascistas para o convencimento de multidões é diretamente proporcional ao grau de ignorância de seus adeptos. A análise da personalidade autoritária evidenciou o “antiintelectualismo” como traço marcante entre sujeitos de alta pontuação na Escala F. O desconhecimento da complexidade social, combinado com tendências fortemente reativas a

uma compreensão aberta ao conhecimento das mediações e fatores em geral que determinam a totalidade social, é um ingrediente fundamental para o sucesso de apelos reacionários próprios ao fascismo: “o ambiente em que melhor podem prosperar os movimentos fascistas é a configuração constituída pelo tecnicismo e pelo realismo consistente em cuidar dos próprios interesses, por um lado, e a obstinada resistência a penetrar a realidade com o intelecto, por outro lado” (ADORNO et.al.,1965, p. 617). Tal atitude autoritária diante das atividades do intelecto é menos resultado de uma deficiência intelectual em si mesma, do que de uma resistência psicológica em desvendar problemas cujo conhecimento objetivo possa ameaçar o autoengano firmemente mantido. A estupidez fascista, sua recusa a atitudes indagativas básicas sobre a complexidade social, torna-se, assim, a origem da adesão fascista, em virtude de sua demanda por clichês simplórios estimuladores do preconceito, ao mesmo tempo em que se converte em reduto de resistência emocional contra o desvendamento do autoengano.

A condição de impotência do cidadão comum perante uma totalidade social que exige identificação irrestrita com o *status quo* por ela legitimado, induz uma ansiedade tipicamente infantil, que requer o emprego de artifícios psicológicos precários para compensar, ainda que ilusoriamente, a tarefa de “compreender o incompreensível”. “O indivíduo se vê obrigado a enfrentar problemas que na realidade não compreende e se vê obrigado a criar certas técnicas de orientação, que por grosseiras e falazes que possam ser, o auxiliam a se orientar na obscuridade” (ADORNO et.al., 1965, p. 622). Os dois recursos são a estereotipia e a personalização. Embora a estereotipia já tenha sido abordada em seu papel central na mentalidade preconceituosa, cabe agora desenvolver melhor suas implicações e sua relação estreita com a personalização.

As dicotomias rígidas entre “bons” e “maus”, “amigos” e “inimigos”, “nós” e os “outros” são recursos emocionais que repetem o estereótipo primário do “homem mau” peculiar à mente infantil. A reincidência de uma mentalidade que mesmo na infância desempenha um papel precário, no sentido de aliviar a ansiedade perante adultos estranhos ou ameaçadores, evidencia o caráter regressivo da personalidade autoritária. Na fase adulta, em consonância com a estereotipia dos meios de comunicação de massa, o adulto adquire a segurança ilusória de conhecer uma realidade ameaçadora mediante fórmulas prontas, que, embora pareçam explicar adequadamente a realidade, nada mais fazem que fortalecer as tendências decisivamente alérgicas a uma experiência genuína com o real. Como a estereotipia se baseia em clichês genéricos que enquadram grandes conjuntos populacionais em imagens rígidas e frias, seu caráter abstrato é compensado por um segundo recurso igualmente típico da infância, que evita a complexidade do mundo, pela referência a pessoas específicas. A personalização, atuando no polo oposto ao da estereotipia, responsabiliza pessoas, em geral “grandes homens”, que seriam os responsáveis pelos processos sociais e econômicos objetivos. Por meio desses recursos, o homem comum é poupado do trabalho de decifrar a reificação social, podendo compartilhar fórmulas explicativas que enquadram grandes conjuntos de pessoas em estereótipos, ou então atribuem a pessoas específicas a responsabilidade pela complexidade social.

À generalidade abstrata de mundo organizado de acordo com categorias estereotipadas, corresponde a particularidade igualmente abstrata de uma ordem regida por pessoas, e não por processos objetivos. (...) Do jogo desses dois mecanismos, associado à ignorância factual dos indivíduos com relação a temas de caráter social e econômico, decorre, em geral, uma adesão de conjunto aos valores do *statu quo* (ROUANET, 1986, p. 176-177).

A metodologia empregada na pesquisa sobre a personalidade autoritária fundamentou-se em um pressuposto básico, que consiste na existência de um padrão antidemocrático latente nos indivíduos vulneráveis ao fascismo, explicitado nas características da síndrome fascista. O aspecto decisivo que determina a inclinação de um indivíduo determinado a comportamentos violentos e segregadores, diz respeito à potencialidade de uma dada personalidade a expressá-los de forma mais aberta ou mais velada. Adorno adverte, contudo, que a personalidade não pode ser hipostasiada como determinante último do comportamento autoritário, pois não sendo um componente fixo da síndrome fascista, ela “jamais pode ser isolada da totalidade social” (ADORNO, 2009, p. 159). Os fatores sociais moldam a personalidade de maneira profunda e são, em última instância, determinados por fatores econômicos condicionadores da conduta do pai em relação ao filho. Dessa forma, a síndrome fascista é essencialmente condicionada pelos fatores materiais da sociedade: “isso quer dizer que amplas transformações nas condições sociais e instituições teriam um peso direto sobre os tipos de personalidade que se desenvolvem no seio de uma sociedade” (ADORNO, 2015, p. 159). É dessa forma que os mecanismos de defesa ativamente mobilizados pela personalidade autoritária – estereotipia e personalização – têm o papel ilusório de atuarem como agentes neutralizadores do estado de impotência em uma realidade material reificada, em que poderes sociais anônimos, como burocracias estatais e monopólios econômicos, assumem a aparência de poderes naturais cegos. A teoria da reificação de Lukács surge, então, como pano de fundo teórico decisivo para explicar a vigência da personalidade autoritária e das fortes tendências irracionaisistas que lhe são inseparáveis, mesmo em contextos de acentuada tecnicização e individualização. A interrogação explicitada por Adorno, sobre como é possível que seres humanos condicionados a uma individuali-

dade liberal integrem-se voluntariamente em aglomerados fascistas, encontra resposta na emergência de processos emocionalmente defensivos e reativos frente a uma realidade material reificada. Se em sua teoria da reificação, Lukács limitou-se a somente enunciar a transformação da mercadoria em “categoria universal do ser social total”, capaz de interferir na dimensão psíquica profunda da subjetividade, porém sem demonstrar como isso seria possível, Adorno, em *Personalidade autoritária*, indica, mediante a estereotipia e a personalização, como se concretiza a reificação.

### *Jitterbug*

*Jitterbug* é o termo empregado por Adorno em texto escrito juntamente com George Simpson, para designar os fãs de bandas norte-americanas de *jazz* e *swing* dos anos 1940. Trata-se de expressão altamente pejorativa, empregada para ilustrar o comportamento mimético e emocionalmente fervoroso de pessoas dedicadas ao culto de celebridades da indústria cultural da época. O *jitterbug* é um tipo social exemplar para ilustrar certa modalidade de adesão fanática peculiar aos aglomerados fascistas, pois, a exemplo destes, as multidões de fãs das bandas musicais exibem um comportamento ambíguo, marcado pela combinação de admiração fervorosa e fúria. A analogia dos fãs de música de consumo com insetos sugere claramente a heteronomia da vontade, à qual se acrescenta um elemento decisivo comum à adesão fascista, que é o caráter de falsidade psicológica intrínseco à base psicológica desse tipo de entusiasmo.

Adorno caracteriza o *jitterbug* pelo comportamento supostamente autônomo, porém secretamente condicionado por mecanismos objetivos de pseudoindivuação, que se torna o padrão da relação entre os fãs e seus ídolos. A heteronomia individual é garantida pela perspectiva aterradora de não integração social que ameaça o indivíduo em sua solidão impotente.

Em uma realidade na qual “a resistência é encarada como um sinal de má cidadania, como incapacidade de se divertir,” interrogam-se os autores, “qual é a pessoa normal que poderia se colocar contra essa música normal?” (ADORNO, 1986, p. 142). A análise psicológica do *jitterbug* constitui-se em modelo descritivo exemplar do comportamento ressentido na esfera da cultura. A combinação de frenesi histérico e agressivo, com a recusa prévia a conteúdos culturais que possam ameaçar a formação de compromisso proporcionada pela adesão ao coletivo, estende sua validade a todo tipo de adesão fascista, independente de contextos sociais ou do sinal ideológico que a justifica: “o fã da música popular precisa ser imaginado como percorrendo o seu caminho com olhos firmemente fechados e dentes cerrados a fim de evitar que se desvie daquilo que decidiu aceitar. Uma visão clara e calma colocaria em perigo a atitude que lhe foi infligida e que, por sua vez ele tenta infligir a si mesmo” (ADORNO, 1986, p. 145).

Essa imagem do ressentimento como aspecto inseparável da psicologia do *jitterbug* pode ser mais bem compreendida mediante a descrição apresentada por Adorno acerca da inaptidão a processos de esclarecimento racional que são próprios à consciência semiformada. No debate intitulado *A educação contra a barbárie*, Adorno apontou a hostilidade aos potenciais de autonomia como traço decisivo daquele tipo de educação voltada para a disseminação da semiformação. O aspecto decisivamente perturbador atinente ao tipo de educação disseminadora da semiformação é que ela não apenas fomenta inclinações emocionais que levam à adesão irrefletida em coletivos, como também imuniza previamente as consciências contra potenciais formativos capazes de induzir à autorreflexão do espírito. O ressentimento do *jitterbug*, em sua recusa prévia de uma “visão clara e calma”, corresponde precisamente a uma hostilidade secreta voltada contra a própria promessa de emancipação contida na cultura:

Penso que, além desses fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (ADORNO, 1995a, p. 164).

Em um texto da década de 1950, dedicado à análise do fascismo, Adorno se pergunta sobre os motivos que explicariam que “indivíduos, filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, condicionados a se manter como unidades independentes e autossustentáveis” manifestem comportamentos regressivos diretamente contraditórios ao desenvolvimento do Espírito na era burguesa" (ADORNO, 2015, p. 168). A explicação encontrada pelo filósofo para a proliferação de inclinações decisivamente regressivas no seio de uma sociedade técnica e dotada de potenciais de esclarecimento, remete uma vez mais à dialética da individualidade, a seu antagonismo entre tendências de emancipação e de regressão. Para ele, a sociedade burguesa estimula o senso de independência e autonomia, mas nega aos mesmos indivíduos as possibilidades de concretização desses ideais. A frustração de tais impulsos narcisistas conduz à busca de satisfações substitutivas que encontram, na idealização do líder, e na identificação fraterna com os companheiros de irmandade, uma oportunidade singular. A idealização do líder fascista possibilita a satisfação tortuosa dos impulsos narcisistas socialmente gerados, que é corroborada pela oportunidade de

hostilizar as minorias sociais ou culturais supostamente fracas e desamparadas. A oposição grupal proporciona ganhos narcisistas pela compensação imaginária das frustrações reais. Pela idealização do pai primitivo, o sujeito livra-se “das manchas de frustração e descontentamento que estragam a imagem que tem de seu próprio eu empírico” (ADORNO, 2015, p. 175).

### **Impostura**

Analogamente aos *jitterbugs*, os integrantes de coletivos fascistas desfrutam de uma significativa gratificação emocional, derivada do pertencimento a uma comunidade imaginariamente mais pura ou superior, o que explica o ressentimento cultural, e igualmente a rejeição agressiva a toda perspectiva de autocrítica: “qualquer tipo de crítica ou autoconsciência é ressentida como uma perda narcisista e provoca fúria” (ADORNO, 2015, p. 181). Malgrado a intensidade reativa dirigida à autocrítica, Adorno não deixa de observar na adesão ao fascismo a presença de uma dialética em que, juntamente com as inclinações regressivas, existem potenciais negativos de uma possível superação dessa condição. Condizente com a premissa dialética de que toda sujeição, em seu necessário antagonismo frente aos potenciais de liberdade intrínsecos ao movimento do Espírito, é passível de superação, Adorno remete à obstinação que é necessária ao adepto de coletividades fascistas para sustentar sua adesão. Esta não é mantida pura e simplesmente por uma postura passiva, mas sim por um comportamento baseado em significativo investimento de energia que atua no sentido de preservar a condição de sujeição. Adorno recupera o conceito de “impostura”, pelo qual Freud descreve a consciência latente do fenômeno da hipnose entre pessoas a ele submetidas, para caracterizar o fascismo como uma coletivização de análogo “feitiço hipnótico” no seio das multidões.

O conceito de impostura é empregado manifestamente por Adorno em sua análise da adesão fascista, mas está implicitamente presente também em sua análise dos *jitterbugs*, uma vez que estes são retratados como “atores de seu próprio entusiasmo”. A adesão declarada a comunidades fascistas, assim como o culto fanático de bandas musicais, constitui-se como uma simulação psicologicamente necessária motivada por demandas de integração social dotadas de notável ambiguidade e de difícil conciliação. “É por meio dessa encenação que atingem um equilíbrio entre seus desejos instintuais continuamente mobilizados e a atual fase histórica de esclarecimento que não pode ser arbitrariamente revogada” (ADORNO, 2015, p. 188). A dialética do fascismo, que é a constatação mais significativa da análise realizada por Adorno sobre o fenômeno, torna-se mais manifesta, apontando para possibilidades efetivas de superação, quanto mais intenso é o esforço requerido do indivíduo para conservar seu estado de servidão voluntária. A dialética do fascismo sustenta-se na contradição entre as demandas fascistas de sujeição e os potenciais de esclarecimento da era moderna. Em virtude de tais potenciais, a farsa deixa de se basear em elementos ideológicos tradicionais, convertendo-se pura e simplesmente em “mentira manifesta”, o que exige um esforço psicológico notável para a manutenção do autoengano.

Em *Sobre música popular*, assim como em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, Adorno destaca a existência de um “fino véu” entre o autoengano da impostura e sua consciência crítica, sugerindo o quanto as pessoas estão próximas da superação da servidão voluntária ao fascismo. Paradoxalmente, justamente em virtude da configuração descaradamente mentirosa da estereotipia fascista, o esforço desmedido empregado para preservar o estado de autoengano torna a produção dessa consciência uma tarefa “quase insuperavelmente difícil” (ADORNO, 1986, p.

146). Por outro lado, é salutar reconhecer que a proximidade entre ideologia e mentira manifesta fortalece os elementos de liberdade que justificam a análise adorniana sobre o fascismo. Em nome dessa esperança, a conclusão dois dos textos expõe de maneira emblemática a dialética própria ao fascismo:

A hipnose socializada cria no interior de si mesma as forças que eliminarão o fantasma da regressão por controle remoto, e que, no fim, despertarão aqueles que mantêm seus olhos fechados apesar de não estarem mais dormindo (ADORNO, 2015, p. 188).

Para ser transformado em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação num homem (ADORNO, 1986, p. 146).



## Capítulo 3

### Vida falsa e coisificação

---

Embora Adorno reconhecidamente tenha sido um intelectual antifascista por sua análise minuciosa da personalidade autoritária, dos recursos retóricos empregados pelo líder fascista e do ativismo grupal, sua análise mais acabada e detalhada do fascismo pode ser encontrada nos diversos aforismos de *Minima Moralia*, obra produzida nos anos 1940. O conjunto de reflexões dedicado à exposição do cotidiano de uma vida lesada foi aberto com uma homenagem à confiança hegeliana na negatividade como elemento ontológico irreduzível. Em tempos de atrofia da individualidade, os pensamentos do livro justificam a confiança na capacidade do sujeito de se opor ao triunfo das tendências objetivas de aniquilação do particular: "hoje, com o desaparecer do sujeito, os aforismos levam a sério a exigência de que 'aquilo mesmo que desaparece' seja 'considerado essencial'" (ADORNO, 1992, p. 9).

#### O fascismo em *Minima Moralia*

Na parte final de sua obra tardia, *Dialética Negativa*, Adorno expõe, em suas meditações sobre a metafísica, os motivos pelos quais, após *Auschwitz*, o caráter abstrato e universal da metafísica tornou-se filosoficamente obsoleto diante da transformação da morte em evento banal realizado em linha de produção e passível de se impor com inimaginável brutalidade a qualquer um. A condição de "transcendência positivamente condicionada" antes atribuível à metafísica, converte-se em escárnio diante da

"administração do massacre de milhões": "a faculdade metafísica é paralisada porque o que aconteceu destruiu para o pensamento metafísico especulativo a base de sua unificabilidade com a experiência" (ADORNO, 2009, p. 299). A obsolescência da metafísica tradicional, decretada pelo holocausto nazista, exige que no momento de sua derrocada ela se volte, da majestade do absoluto, para a insignificância das pequenas particularidades, dos atos cotidianos concretos. As últimas frases da *Dialética Negativa* explicitam a necessidade dessa inversão: "os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica desencobre aquilo que, em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda" (ADORNO, 2009, p. 337).

A inversão do olhar metafísico para a aparente insignificância dos acontecimentos cotidianos tal como exposta na *Dialética Negativa*, repercute um método já adotado por Adorno em *Minima Moralia* duas décadas antes. O que se expõe na análise da vida danificada nada mais é que um conjunto de pensamentos dedicados a atos banais cotidianos estampadores da frieza burguesa como condição de sobrevivência em uma sociedade reificada: "a sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual *Auschwitz* não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi poupado" (ADORNO, 2009, p. 300). A brutalidade subjacente à existência de portas feitas para serem batidas, que eliminam a civilidade de se observar, ao sair, o ambiente em que se esteve acolhido; a existência de lojas especializadas em presentes, que poupam, àquele que pretende homenagear alguém, de dedicar tempo a escolher um objeto desejado pelo amigo; a lápide no cemitério, que feita de encomenda para enaltecer a suposta serenidade do falecido, involuntaria-

mente, trai seu caráter inescrupuloso. Hábitos e comportamentos cotidianos aparentemente pequenos que em seu conjunto expõem a presença insidiosa das condições essenciais ao fascismo no mundo administrado, sem que seja preciso recorrer à análise de grandes fatos históricos, fazem parte do conjunto de pensamentos fragmentados expostos em *Minima Moralia*.

A obra *Minima Moralia* é um conjunto de reflexões plenamente justificadoras do diagnóstico sombrio posteriormente apresentado por Adorno em *Educação após Auschwitz*, ao caracterizar a claustrofobia do mundo administrado. Referindo-se ao fascismo como "pressão civilizatória" acumuladora de pulsões de morte, o filósofo descreve a vida no capitalismo tardio como "rede densamente interconectada", e assim oferece uma visão quase profética sobre o mal-estar nos tempos atuais, sob a hegemonia das redes sociais e da comunicação instantânea: "quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta se torna alvo de uma rebelião violenta e irracional" (ADORNO, 1995a, p. 122). Em *Minima Moralia*, cada fragmento remete, em última instância, à danificação da vida pela insidiosa e insuspeita infiltração do fascismo nos mínimos sentimentos e comportamentos cotidianos. O comprometimento da vida pelo fascismo se faz notar desde uma formulação um tanto precipitada, no aforismo 49, *Moral e ordem cronológica*, que remete em linha reta o ciúme amoroso à segregação de minorias raciais pelo fascismo, até o relato de lembranças da infância, no aforismo 123, *O mau camarada*, em que a ascensão do regime nacional-socialista aparece como fato confirmador dos pesadelos da infância do próprio Adorno: "a rigor eu deveria ser capaz de derivar o fascismo das lembranças de minha infância. Como faz um conquistador em relação às províncias longínquas, o fascismo enviara seus emissários muito antes de fazer sua entrada: meus camaradas de escola" (ADORNO, 1992, p. 168).

## Vida falsa

Uma coletânea de autores espanhóis, coordenada pelo pesquisador Jacobo Muñoz, soube captar de maneira notável a mensagem essencial de *Minima Moralia*, que é exposta na frase final do aforismo 18, *Asilo para desabrigados*: “não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1992, p. 33). O estilo paradoxal desta formulação emblemática enunciada pelo filósofo somente pode ser compreendido quando se considera o alcance do fenômeno material da coisificação da vida no âmbito do capitalismo tardio. Em nome da fidelidade ao objeto, Adorno não expõe conteúdos que poderiam remeter aos contornos de uma vida justa, digna e feliz, pelo fato de que estes se tornaram impossíveis. Em vez disso, o método dialético exige que a secreta cumplicidade com a opressão, estampada na mesquinhez e automatismo dos atos cotidianos mais simples, seja exposta em suas íntimas conexões com a desumanização. O alcance da impossibilidade de uma vida verdadeira na falsa é exposto com precisão por José López de Lizaga em apontamento sobre o engodo prévio das boas intenções no interior da vida lesada: “nos apelos à solidariedade, à superação da indiferença frente ao outro, Adorno vê outra forma, especialmente sutil, de instrumentalização” (MUÑOZ, 2017, p. 185). Como indício explícito da forte ligação entre *Minima Moralia* e as reflexões sobre metafísica na *Dialética Negativa*, nesta última, é possível entrever a impossibilidade de vida correta na falsa, pois sob o sadismo dos carrascos, anunciava-se o comprometimento da vida cotidiana no capitalismo tardio: “já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores” (ADORNO, 2009, p. 300).

Essa nefasta neutralização prévia de qualquer tentativa de solidariedade ou de delicadeza cotidiana é estampada no aforismo 5 de *Minima Moralia*, *Isso é bonito de sua parte, senhor doutor!* Impulsos humanitários e

pequenas alegrias animadas pela espontaneidade imediata são secretamente movidos pela condescendência em relação à instrumentalização da vida, e por isso estabelecem cumplicidade com o oposto do que pretendem comunicar, pois "a própria sociabilidade é participação na injustiça" (ADORNO, 1992, p. 19). Isso envolve não apenas o comprometimento das relações cotidianas pela frieza e pela aspereza no trato com o semelhante, como também a humilhação adicional a que se submetem todos aqueles que simulam ingenuidade e descontração, almejando que este seja um mundo onde tais sentimentos conservem alguma autenticidade. O aforismo 5, ao mesmo tempo em que descreve uma aporia irreduzível do mundo administrado, pois a frieza é apresentada como atmosfera capaz de neutralizar possíveis arremedos de calor humano, também expõe de maneira emblemática a resposta pessoal de Adorno diante de tamanho paradoxo: "para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma em que ele é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação do que é desumano" (1992, p. 20). Esse conjunto de frases, além de esclarecer o equívoco contido nas acusações de omissão prática frequentemente dirigidas a Adorno, justifica a já citada confiança hegeliana no caráter essencial do sujeito nos tempos de seu desaparecimento. Pois a esperança em uma consciência moral capaz de autêntica solidariedade com o sofrimento do mundo depende "do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor" (ADORNO, 1992, p. 19).

A dimensão micrológica da vida falsa é exposta em suas sutilezas cotidianas no aforismo 21, *Não se aceitam trocas*, em que o imperativo das "ordenações práticas da vida" impõe a substituição da civilidade e da cortesia pelos gestos diretos e pela comunicação abreviada, desprovida de he-

situações e inflexões. Ao eliminar distâncias no âmbito da comunicação cotidiana, o ritmo pragmático assume sem disfarces a reificação como idioma no campo das relações entre os homens, doravante designadas como "relações humanas": "o fato de que, ao invés de tirar seus chapéus, se cumprimentem com o 'Olá', de familiar indiferença, e de que em vez de cartas se enviem *inter office communications*, sem tratamento nem assinatura, são sintomas de um adoecimento do contato" (ADORNO, 1992, p. 34). Com a hegemonia do praticismo sacrifica-se a delicadeza entre humanos e a própria capacidade de realização de experiências dignas de memória e de relato. A brutalidade nua e crua e sua explicitação da intromissão dos interesses comerciais na esfera do contato já em si mesma é sintoma revelador do fascismo na vida cotidiana: "a palavra direta, que sem delongas, hesitação e reflexão, diz as coisas na cara do interlocutor, já possui a forma e o timbre do comando, que, sob o fascismo, vai dos mudos ao calados" (ADORNO, 1992, p. 35). No aforismo 3, *Peixe n'água*, o praticismo relacional é apresentado como modelo de operosidade e instrumentalismo na esfera da vida privada, em especial na "psicologia parasitária" que se alimenta de receitas para "fazer amigos e influenciar pessoas". O conhecimento matreiro das táticas mais adequadas para a realização de interesses comerciais e relacionados ao poder nas hierarquias da organização, é acompanhado de certa "inteligência emocional", traduzida como sensibilidade empática. Em sua crítica da vida lesada, Adorno antecipa o estilo psicológico dissimulado e mesquinho posteriormente consagrado pela autoajuda. O "individualismo tardio" caracteriza-se por pessoas "espertas, bem-humoradas, sensíveis e capazes de reagir: elas poliram o velho espírito de negociante com as últimas novidades da Psicologia" (ADORNO, 1992, p. 18).

Ao analisar o fascismo como pano de fundo da vida cotidiana no capitalismo tardio, Adorno apresenta uma detalhada confirmação da tese

central de Marcuse sobre a relação de continuidade entre liberalismo e totalitarismo. Para este, embora no contexto da economia liberal tenham florescido potenciais de individualidade derivados das demandas de liberdade dos agentes econômicos no mercado, o próprio liberalismo já continha os elementos que posteriormente, sob o capitalismo monopolista, levariam à decadência da autonomia individual: "no racionalismo liberal já se encontram pré-formadas aquelas tendências que posteriormente, com a mudança do capitalismo industrial ao capitalismo monopolista, assumem caráter irracional" (MARCUSE, 1997, p. 57). Porém, em seu esmiuçamento crítico da vida danificada, Adorno acrescenta à análise materialista de Marcuse um elemento adicional ausente na obra deste, que corresponde a uma ampla compreensão da reificação da vida na sociedade administrada. A importância do conceito de reificação, originariamente formulado por Lukács, como fundamento das reflexões de *Minima Moralia*, foi explicitado por Lizaga:

as reflexões morais de Adorno pressupõem, portanto, o pano de fundo da teoria marxista e lukacsiana de coisificação. Somente tomando-se completamente a sério esta teoria se pode compreender em profundidade o problema que preocupa a Adorno: a impossibilidade de iniciar uma só interação que não esteja contaminada pela instrumentalização imposta pela 'forma mercadoria' sobre as relações sociais (MUÑOZ, 2011, p. 184).

O conceito de coisificação elaborado por Lukács, que remete ao âmbito da subjetividade as implicações materialistas da teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, tornou-se, portanto, o núcleo articulador das reflexões de Adorno sobre a vida danificada. Em virtude da importância central das reflexões filosófico-materialistas de Lukács para a análise de

Adorno sobre o fascismo, na segunda parte do presente trabalho, serão expostos os aspectos problemáticos da crítica de teor materialista endereçada à metafísica.

## Capítulo 4

### Educação contra o fascismo

---

No debate radiofônico intitulado *A Educação contra a barbárie*, realizado em 1968, Adorno indica a desbarbarização como questão mais urgente para a educação. Desbarbarizar significa fomentar processos formativos capazes de inverter as tendências regressivas hegemônicas no capitalismo tardio, às quais é peculiar a defasagem entre o grau de autonomia do indivíduo e o desenvolvimento técnico da civilização. À desbarbarização, todavia, impõem-se dificuldades dificilmente transponíveis, pois os potenciais formativos que poderiam fomentar a liberdade encontram-se travados por um estado generalizado de semiformação. Como resultado dessa aporia, a civilização moderna e tecnologicamente desenvolvida encontra-se tomada por impulsos destrutivos e anticivilizatórios. Em termos hegelianos, se o Espírito impulsiona a humanidade no sentido da autoconsciência e realização efetiva da liberdade, mas se o atual processo histórico impõe obstáculos sistemáticos a essa realização, é perfeitamente adequado, em termos adornianos, caracterizar o capitalismo tardio como um sistema perpassado por uma totalidade falsa que bloqueia a realização do conceito. Aos educadores impõe-se o imperativo da desbarbarização em um mundo no qual os arremedos de humanização e liberdade chocam-se com condições perpetuadoras da não-liberdade. Essa aporia fundamental desdobra-se em outras quatro contradições cuja superação dialética parece condenada a horizontes de incerteza e irresolução.

1) No tocante à educação, Adorno considera a sobrevivência do indivíduo como “núcleo impulsionador de resistência” (ADORNO,

1995b, p. 154). Porém, conforme abordamos no capítulo 1, um conceito metafísico de indivíduo, que preservasse qualidades inatas e que pudesse equipará-lo a “espírito” ou “alma”, é explicitamente descartado pelo filósofo, uma vez que o pressuposto de uma individualidade não mediada pela totalidade social é resquício ideológico destinado a camuflar a reificação. As transformações ocorridas na base material da sociedade burguesa desde o século XIX acentuam um processo de dissolução da família burguesa e da autoridade paterna cuja tendência aponta para o desenvolvimento de egos frágeis e vulneráveis, suscetíveis de identificações substitutivas com lideranças fascistas. A vulnerabilidade emocional ao fascismo torna-se uma tendência generalizada na sociedade, fomentando posturas reativas e hostis contrárias aos próprios elementos culturais que são essenciais para a realização do indivíduo como núcleo de resistência ao fascismo. O ressentimento cultural manifesta-se sob a forma de tendências subterrâneas de agressividade e irracionalismo intrínsecas a vida civilizada, dirigidas contra populações socialmente marginais ou fragilizadas. Sendo o indivíduo nada mais que uma categoria socialmente determinada, sob contextos históricos de obsolescência de seus fundamentos materiais, a autonomia individual está tão condenada à decadência quanto a autoridade paterna, seu núcleo educativo essencial.

2) Para a desbarbarização pensada por Adorno, é fundamental a indução de processos emocionais autoreflexivos que sejam capazes de dissolver a mutualidade entre estranheza e familiaridade peculiar ao *unheimlich* freudiano. Se o fascismo se alimenta pela estigmatização sistemática da diferença, entendida como estrangeiridade negativa, por meio da qual as pulsões agressivas são escoadas contra grupos imaginariamente representados como inimigos, a desbarbarização requer sobretudo consciência do sujeito sobre suas tendências emocionalmente projetivas. Porém, o imperativo de uma consciência subjetiva acerca das opiniões patológicas

e da mentalidade estereotipada que alimentam o olhar e o comportamento fascista, são impedidos pelo caráter narcisicamente gratificante proporcionado pelo pertencimento a um grupo imaginariamente superior e mais puro. Quanto mais o narcisismo pessoal é frustrado por uma sociedade baseada em metas e valores irrealizáveis, maior é a necessidade de identificação emocional com líderes capazes de resgatar a identidade frustrada com o pai primitivo. Uma consciência capaz de entregar-se a processos subjetivamente autoreflexivos que seriam capazes de imunizá-la contra as tendências fascistas, é previamente neutralizada pela própria satisfação narcísica e doentia que a torna imune às “manchas de frustração e descontentamento que estragam a imagem de seu próprio eu empírico” (ADORNO, 2015, p. 175).

3) O fascismo se caracteriza por certo tipo de moral escrava diretamente correspondente às condições materiais de uma sociedade reificada, rigidamente burocratizada e ameaçadora. Denominada como “personalidade autoritária”, esse tipo de subjetividade é inclinada a pensamentos e comportamentos irracionalistas, traduzidos pelo apego obsessivo a preconceitos de diversos tipos, dirigidos contra populações identificadas com um *out-group*. A estupidez fascista da personalidade autoritária baseia-se na disseminação de estereótipos disseminadores de traços negativos e depreciativos da diferença, associada a minorias éticas, culturais ou sociais em geral. Opor-se à personalidade autoritária exigiria o estímulo da experiência direta com integrantes dos grupos vitimados pelo preconceito, para que a estigmatização pudesse ser combatida. Porém, a própria capacidade de realização de experiências autônomas e não enviesadas é impedida pela estereotipia e pela tendência de disseminação de opiniões patológicas. Adorno se mostra cético quanto à prevenção do preconceito mediante o contato pessoal direto com as vítimas: “ainda quando são postas em contato com

membros de grupos minoritários que apresentam características completamente distantes dos estereótipos, os sujeitos preconceituosos as perceberam através do cristal da estereotipia e os julgaram adversamente, qualquer que fosse seu comportamento ou forma de ser” (ADORNO et.al.,1965, p. 579).

4) A adesão fanática que caracteriza as formações grupais fascistas pode ser adequadamente compreendida pelo comportamento mimético do *jitterbug*, termo empregado por Adorno e Simpson para descrever os fãs de bandas musicais norte-americanas nos anos 1940. O *jitterbug* caracterizava-se pela vontade declaradamente heterônoma e subjetivamente ressentida. Seu reativismo emocional era marcado simultaneamente pela admiração fervorosa pelos ídolos, mas também pelo frenesi histérico e agressivo. O principal traço emocional assumidos pelos “insetos” analisados por Adorno e Simpson, apresenta-se sob a forma da impostura emocional, traduzida pelo comportamento farsesco, porém consciente, simulador de um entusiasmo para cuja manutenção são necessárias elevadas quantidades de energia emocional. Sendo atores de seu próprio entusiasmo, os *jitterbugs*, assim como o fascista em geral, estão sempre muito próximos de uma consciência crítica acerca de seu autoengano, porém, qualquer potencial crítico é ressentido como prejuízo narcisista, exigindo doses adicionais de investimento emocional para que o embuste se mantenha. O potencial de auto-crítica é latente, mas perpetuamente adiado: ““Para ser transformado em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação num homem” (ADORNO, 1986, p. 146).

A questão fundamental que motivou a pesquisa frankfurtiana sobre o fascismo, conforme abordamos no presente trabalho, consistiu em compreender a vulnerabilidade do cidadão comum ao fascismo, considerando como seria possível que os filhos de uma sociedade liberal pudessem regredir no interior de comunidades fascistas. A pesquisa sobre a personalidade

autoritária proporcionou elementos muito importantes para responder a esta questão, pois a explicação para a contradição entre as condições gerais de secularização e tecnificação na sociedade burguesa moderna, e as demandas irracionistas das pessoas, foi associada ao estado geral de desorientação e incerteza imperantes nesta sociedade. Conforme abordamos, o tipo de liberação proporcionada em relação ao poder da natureza mediante o progresso técnico, acabou convertendo o próprio aparato técnico e social em fonte de impotência humana e de novos temores. O tipo de personalidade forjada na sociedade moderna esteve bem longe do modelo iluminista-kantiano de um homem autônomo, alçado à condição de maioria intelectual e moral. Pelo contrário, o homem moderno aproxima-se muito mais do modelo ressentido descrito por Horkheimer, em que prevalece a identificação emocional com figuras substitutivas da autoridade paterna, inclinado a aceitar o domínio do mais forte e a hostilizar aqueles que possam representar signos de estranheza ou inferioridade. A integração realizada sob condições de socialização forçada fortalece o mal-estar na civilização, agora manifestado mediante tendências subterrâneas de desintegração social, escoadas contra populações marginais ou socialmente minoritárias ou enfraquecidas.

O ressentimento socialmente acumulado é escoado mediante projeções emocionais sistematicamente segregadoras e hostilizadoras de populações que lhes são estrangeiras. Trata-se, como vimos, de uma estigmatização que é cega à ambiguidade própria ao *unheimlich*, vale dizer aquele que é estranho e familiar. Ao tipo de normalidade social engendrado sob tais condições historicamente favorecedoras da atmosfera fascista, é própria uma mentalidade ancorada em opiniões patologicamente comprometidas, mobilizadoras de uma significativa quantidade de energia emocional. Exposto a condições materiais favorecedoras da regressão psicológica no interior de aglomerados fascistas, o homem moderno parece adequar-se em

grande medida ao modelo comportamental do *jitterbug*. Em seu comportamento ressentido, permeado pelo frenesi histórico e agressivo, combinado com uma personalidade farsesca previamente imunizada contra potenciais de autorreflexão, o *jitterbug*, originalmente pensado no interior de contextos de fanatismo musical, emerge como protótipo do comportamento autoritário que caracteriza a análise adorniana sobre o fascismo.

Porém, em sua mediação social, tal comportamento heterodirigido não pode deixar de ser compreendido como ser-para-si do singular, inserido em um processo histórico permeado pela manifestação do espírito. Em sua mediação recíproca com as transformações da sociedade burguesa, a tal modelo de individualidade heterodirigida são intrínsecos potenciais de superação da heteronomia, tanto quanto ao espírito é própria uma relação de contradição com seus momentos singulares. Assim, ainda que a subjetividade seja em grande medida mediada pelo sistema social objetivo, sendo sua constituição histórica inseparável das relações materiais, o sujeito “inclui dentro de si aquilo a que ele se contrapõe” (ADORNO, 1995b, p. 196). Embora subsumido ao protótipo indigno do *jitterbug*, a condição de impostura voluntária assinala a existência de potenciais de consciência e de liberdade, encobertos por um fino um véu, e, justamente por isso, tão objetivamente verdadeiros quanto a própria heteronomia atualmente hegemônica. O conjunto de aporias que resulta da análise de Adorno sobre o fascismo e a personalidade autoritária remete a um contexto de coisificação do espírito que Adorno explicou a partir das contradições materiais da sociedade burguesa, mediante a teoria da reificação de Lukács. Ao mesmo tempo, as ressonâncias espirituais contidas nessa análise, exorbitam o aparato conceitual da dialética materialista, remetendo a uma dimensão filosófica que entendemos somente poder ser adequadamente compreendida mediante o conceito de mal metafísico. Estudar o fascismo sob essa ótica será o nosso objetivo na segunda parte desta tese acadêmica.

---

**PARTE 2**

**O MAL**

---



## Capítulo 5

### Ilusões do materialismo

---

As origens do materialismo moderno podem ser historicamente remetidas às profundas transformações ocorridas entre os quase 150 anos que separam a publicação das obras centrais de Nicolau Copérnico e Issac Newton, entre os séculos XVI e XVII. Durante esse período, convencionalmente denominado Revolução Científica, foram propagadas novas e ousadas concepções sobre o método científico, desde então exclusivamente fundamentado na experimentação e na observação empírica dos fenômenos e na autonomia da ciência em relação ao domínio da fé religiosa e da teologia. A ciência despregou-se progressivamente dos modos de pensar substancialistas e teleológicos da metafísica, adquirindo caráter autônomo e público, e baseando-se em procedimentos mecanicistas empiricamente controlados, quantificáveis e articulados com o progresso técnico. O advento da Revolução Científica sinalizou um processo de secularização que necessariamente deveria conduzir a modalidades gradativamente aperfeiçoadas de materialismo. O viés materialista pouco a pouco adquiriu hegemonia cultural, graças à substituição da concepção metafisicamente depreciativa da matéria, entendida como coisa bruta, passiva e amorfa, pela visão valorativa que a caracteriza como causa fundamental dos fenômenos físicos e espirituais. Embora Marx e Engels tenham atribuído as origens do materialismo dialético às contradições materiais intrínsecas ao desenvolvimento da industrialização e ao acirramento da luta de classes no século XIX, a formulação das teses acerca da primazia de uma dialética materialista é inseparável do processo de secularização inaugurado pela Revolução Científica. O conhecimento das determinações materiais da sociedade capitalista

e a exposição metódica das contradições entre capital e trabalho, longe de se constituírem como condição para a redenção da humanidade, devem ser compreendidos como mais um dentre os momentos paradigmáticos do desdobramento do Espírito na história. Em termos rigorosamente filosóficos, contrariando os pressupostos assumidos por Marx e Engels, é preciso por o materialismo dialético de cabeça para baixo e evidenciá-lo hegelianamente como experiência histórica do trajeto da consciência infeliz em seu desenvolvimento necessário na direção do autoconhecimento.

### **Materialismo e ontologia**

Um aspecto paradoxal do materialismo dialético reside na ambição de opor-se de maneira contundente à tradição metafísica de pensamento, mas ter ao mesmo tempo de se servir do método especulativo e teórico da filosofia para atingir seus objetivos. Para contestar a metafísica, o materialismo tem de se dobrar à impossibilidade de produzir categorias conceituais inteiramente puras e originadas dos fatores materiais cujo primado propõe instaurar. A crítica filosófica mais incisiva aos parâmetros ontológicos da metafísica não se originou do materialismo dialético, pois foi realizada pelo empirismo filosófico britânico na primeira metade do século XVIII. Baseando-se no pressuposto de que as ideias somente podem ser originadas por sensações ou percepções empíricas, David Hume apresentou o mais contundente argumento não somente contra o inatismo filosófico, mas principalmente em direção contrária ao conceito fundamental da metafísica. Para o filósofo, se as ideias derivam necessariamente das percepções, a categoria metafísica da substância, entendida como substrato ou conexão constante das percepções empíricas, converte-se em conceito cuja necessidade racional é indemonstrável. A conexão das percepções é um fato

mental produzido pelo hábito, não podendo almejar a dignidade ontológica atribuída pela metafísica. O ceticismo empirista de Hume levou às últimas consequências a crítica à metafísica, impossibilitando a própria consistência lógica de qualquer tipo de universalidade conceitual, uma vez que as percepções dizem respeito unicamente à experiência do particular, jamais do universal. O filósofo soube explicitar o alcance de seu nominalismo, expressando de maneira trágica sua condição de isolamento no cenário filosófico do século XVIII, caracterizando a si próprio como “monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo o relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo” (HUME, 2001, p. 296). No mesmo contexto histórico, é muito significativo constatar que George Berkeley baseou-se igualmente no primado das percepções para demonstrar a inconsistência lógica de qualquer reflexão filosófica fundamentada em princípios materiais. Partindo de idênticos pressupostos relacionados à primazia das percepções, Berkeley defendeu a tese da inexistência da matéria, em virtude da impossibilidade de demonstração da extensão como princípio autônomo e independente das próprias percepções. Na interpretação do filósofo, como a propriedade da extensão é sempre necessariamente acompanhada de uma percepção, disso resulta não ser possível atribuir à extensão, e por conseguinte à matéria em si mesma, uma qualidade substancial. É digno de nota que Berkeley reconhece como substância apenas o espírito divino e o espírito humano, o que lhe permite defender sua tese imaterialista. Em outras palavras, para esse filósofo empirista do século XVIII, o espírito divino e o espírito humano são fundamentos muito mais consistentes para reflexões filosóficas dedicadas à estrutura substancial do ser do que o mundo material, que para ele é apenas uma ilusão produzida pelo hábito.

O constrangimento do aparato conceitual do materialismo pela adesão necessária à lógica especulativa e teorética pode ser compreendido quando se recorda que o estatuto de “filosofia primeira” atribuído por Aristóteles à metafísica implica sua qualidade de condicionar a validade de todas as demais áreas do conhecimento. A gênese da metafísica aristotélica foi marcada pela indagação sobre o “ser-como-tal, diferente de cada ser determinado e, contudo, atribuível a qualquer um deles, de modo que pode ser tido como ‘o que é’ real no meio da diversidade dos seres determinados” (MARCUSE, 1978, p. 50). A metafísica aristotélica diferenciase do platonismo por não ter atribuído ao ser-como-tal uma realidade inteligível distinta do mundo sensível, considerando-a como processo desenvolvido no devir em que cada ser se movimenta no sentido de realizar suas potencialidades intrínsecas. Ao servir-se do aparato conceitual originalmente metafísico da ontologia para uma demarcação circunscrita ao domínio da matéria, os pensadores materialistas tiveram que se render às investigações relacionadas com o significado primário e fundamental do ser. Essa exigência, forçosamente aceita pelos defensores do primado da matéria, impôs o ônus da demonstração da existência de um percurso para atestar a estrutura substancial do ser sob termos alternativos ao mundo inteligível platônico e ao finalismo aristotélico. A empresa materialista esteve diante de um desafio impraticável, pois deveria contestar a metafísica, porém tendo de se render inexoravelmente ao método inaugurado pelos próprios pensadores metafísicos. Em outras palavras, ao enveredar pelo território da filosofia, o materialismo dialético foi obrigado a adotar os termos originalmente expostos por Aristóteles, em virtude da impossibilidade de propor um aparato conceitual inteiramente novo para pensar a estrutura do ser. Como a categoria da substância, entendida como estrutura necessária do ser, teve de ser aceita como núcleo explicativo das determinações de todas as coisas reais, o próprio método teorético contaminou a reflexão

filosófica de teor materialista. Os termos a seguir, concisamente expostos por Aristóteles, transformaram-se em uma camisa de força para a filosofia materialista:

não há dúvida que pertence à esfera de uma ciência especulativa descobrir se uma coisa é eterna, não submetida ao movimento e dissociável da matéria, não sendo, todavia, a física essa ciência, pois a ciência da natureza se ocupa de coisas submetidas ao movimento (...) Respondermos que se não há uma substância além das que são naturalmente compostas, a física será a ciência primeira; mas se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda essa substância será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o ser enquanto ser - tanto o que é quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser (ARISTÓTELES, 2001, p. 171).

Considerando a definição aristotélica, que atribui a prioridade do ser divino sobre todas as modalidades de ser sujeitas ao devir e ao movimento, a contestação da metafísica necessariamente requer demonstrar o equívoco dessa primazia em favor de determinações de natureza material. Diante da concepção metafísica de ser, os partidários do materialismo, ao reivindicarem a primazia da matéria como causa ontológica, assumiram desafios intelectuais cuja impossibilidade fica evidenciada pelo simples exame atento desse texto clássico. Em primeiro lugar, é importante repetir, o antagonista da metafísica é constringido à aceitação do território originalmente inaugurado pela própria metafísica para realizar sua contestação, o que implica a mobilização dos conceitos filosóficos de ser, substância, ontologia, etc. Em segundo lugar, embora o pensador materialista apreciasse profundamente a prerrogativa de se abster da lógica especulativa originalmente empregada pela argumentação filosófica, ele é obrigado a se

render à impossibilidade estrutural de mobilizar a demonstração experimental a favor de seu projeto, uma vez que a física, sendo a ciência da natureza que estuda o movimento, não se presta à categoria de filosofia primeira. Essa segunda dificuldade mergulha o pensador materialista em abismos lógicos embaraçosos, para cuja negligência é preciso contar sobretudo com a boa vontade e complacência intelectual do leitor.

### **O materialismo e sua inconsistência filosófica**

Partindo do pressuposto de que o materialismo dialético é tributário da Revolução Científica, que consagrou como verdadeiros somente os conhecimentos engendrados pela elaboração de hipóteses a serem confirmadas experimentalmente e traduzidas sob a forma de leis universalmente válidas, a defesa filosófica de uma ontologia material somente poderia almejar consistência teórica se seus fundamentos fossem passíveis de demonstração empírica. A inconsistência filosófica do materialismo dialético torna-se evidente quando a análise dedicada às contradições intrínsecas à troca de mercadorias na economia capitalista almeja assumir qualidades ontológicas atinentes à própria natureza essencial da realidade. Em outras palavras, o materialismo dialético, ao transgredir os limites da economia política, em que conceitos fundamentais para a compreensão do mundo contemporâneo encontram sólida demonstração empírica (como a mais-valia), e almejar dignidade ontológica, é exposto a uma séria dificuldade metodológica, pois não pode recorrer à autoridade empírica da ciência para reflexões sobre as causas necessárias do ser. A rigorosa separação entre o campo da metafísica, originalmente dedicado a problemas especulativos de natureza teórica acerca do ser enquanto tal, vale dizer, não restrito a delimitações sensíveis, e o campo da ciência moderna, que se restringe, por

motivos metodológicos, a hipóteses e problemas experimentalmente circunscritos, compromete decisivamente as pretensões materialistas de pesquisa no campo da ontologia. Evidências eloquentes dessa impossibilidade expõem-se com frequência digna de nota nos momentos em que Lukács procura desqualificar a metafísica aristotélica, remetendo a distância irreduzível entre metafísica e ciência a uma simplória questão redutível à fé religiosa:

Conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido. Mesmo depois de o desenvolvimento das ciências demolir aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana (LUKÁCS, 2013, p. 48).

A má-fé intelectual do argumento que reduz o abismo entre metafísica e ciência moderna à mera necessidade subjetiva de atribuir sentido à existência, omitindo o caráter teoreticamente irreduzível das próprias ambições materialistas, é complementada pela ilusão insustentável de não só atribuir à primeira o estatuto diminuído de “ontologia religiosa”, mas principalmente por pretender que o progresso da ciência moderna tenha resolvido definitivamente a contenda entre o mundo inteligível e o mundo sensível em favor das determinações da matéria. Na época moderna, a metafí-

sica aristotélica encontrou sua mais importante revisão por meio da filosofia de Friedrich Hegel, que contestou a filosofia primeira em suas qualidades de fixidez e imobilidade, apresentando o Absoluto como sujeito infinito que se realiza em uma relação dialética com o mundo finito. Mas é importante observar que a contestação da imobilidade do Primeiro Motor nem por isso prescindiu de uma referência fundamental e absoluta situada para além do mundo físico. Em outras palavras, Hegel contestou a imobilidade do Primeiro Motor, mas preservou o Absoluto, o motor em si mesmo, como movimento eterno: “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (HEGEL, 2002, p. 36).

Na história da filosofia, uma das mais consistentes objeções ao materialismo foi formulada de maneira concisa por Gottfried Leibniz, ao atentar para os abusos intelectuais que se comete sempre que conceitos da metafísica são empregados para a explicação de fenômenos de natureza mecanicista, ou, ao contrário, quando conceitos científicos são extrapolados para o âmbito suprafísico. A reflexão de Leibniz é suficientemente ilustrativa sobre a impossibilidade de que uma contestação filosoficamente consequente da metafísica possa ser realizada mediante fundamentos materiais. Demonstrando plena compreensão sobre a delimitação das fronteiras entre metafísica e ciência moderna, o filósofo evidencia a existência de dois tipos de saber, um baseado em formas substanciais que pesquisam a natureza ontológica do ser, e outro fundamentado nos aspectos mensuráveis dos fenômenos causais da natureza:

Já havia me aprofundado no oceano dos escolásticos, quando matemáticos e autores modernos trouxeram-me à tona novamente, enquanto ainda era muito jovem. Enfeitiçou-me o belo modo como explicavam mecanicamente a natureza e, com ra-

zão, desprezei o método daqueles que apenas faziam uso de formas substanciais ou faculdades, das quais nada aprendemos. Mas, posteriormente, tentando ir mais profundamente nos próprios princípios da mecânica, buscando explicar as leis da natureza que são conhecidas mediante experiência, percebi que a consideração da mera massa extensa é insuficiente, e que também se deve empregar a noção de força, que é perfeitamente inteligível, embora pertença à esfera da metafísica. Dei-me conta, também, de que a opinião daqueles que transformam ou rebaixam os animais a simples máquinas, embora isso pareça possível, é implausível. É, na verdade, contrária à ordem das coisas (LEIBNIZ, 2009, p. 56).

Em grande medida, a filosofia de Leibniz pode ser definida como uma grandiosa síntese entre o mecanicismo moderno e a metafísica antiga, além de propor uma rigorosa delimitação entre os dois âmbitos. O mecanicismo da ciência moderna demonstra-se como um paradigma adequado para o conhecimento da causalidade eficiente dos fenômenos relativos à extensão. A metafísica permanece válida como alicerce da racionalidade pela sua propriedade de explicar o finalismo do mundo, que não pode ser extraído dos fenômenos mecânicos. A distinção entre os dois âmbitos, bem como o primado da metafísica como alicerce do conhecimento filosófico, evidencia-se na diferença entre a causalidade eficiente, relativa ao mecanicismo, e a causalidade suficiente, que remete as explicações teleológicas para além do mundo material. O grande equívoco originado da Revolução Científica, e, podemos acrescentar, compartilhado pelos materialismos modernos, do positivismo ao marxismo, reside em buscar explicações substanciais para a origem dos fenômenos físicos exclusivamente no âmbito da extensão. Esse equívoco

invalida o materialismo como campo ontológico, pois por sua própria natureza, a pesquisa materialista deve se restringir a uma sequência infinita de causas contingentes que condenam a explicação do ser à completa impossibilidade. A renúncia obstinada a uma pesquisa de natureza substancial acerca da origem última do ser obriga o materialista a assumir o pressuposto absurdo de que a matéria possa ser causa de si mesma, proposição traidora da afinidade do materialismo com a mentalidade dogmática que ele intenta denunciar. A distinção lógica entre a causa eficiente e a causa suficiente, que ao mesmo tempo explicita a impossibilidade do materialismo se justificar no campo filosófico, é claramente apresentada por Leibniz:

Não poderíamos achar na matéria uma razão para o movimento e menos ainda para qualquer movimento em particular. E desde que qualquer movimento que se encontra na matéria no presente vem de um movimento prévio, e este também de um outro anterior, não avançaremos muito se assim procedermos interminavelmente, pois a mesma questão sempre permanecerá. Portanto, a razão suficiente, que não necessita de qualquer razão adicional, deve situar-se fora daquela série de coisas contingentes e deve encontrar-se em uma substância que é a causa das séries: deve situar-se em um Ser necessário, que traz em si a razão de sua própria existência. Do contrário, ainda continuaríamos a não possuir uma razão suficiente na qual poderíamos finalizar. E a razão final para as coisas é o que denominados Deus (LEIBNIZ, 2009, p. 48).

A delimitação precisa entre os campos concernentes à metafísica e à pesquisa experimental da matéria, realizada por Leibniz, assim como sua reiterada advertência sobre a natureza mutuamente irreduzível entre os dois campos, possibilita uma compreensão adequada dos equívocos do materialismo dialético ao extrapolar o âmbito da economia política e das mediações materiais, pressupondo que elas possam se constituir como verdadeiras determinações do ser. Na *Ideologia alemã*, há uma transição sutil, porém falaciosa, da análise da esfera da produção e circulação de mercadorias na economia, para o âmbito especificamente filosófico, e, portanto, especulativo e teórico da estrutura do ser. Em um primeiro momento, Karl Marx e Friedrich Engels criticam severamente o idealismo alemão por produzir ilusões da consciência completamente desconectadas da realidade material da sociedade alemã. Em oposição ao idealismo, justificam que os pressupostos materialistas não se constituem como arbitrariedade ou dogmas, pois seus protagonistas “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica” (MARX; ENGELS, 1999, p. 26-27). O critério empírico é realçado como âncora epistemológica que diferencia as fabulações extravagantes da análise idealista do rigorismo em relação à crítica material. Em um segundo momento, porém, a base material da sociedade deixa de ser considerada um campo de mediações influenciadoras da consciência, para se tornar uma esfera de determinação do próprio ser:

O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. (...) Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. (...) E mesmo as formações nebulosas do cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. (...) A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a ela correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. (...) Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1999, p. 36-37)

O texto citado, que figura entre os mais consagrados da teoria marxista, sintetiza o aspecto filosoficamente problemático do materialismo dialético, quando este exorbita os limites da crítica da economia política e sustenta, em termos puramente teóricos, e, portanto, empiricamente indemonstráveis, a tese da determinação material dos conteúdos da consciência. O caráter especulativo do argumento de Marx e Engels pode ser evidenciado quando se considera o papel de mediação da base material em relação à consciência no contexto das reflexões de Hegel sobre a dialética entre senhor e escravo. Na fenomenologia do Espírito, o antagonismo entre senhor e escravo representa o desdobramento das experiências humanas na história como parte do desenvolvimento da autoconsciência: “toda a vida espiritual repousa sobre essas experiências que estão hoje superadas na história humana, mas que permanecem como sua base profunda” (HYPOLITE, 1999, p. 184). O paradigma hegeliano expõe o horizonte que se abre para o escravo quando este, ameaçado pelo terror diante da morte, se submete ao senhor, aceitando a atividade laboriosa sobre o mundo. “A dialética do Senhorio e da Servidão faz, desta sorte, surgir a figura da consciência da liberdade da consciência de si como verdade da certeza que ela

tem de si mesma: uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura” (VAZ, 1981, p. 23). Mediante a ampliação dos conhecimentos e capacidades humanas, a esfera do trabalho proporciona condições potenciais para a superação da escravidão e do sofrimento, e para a realização da liberdade. Como para Hegel a realização da razão não se constitui como fato consumado, mas como tarefa histórica dos sujeitos humanos, a superação da opressão jamais pode ser automática, pois depende da capacidade dos espíritos de converterem os potenciais de liberdade em realidade histórica. Sob termos rigorosamente distintos do mecanicismo materialista de Marx e Engels, que pressupõe a relativa passividade da consciência em relação aos imperativos objetivos do trabalho, Hegel expõe os horizontes de liberdade potencialmente abertos à consciência pela superação dialética da atividade servil. Na dialética hegeliana entre senhor e escravo, a esfera material não se constitui como infraestrutura determinante dos conteúdos da consciência, pois esta permanece potencialmente autônoma em relação à base material da sociedade. Se os homens da era moderna converteram os produtos do trabalho social em valores de uso que assumem uma aparência fantasmagórica e fetichista, negligenciando as necessidades mais básicas da humanidade, atribuir à esfera material a qualidade duvidosa de determinação dos conteúdos da consciência equivale a fetichizar o próprio fetichismo da mercadoria. Ao extrapolar o âmbito da análise empírica, e expor a tese teórica e especulativa da determinação da consciência pela base material da sociedade, Marx e Engels inauguraram o ofício da prestidigitação materialista, elevando o fetichismo da mercadoria à segunda potência.

Anteriormente, à *Ideologia alemã*, os *Manuscritos econômico-filosóficos* apresentaram o pano de fundo teórico-especulativo para que a base material fosse abusivamente elevada à condição de determinação não apenas dos conteúdos da consciência, mas também da própria subjetividade,

fornecendo os subsídios intelectuais para a teoria da reificação de Lukács. Nos *Manuscritos*, Marx empreende o mais importante e consistente trabalho de crítica rigorosa dos pressupostos da economia política de sua época, que compreendia de maneira abstrata a relação entre trabalho e capital. A principal contribuição da crítica endereçada por Marx ao funcionamento da economia consiste na aplicação do conceito originalmente hegeliano de alienação para a análise das contradições materiais no capitalismo. A alienação deixa, então, de se referir unicamente à esfera da consciência com a realidade, passando a expressar a relação de estranheza do trabalhador com os produtos de seu próprio trabalho. Estes adquiriram a propriedade ideologicamente encobridora de aparecer como um poder estranho, independente e antagônico em relação ao conjunto de trabalhadores. O processo de fetichização da mercadoria, decisivamente envolvido na alienação do trabalho, foi dissecado por Marx através de uma análise empírica pormenorizada, traduzida nas conhecidas equações que descrevem a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato. O aspecto problemático em termos metodológicos da análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, reside em estender a validade da análise materialista para além dos limites empíricos em que ela se demonstra indiscutivelmente legítima, isto é, expandindo a crítica materialista para o domínio especulativo da filosofia. O fenômeno da coisificação, adequadamente comprovado no plano da alienação do trabalho, converte-se em uma tese desprovida de fundamentos empíricos quando almeja estender sua validade para o âmbito do espírito. Uma vez reduzida a dimensão espiritual a um domínio amplamente vulnerável a determinações materiais, o argumento de que a revolução nas relações entre capital e trabalho pudesse automaticamente provocar uma transformação radical no âmbito da subjetividade é exposto sem que seus fundamentos lógicos e especulativos sejam problematizados: “Portanto, *todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela alienação de

todos os sentidos, pelo sentido do *ter*. (...) A supressão da propriedade privada constitui, desse modo, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas. Mas só é esta *emancipação* porque os referidos sentidos e propriedades se tornaram *humanos*, tanto do ponto de vista subjetivo como objetivo” (MARX, 2002, p. 142). O método especulativo de pensamento, originalmente próprio à metafísica, assimilado pela dialética materialista, faz tábua rasa do inatismo espiritual, convertendo o espírito humano em instância amplamente condicionável pelos fatores materiais da sociedade. Com a sonhada superação da propriedade privada, o pensador materialista se sente autorizado a supor que “a necessidade ou o prazer perderam portanto o aspecto *egoísta* e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que a sua utilização se tornou humana” (MARX, 2002, p. 142). Embora a referência ao domínio empírico dos fatos concretos da sociedade seja o argumento mais importante empregado por Marx para legitimar sua análise materialista em relação ao idealismo hegeliano e à metafísica em geral, ao hipostasiar o espírito como simples matéria-prima moldável pelo capital, sua argumentação é privada de consistência filosófica. Negligenciando o caráter específico do ofício filosófico, o pensador materialista lança contra a filosofia acusações irrefletidas que omitem sua própria inconsistência.

### **Berkeley e a crítica do caráter substancial da matéria**

Na esfera especificamente filosófica o primado do espírito em detrimento da matéria não se constitui somente como herança metafísica dos primórdios da filosofia, no registro platônico, aristotélico e escolástico, mas igualmente foi objeto de ampla reflexão no período moderno. A esse respeito, não é desprezível que justamente a escola empirista britânica do século XVII, ao mesmo tempo em que produziu a mais contundente crítica

de natureza antimetafísica, foi também aquela que concluiu pela rigorosa impossibilidade de que a matéria, por ser incapaz de afetar os sentidos humanos, pudesse abandonar seu estatuto de objeto bruto e passivo. No âmbito da filosofia empirista, embora John Locke tenha se baseado na distinção antiga inaugurada por Demócrito entre qualidades primárias, que seriam intrinsecamente objetivas e originadas dos objetos materiais, e qualidades secundárias, subjetivas e diretamente herdadas das primeiras, Berkeley dedicou-se a uma crítica detalhada e amplamente desfavorável a uma suposta existência das qualidades primárias nos objetos materiais. Em *Três diálogos entre Hylas e Filonous*, Berkeley desenvolveu às últimas consequências o argumento fundamental da filosofia empirista, que consiste na primazia das sensações como fundamento irreduzível das ideias. O filósofo inicia discorrendo sobre a natureza subjetiva das qualidades secundárias, expondo o caráter impreciso inerente a cores, sons, sabores, ruídos, os quais se mostram variáveis de acordo com contextos e condições dos sujeitos singulares. Em um segundo momento, o filósofo contesta o caráter objetivo das próprias qualidades primárias, como extensão, solidez, peso e movimento, argumentando que basta refutar o caráter primário da extensão como atributo inerente aos corpos, para que os demais atributos sejam igualmente contestados, uma vez que são insustentáveis sem a extensão. O argumento apresentado pelo personagem berkleyano Filonous, que representa o empirismo como instância cética da filosofia, consiste em alegar a impossibilidade ontológica da concepção da extensão como ideia geral e universal, vale dizer, desconectada de qualquer corpo singular. A ideia de extensão, assim como as demais ideias gerais, somente faz sentido se estiver anexada a um objeto específico, argumento de natureza nominalista, contrário à universalidade das ideias, e demonstrador da impossibilidade de que a extensão possa ser uma categoria absoluta, um substrato qualificativo que exista primariamente na matéria em si mesma:

H. Ora, se bem que se reconheça que *grande* e *pequeno* só consistem na relação de outros corpos extensos com tais ou tais partes do nosso corpo, não sendo portanto realmente inerentes às próprias substâncias a que se reportam – nada nos obriga a pensar o mesmo por aquilo que se refere à extensão absoluta, que a algo extraído de *pequeno* e de *grande*, desta ou daquela particular figura, desta ou daquela particular grandeza. (...) F. Peço que me digais o que distingue um movimento, ou um pedaço de extensão, de qualquer outro? Não será algo sensível, como certo grau de rapidez ou de lentidão para o primeiro, ou certa grandeza ou certa figura particular para cada parte de extensão? (...) É uma máxima universalmente recebida que *tudo que existe é particular*. E nesse caso, como é que o movimento em geral ou a extensão em geral podem ter existência numa substância corpórea? (BERKELEY, 1980, p. 63-64).

A argúcia e penetração profunda da argumentação filosófica de Berkeley é altamente relevante para que se possa compreender os aspectos falaciosos do materialismo dialético, quando este extrapola o campo da crítica empírica da economia política e atribui à matéria a propriedade de determinar conteúdos da consciência e da subjetividade. O primeiro aspecto a ser considerado reside na delimitação estritamente teórica e especulativa do argumento de Berkeley quanto ao alcance do domínio da experiência humana com os objetos. O máximo que é possível dizer acerca da relação entre a consciência humana e os objetos da experiência é que aquela se relaciona unicamente com as sensações, não sendo possível à mente humana relacionar-se com substâncias materiais independentes da mente. Mesmo quando se considera o caráter subjetivo das qualidades secundárias (cor, sabor, olfato, etc.) e se busca refúgio nas qualidades primárias (extensão, peso, movimento, etc.), o filósofo assevera que estas consistem igualmente em sensações empíricas, unicamente relativas à mente, e que não podem ser atribuídas aos objetos como qualidades primárias, supostamente objetivas e inerentes à matéria. A partir da filosofia de Berkeley,

portanto, a própria empiria é reduzida ao domínio subjetivo das sensações, que são a matéria-prima fundamental mediante a qual é possível constituir o conhecimento objetivo do mundo. O nominalismo de Berkeley autoriza somente a constituição de um conhecimento objetivo derivado das sensações experimentadas pela mente, impossibilitando que a matéria possa ser considerada um substrato de qualidades primárias do próprio objeto. Em segundo lugar, é lícito concluir que, do ponto de vista rigorosamente teórico e especulativo, as inferências supostamente empíricas de Marx sobre a vulnerabilidade dos sentidos humanos aos fatores materiais da sociedade, constituem-se como uma hipótese filosófica insustentável, pelo fato de inexistir um substrato material capaz de coisificar o espírito. Em nome do empirismo a que recorre para desqualificar o idealismo, Marx e seus seguidores teriam que apresentar as provas empíricas de uma tal influência, o que é rigorosamente impossível.

É importante esclarecer que a exposição do argumento de Berkeley acerca da inconsistência da tese cartesiana sobre o caráter substancial da extensão na presente pesquisa não tem o objetivo de endossar a tese imaterialista do filósofo. O objetivo visado consiste somente em expor que, se o único conteúdo das relações dos homens com os objetos materiais e dos homens entre si, consiste nas ideias derivadas das sensações experimentadas por meio dos sentidos (visão, audição, tato, etc.), isso significa que o domínio das relações materiais deve ser entendido como domínio das relações entre espíritos humanos, mediados pelas sensações. Em outras palavras, a esfera material do trabalho influencia decisivamente o destino dos homens singulares e da civilização, porém essa influência é determinada pela qualidade da relação que os espíritos estabelecem com o produto do trabalho, não sendo uma determinação da matéria em si mesma. Em um mundo dotado de elevada produtividade material e extrema abundância de riqueza sob a forma de mercadorias e serviços, se a opressão, a fome e o sofrimento

persistem, tais padecimentos não podem ser atribuídos a supostas determinações emanadas da matéria, mas sim à qualidade das relações estabelecidas pelos espíritos humanos entre si e em sua relação com o produto de seu trabalho. A esse respeito, é altamente relevante recordar a advertência concisa e esclarecedora de Freud sobre o caráter rigorosamente secundário da alteração no regime de propriedade como condição para uma vida mais justa e pacífica. Abordando o problema sob o ponto de vista do aparato conceitual da psicanálise, a análise freudiana aproxima-se consideravelmente dos pressupostos hegelianos que valorizam a inteireza da consciência na relação com os produtos do trabalho:

Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem-disposto para com seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. Se a propriedade privada fosse abolida, possuída em comum toda a riqueza e permitida a todos a partilha de sua fruição, a má vontade e a hostilidade desapareceriam entre os homens. Como as necessidades de todos seriam satisfeitas, ninguém teria razão alguma para encarar outrem como inimigo; todos, de boa vontade, empreenderiam o trabalho que se fizesse necessário. Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável (MARX, 1974, p. 134-135).

Reconhecendo-se a validade e elevada relevância da análise de Marx sobre o funcionamento da economia política, especialmente em sua propriedade de denunciar o estado de alienação na esfera do trabalho, e, como decorrência disso, o empobrecimento e aviltamento da vida humana em diversos campos essenciais da existência, é preciso reconhecer igualmente que a persistência da miséria e do irracionalismo, sob o ponto

de vista teórico e especulativo da filosofia, deve ser atribuída a uma reificação espiritual que não é determinada pelas contradições entre capital e trabalho, mas pela pobreza ética e moral de homens que se rebaixam à transformação do espírito em coisa. Da esfera das relações materiais originam-se influências que tanto podem ampliar o domínio da liberdade e da felicidade entre os homens, caso estejam teleologicamente afinadas com o progresso do Espírito, como podem disseminar a barbárie e a opressão. Se a esfera da atividade material manifesta-se empiricamente como uma autêntica maldição que parece determinar inteiramente os aspectos qualitativos da vida humana, disseminando opressão e sofrimentos físicos e emocionais dos mais diversos, isso se deve sobretudo à passividade dos espíritos humanos que se contentam em transformar a realidade em uma aparência fantasmagórica e fetichista, omitindo-se à realização dos potenciais de liberdade do Espírito na presente época.

### **Lukács e a ontologia do ser social**

Ao pretender derivar, da análise realizada por Marx e Engels, os fundamentos de uma crítica à metafísica, o pensamento de Lukács distorce o conceito filosófico de ontologia, que em seu sentido original e aristotélico apresenta-se como estudo das determinações necessárias do ser, correspondendo à prioridade do ser divino em relação a todas as outras formas de existência. A ontologia esteve originalmente entrelaçada com a teologia, pois pressupõe uma hierarquia dos saberes relacionada com a excelência ou perfeição de seus respectivos objetos, quando confrontados com a perfeição divina. A ontologia corresponde ao estudo da substância, isto é, das determinações do ser enquanto ser e não de suas manifestações acidentais, no duplo âmbito do espírito e da extensão. No sentido originalmente aristotélico, a ontologia, portanto, é inseparável de horizontes finalistas, que

pressupõem o ordenamento inteligente de todas as coisas com vistas ao atingimento da perfeição do Primeiro Motor Imóvel. A verdadeira causa de todas as coisas, e de todo devir existente, é a imitação do ser divino, o que implica, portanto, que a realidade não é determinada por meros eventos casuais, mas pelo finalismo intrínseco ao ser. A versão materialista proposta pelo pensador húngaro simplifica e reduz o conceito aristotélico de ontologia ao circunscrevê-lo exclusivamente à esfera do trabalho e, em consequência, ao âmbito da extensão e da materialidade. Para Lukács, todas as determinações do ser originam-se do trabalho, entendido como ação orientada pela transformação de objetos naturais em valores de uso, em detrimento do finalismo metafísico. Baseando-se no significado atribuído por Marx, que nega a existência de qualquer teleologia extrínseca à práxis, Lukács propõe que “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51). Isso significa que o finalismo, categoria filosófica originalmente relacionada com a imitação da perfeição divina pelos seres, passa a corresponder a um ato consciente mediado pela base material da sociedade, em outras palavras, a um “pôr” teleológico. A esfera do finalismo é então rebaixada ao arbítrio e ao engenho humano.

Após redefinir o significado do conceito filosófico de ontologia, restringindo-o às determinações materiais do ser, Lukács se empenha em explicar o próprio dualismo entre mundo espiritual e mundo material não como pressuposto ontológico essencial para o pensamento filosófico, mas como concepção abstrata em si mesma, exclusivamente derivada das contradições materiais intrínsecas à esfera do trabalho. A concepção hegeliana do desenvolvimento da história da filosofia como processo necessário do espírito rumo à autoconsciência, seria, nos termos de tal análise materialista, um conjunto de visões desorientadoras que buscaram resolver, no

plano lógico-gnosiológico, problemas filosóficos que somente podem ser corretamente propostos mediante uma compreensão ontológica relativa aos imperativos do trabalho. Decorrente desse autoengano filosófico, a formulação de um sustentáculo espiritual autônomo e autárquico, identificado como “alma” faria parte de um conjunto de dogmas teológico-transcendentes ideologicamente comprometidos com o fetichismo da dualidade entre pensamento e extensão. Assumindo uma posição antagônica frente a tal dualismo, Lukács propõe uma compreensão da consciência humana desdobrada em duas dimensões fundamentais. Em primeiro lugar, contra todo finalismo transcendente, ela é concebida como portadora exclusiva dos “pores teleológicos da práxis” (LUKÁCS, 2013, p. 13). Em segundo lugar, embora dotada de relativa autonomia que impede sua caracterização como mero epifenômeno biológico, a consciência permanece “indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológico do seu corpo” (LUKÁCS, 2013, p. 130). A origem e a finitude da consciência são considerados por ele fatos objetivamente ontológicos, indissolúveis do desenvolvimento biológico do organismo humano, perspectiva que não dá margem a especulações teológicas acerca da imortalidade da alma.

O primado materialista adotado por Lukács na análise da sociedade é acompanhado de um ponto de vista monista sobre a relação entre cérebro e consciência. O argumento apresentado para defender essa posição baseia-se na tese fisicalista desenvolvida no campo investigativo da biologia: “evidentemente, o desenvolvimento da ciência biológica fornece sempre argumentos novos e melhores a favor da inseparabilidade entre consciência e ser, a favor da impossibilidade da existência da ‘*alma*’ como substância autônoma” (LUKÁCS, 2013, p. 133). Ao manifestar uma confiança irrestrita na viabilidade científica de uma demonstração empírica do monismo entre cérebro e consciência, o pensador húngaro expõe uma confiança ingênua

que se mostraria injustificada pelo próprio progresso das pesquisas neurocientíficas a partir dos anos 1990. Em sentido antagônico às esperanças por “argumentos novos e melhores” em favor do monismo, as técnicas de imageamento do cérebro desde então aplicadas na pesquisa da correlação entre atividades neurais e processos cognitivos, demonstraram-se um fracasso no tocante à comprovação experimental do fisicalismo. A grande dificuldade para se demonstrar uma relação de causalidade mecânica entre o metabolismo cerebral e as experiências subjetivas reside no fato de a introspecção não fornecer acesso diretor às conexões físicas entre os neurônios (TEIXEIRA, 2012, p. 19). O entusiasmo científico expressivamente notável desde o aparecimento das técnicas de escaneamento da atividade cerebral tem sido acompanhado até o presente momento pela existência de um hiato explicativo entre mente e cérebro, altamente sugeridor não somente da irredutibilidade dos processos mentais às conexões neuronais, como também da própria incomensurabilidade do cérebro (TEIXEIRA, 2012, p. 20;59).

O caráter irredutível das categorias conceituais metafísicas para o conhecimento ontológico do ser explicita os obstáculos que se colocam para o materialismo sempre que se pretende derivar dos aspectos materiais, sejam eles relativos ao positivismo científico ou ao marxismo, os fundamentos substanciais da realidade. Não é somente no que se refere às contradições materiais da sociedade ou quanto às limitações do fisicalismo no campo da neurociência que se coloca a fragilidade das hipóteses materialistas para explicar os fundamentos do ser. Mesmo no âmbito das explicações de natureza químico-biológica para a origem da vida, embora os cientistas naturais tenham orgulho de seus modelos reducionistas graças aos quais é possível compreender o desenvolvimento dos seres vivos através das interações físico-químicas entre moléculas, e por meio das metáforas com-

putacionais baseadas na síntese do DNA, é forçoso reconhecer a insuficiência do código genético para explicar o processo de desenvolvimento dos seres vivos. As informações genéticas em si mesmas, embora coadunadas com a causalidade mecânica são completamente insuficientes como fundamento explicativo da precisão milimétrica que preside o desenvolvimento embrionário das espécies, pois seria necessário explicar como tais processos se desenvolvem de maneira exata e rigorosamente planejada. Essa insuficiência do materialismo como paradigma explicativo dos fundamentos dos fenômenos vitais é apropriadamente superada no sistema filosófico de Hegel, em que a natureza é compreendida como exteriorização da Ideia, e, portanto, é entendida como parte da vida do Espírito. Sob essa perspectiva mais ampla os diversos tipos de materialismo devem ser entendidos em seu caráter especulativo, como conjuntos de postulados, vale dizer, como proposições empiricamente indemonstráveis e portanto incapacitadas para valer como fundamento filosófico da natureza do ser. A consideração desse princípio simples, inspirado na economia de meios proposta na *navalha de Ockham* seria suficiente para poupar a muitos pensadores o esforço de demonstrar o materialismo por meio de argumentos materialistas.

### **Materialismo, reificação e vida danificada**

A inconsistência filosófica do materialismo é abordada no presente trabalho com o objetivo primordial de problematizar a teoria da reificação de Lukács, em virtude de seu papel central na análise de Adorno sobre o fascismo e a vida danificada. A tese do pensador húngaro sobre o condicionamento da subjetividade e da experiência dos homens entre si pelo aparato material é amplamente apropriada por Adorno em sua análise da vida danificada. Na Dedicatória de *Minima Moralia*, endereçada a Horkheimer, a dissolução do sujeito e o processo de danificação da subjetividade são

explicitamente atribuídos às mediações materiais: "quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência até o mais recôndito dela" (ADORNO, 1992, p. 7). Na *Dialética do esclarecimento*, ao analisar o processo de manipulação das massas, Adorno e Horkheimer caracterizaram a coisificação como confisco previamente realizado pela indústria cultural, da própria capacidade do indivíduo em realizar internamente a correspondência entre intuições sensíveis e categorias lógicas do entendimento, processo originalmente denominado por Kant como "esquematismo":

a função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. Ela executa o esquematismo como primeiro serviço a seus clientes. (...) Tudo vem da consciência, em Malebranche e Berkeley da consciência de Deus; na arte para as massas, da consciência terrena das equipes de produção (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 117).

Ainda na *Dialética do esclarecimento*, a coisificação é retratada em suas implicações psicanalíticas, pela formulação da tese sobre a obsolescência da tópica freudiana que postula o ego como entidade mediadora dos conflitos entre id e superego. No capitalismo tardio, a individualidade autônoma, tornada um empecilho para o bom andamento da reprodução do capital, é anulada por uma administração diretamente exercida pelo aparato econômico sobre as pulsões do sujeito: "os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões"

(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 189). É no âmbito do aparato conceitual freudiano que Adorno leva às últimas consequências o alcance das mediações materiais sobre a intimidade subjetiva, em outras palavras, o alcance da coisificação, tal como postulada por Lukács: "para as pessoas, na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 190).

A leitura de duas obras seminais de Adorno, *Minima Moralia* e *Dialética do esclarecimento*, explicita a importância nuclear da teoria da reificação de Lukács na análise da vida danificada e da anulação da individualidade no capitalismo tardio. A concepção do indivíduo como subjetividade singular dotada de autonomia no capitalismo tardio, para Adorno, é aparência social encobridora da determinação coletiva de todas as formas e conteúdos da consciência. As reações subjetivas, "há muito tempo, não passam de produtos secundários dessa universalidade que celebra habilmente os homens, a fim de poder se dissimular melhor por trás deles e melhor retê-los em andadeiras" (ADORNO, 2009, p. 261). Por outro lado, em uma posição rigorosamente antagônica ao materialismo de Adorno, quando se considera o conjunto da história da filosofia ocidental, é possível atestar que uma interpretação da realidade humana que concede primazia à matéria em detrimento do espírito é fenômeno historicamente muito recente, propagado desde o contexto da Revolução Científica dos séculos XVI e XVII. Em contraste com a valorização do materialismo, na história da filosofia, a substância extensa cartesiana ocupou um lugar predominantemente secundário, que será aqui muito brevemente recapitulado em seus aspectos mais relevantes. A partir da recuperação das referências metafísicas, será possível compreender com maior clareza os aspectos problemáticos do materialismo de Adorno em relação à concepção de sujeito.

## Capítulo 6

### A esfera metafísica

---

Contrariamente ao materialismo, desde Platão, a história da filosofia foi marcada pela primazia do espírito sobre a matéria. Na acepção platônica, a supremacia do mundo inteligível das formas e ideias absolutas em relação ao mundo sensível dos corpos teve como principal justificativa a insuficiência das causas mecânicas e físicas como explicação para as questões filosóficas mais fundamentais. Da impossibilidade de explicação dos fenômenos do mundo sensível unicamente mediante o apelo a causas mecânicas, originou-se a atribuição de tais causas à esfera suprasensível, posteriormente batizada por Aristóteles como metafísica. O filósofo estagirita, embora tenha criticado os fundamentos do esquema platônico, principalmente mediante a destituição do mundo inteligível como núcleo explicativo do ser, manteve a matéria em uma esfera secundária e dependente de qualidades inteiramente extrínsecas a ela. Sua teoria das quatro causas subordina a matéria ao finalismo divino, considerando-a portadora de potências a serem atualizadas, e tornando-a dependente do movimento imitativo da perfeição do Primeiro Motor Imóvel. Posteriormente, Santo Agostinho inaugurou o trajeto subjetivista que se tornaria decisivo para a filosofia moderna, apresentando a certeza da existência e potencialidade intrínseca da alma como premissa indubitável e rigorosamente superior à própria certeza da existência do mundo material. O argumento agostiniano seria posteriormente retomado por Descartes, cujo dualismo entre substância pensante e substância extensa, tornou-se a mais importante re-

ferência filosófica acerca da relação entre mente e mundo material. A filosofia cartesiana não somente considerou, mediante uma cadeia argumentativa análoga à de Agostinho, a alma humana como realidade mais clara e distinta, e portanto superior à esfera sensível dos corpos físicos, como também, ao reduzir a matéria unicamente à qualidade da extensão, determinou a existência "de uma realidade global dividida em duas vertentes claramente distintas e irreduzíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias" (REALE; ANTISERI, 1990, p. 377).

No mundo moderno, Leibniz encarregou-se de delimitar com clareza a heterogeneidade entre conhecimentos metafísicos e conhecimentos científicos modernos. Diante do prestígio do mecanicismo oriundo da Revolução Científica, Leibniz retomou a segunda navegação platônica para demonstrar a insuficiência ontológica do paradigma materialista. O mecanicismo jamais poderia explicar as verdadeiras causas dos fenômenos sensíveis, pois estas são de natureza não-sensível, e portanto, radicadas na esfera do finalismo metafísico. Por outro lado, análoga advertência foi dirigida pelo filósofo às pretensões dos pensadores metafísicos de desprezar as explicações mecanicistas em favor de hipóteses ontológicas. Para Leibniz, a mesma inadequação que compromete a ciência quando esta despreza o finalismo metafísico, igualmente compromete a filosofia quando esta se intromete na explicação dos fenômenos físicos. O filósofo reconhece a relevância das teorias mecanicistas modernas para a formulação de conhecimentos válidos sobre o mundo material, porém ressalta sua completa inadequação para explicar os acontecimentos do espírito e o finalismo do mundo. Assim como no passado os filósofos metafísicos incorreram em enganos sucessivos ao tentar compreender os fenômenos mecânicos por

meio de explicações substancialistas, da mesma forma, os cientistas modernos falham quando reduzem os fenômenos espirituais à causalidade mecânica:

Estou de acordo em que a consideração destas formas [substanciais] de nada serve no pormenor da física, e não deve empregar-se na explicação dos fenômenos em particular. Foi nisto que erraram os nossos escolásticos. (...) Mas este mau uso das formas não nos deve levar a rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que, sem ele, não se poderiam conhecer bem os primeiros princípios, nem elevar suficientemente o espírito ao conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravilhas de Deus; (...) de igual modo um físico pode dar razão das experiências mais simples (...) sem precisar de considerações gerais que são de uma outra esfera; e se para isso empregar o concurso de Deus ou alguma alma, *arché* ou outra coisa dessa natureza, é tão extravagante como aquele que, numa deliberação prática importante, quisesse entrar em grandes raciocínios sobre a natureza do destino e da nossa liberdade (LEIBNIZ, 2004, p. 28).

Idêntica incomensurabilidade e irreduzibilidade entre espírito e matéria é subjacente à explicação dada pelo filósofo acerca da diferença entre coisas espirituais e coisas materiais desde o âmbito de sua natureza ontológica, sob uma análise teológica:

Em comparação com estas [formas materiais], os Espíritos e as Almas racionais são como pequenos deuses, feitos à imagem de Deus e que possuem dentro de si um raio de luz divina. É por isso que Deus governa os Espíritos como um príncipe governa seus súditos ou como um pai cuida de suas crianças; enquanto Ele se ocupa de outras substâncias como um engenheiro manipula seus engenhos. Assim, os Espíritos têm leis especiais que os elevam acima das operações mecânicas do reino da matéria (LEIBNIZ, 2009, p. 58).

A relação de independência entre a esfera material e a esfera espiritual encontrou equivalência na história da filosofia ocidental no dualismo kantiano entre razão pura e razão prática. No âmbito da razão pura, o filósofo de Königsberg circunscreveu como limites para o conhecimento intelectual dos objetos materiais o domínio da experiência fenomênica. Por outro lado, no âmbito da razão prática, a possibilidade de ir além dos limites fenomênicos torna-se legítima, uma vez que a determinação da vontade mediante a lei moral não pode ser condicionada pelo domínio empírico, e, portanto, exige acesso à realidade numênica, que é interdita à razão pura. A incondicionalidade do imperativo categórico como lei universalmente válida para todos os seres humanos deriva, assim, de sua completa independência das condições acidentais e relativas a contextos históricos e sociais específicos. A razão prática kantiana, ao postular o dever moral como princípio rigorosamente autônomo frente a condicionamentos empíricos, pressupõe, em consequência, idêntica independência do espírito em relação à base material de uma dada sociedade. Em sua *Metafísica dos costumes*, a virtude de caráter, considerada como qualidade em constante progresso, embora objetivamente inatingível em sua máxima potência, é definida a partir do fundamento da liberdade do espírito: "visto que a virtude está baseada na liberdade interior, encerra um comando positivo dirigido a um ser humano, a saber, submeter todas as suas capacidades e inclinações ao controle (de sua razão) e assim dominar a si mesmo" (KANT, 2010, p. 171).

### **Espírito e autoconsciência**

A autonomia do espírito frente à realidade material foi levada às últimas consequências no idealismo hegeliano. Na *Fenomenologia do espí-*

*rito*, a concepção da consciência como instância capaz de autoconhecimento é elevada à condição de autoconsciência absoluta, ou Espírito. Na obra *Razão e revolução*, Herbert Marcuse descreve com clareza o percurso hegeliano de desenvolvimento dos potenciais da consciência rumo ao estágio maior da autoconsciência, pela análise da dialética entre senhor e escravo. O encontro entre dois homens que aparentemente se empenham em uma luta de vida ou morte pelo poder, é abordado por Hegel como necessidade mútua de identidade por meio do reconhecimento pelo outro. Segundo Marcuse, "Hegel desenvolveu a relação entre a condição de senhor e a de escravo como uma relação em que cada um dos termos reconhece que tem sua essência no outro, e que só atinge sua verdade pelo outro" (MARCUSE, 1978, p. 118). A necessidade de realização de uma autoconsciência por meio de um reconhecimento que somente pode se tornar possível por meio de outra consciência, é entretanto obstruída por um estado de alienação mediado pelo trabalho. Com efeito, o reconhecimento desejado pelo senhor somente poderia ser proporcionado por um outro senhor, e não por um simples escravo. Na relação dialética entre senhor e escravo, aquele "vem a perceber que não é ser-por-si, independente, mas depende essencialmente de outro ser, da ação de quem trabalha para ele" (MARCUSE, 1978, p. 117). Na obra de Hegel, a esfera objetiva é instância intermediária entre duas consciências contraditórias: "a relação entre senhor e escravo não é eterna nem natural, mas enraizada em um modo definido de trabalho, e na relação do homem ao produto de seu trabalho" (MARCUSE, 1978, p. 116).

A mediação entre as duas consciências potencialmente pode proporcionar ao escravo a superação da angústia experimentada pela perspectiva da morte na luta com o senhor. Além disso, embora o imperativo do trabalho imposto pela condição de escravidão, em princípio pareça significar, de um lado, sujeição do escravo à matéria-prima da natureza, e, de

outro lado, liberdade fruitiva para o senhor, ocorre efetivamente algo bem diferente dessa situação. Pois o trabalho constitui-se como esfera formativa que proporciona ao escravo uma condição potencial de autonomia, ao passo que o senhor constitui apenas uma consciência dependente do reconhecimento por um simples escravo e não por um outro senhor: “no trabalho, ele transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, ao se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo” (KOJÉVE, 2002, p. 26). A sujeição escrava significa a condição para todo progresso humano, social e histórico, desde que o escravo assuma sua tarefa histórica de se suprimir como escravo e se fazer reconhecer como homem pelo senhor. Embora a interpretação materialista de Alexandre Kojève tenha consagrado a negação revolucionária como momento essencial da luta do escravo pela liberdade, é forçoso reconhecer que o texto hegeliano não apresenta elementos suficientes para que dele se extraia esse tipo de conclusão. A dialética entre senhor e escravo é sobretudo uma etapa histórica e filosófica no itinerário da consciência infeliz rumo ao estágio da consciência de si. Sendo o tema fundamental da *Fenomenologia do espírito*, a consciência infeliz compreende-se a si mesma como consciência duplicada, imagem eloquente para que se compreenda o dilema da consciência do escravo: “ora se eleva acima da contingência da vida e aceita a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa até o ser determinado, vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí” (HYPPOLITE, 1999, p. 209). Assim, de maneira mais condizente com o idealismo hegeliano, em vez de se concluir precipitadamente pela suposta primazia do materialismo, é relevante filosoficamente compreender a educação da consciência servil como momento de elevação da singularidade à universalidade: “o reconhecimento recíproco dos eus é um momento da verdade, assim como é um momento de todas as virtudes” (HYPPOLITE, 1999, p. 234). O trabalho é esfera em que o eu se aliena

somente para conquistar a universalidade da razão, e esta “aparece, portanto, como o primeiro resultado da mediação exercida pelas consciências de si umas sobre as outras, mediação que constitui a universalidade da consciência de si” (HYPPOLITE, 1999, p. 235). A dialética entre senhor e escravo é uma longa sucessão de oposições históricas que não podem ser reduzidas pura e simplesmente ao momento material de antagonismo entre classes sociais, pois seu *locus* essencial reside na exigência do reconhecimento universal que habita a razão: “a originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento ou do advento histórico de uma sociedade pensada sobre o livre consenso – na qual tenha lugar a efetiva supressão da relação Senhor-Escravo – como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental” (Vaz, 1981, p. 25). O trabalho de forma alguma é instância determinante do processo de desenvolvimento da autoconsciência, pois escravo e senhor mantêm-se em uma condição potencial de autonomia frente à base material. Para Hegel, é a consciência e não o trabalho que constitui a substância do mundo: “o sujeito que realmente pensa, compreende o mundo como 'seu' mundo. Neste, as coisas só atingem sua verdadeira forma como objetos 'compreendidos', isto é, como parte essencial do desenvolvimento de uma autoconsciência livre. A totalidade dos objetos que compõe o mundo humano tem de ser libertada da sua 'oposição' à consciência, e os objetos devem ser tomados de tal maneira que venham a fazer parte do desenvolvimento da consciência” (MARCUSE, 1978, p. 118).

Além de descrever a dialética entre senhor e escravo como processo contraditório entre duas consciências que lutam por reconhecimento, Marcuse assinala a clara compreensão de Hegel acerca das relações contraditórias desenvolvidas na sociedade capitalista a partir da esfera material.

De maneira inclusive apaixonada, a análise de Hegel antecipa os contornos centrais da análise de Marx sobre a luta de classes:

A riqueza... torna-se um poder predominante.(...) O lucro desenvolve-se em um sistema multiforme que se ramifica por setores nos quais o pequeno negócio não pode lucrar. A máxima atratividade do trabalho penetra nos tipos de trabalho mais individuais, e segue ampliando sua esfera. Esta desigualdade entre riqueza e pobreza, esta indigência e necessidade, tem como resultado a desintegração completa da vontade, a rebelião interna e o ódio (Hegel apud MARCUSE, 1978, p. 85-86).

Embora tenha reconhecido as contradições materiais da sociedade burguesa, Hegel ressaltou que as relações de troca, mediadas pelo contrato, pelo mercado e pela autoridade do Estado, ainda assim seriam preferíveis e dotadas de superioridade em relação à apropriação bruta da riqueza pelos mais fortes, tão comum em estágios históricos anteriores. Mesmo reconhecendo a importância da esfera do trabalho como mediadora da relação entre os homens, Hegel não atribuiu às relações materiais o lugar determinante que iria caracterizar a posterioridade da crítica da economia política.

### **Do fetichismo da mercadoria à reificação**

Posteriormente, como se sabe, a dialética materialista de Marx se encarregaria de inverter as categorias filosóficas hegelianas, substituindo o Espírito pela luta de classes e afirmando a primazia das contradições materiais como núcleo de explicação da realidade histórica e social. É importante assinalar a esse respeito que a extensa e detalhada análise sobre o fetichismo da mercadoria e sua relação com o trabalho abstrato em nada contradizem o sistema filosófico de Hegel, que, é preciso repetir, reconheceu a existência de contradições entre capital e trabalho. Nesse sentido, é

importante assinalar que o ponto de efetiva ruptura do materialismo dialético com o idealismo hegeliano não consistiu em apresentar as equações da mais-valia e da hegemonia do valor de troca, mas em postular a primazia teórica da esfera do trabalho sobre a autonomia da consciência. A grande inovação teórica do materialismo dialético consistiu em desenvolver da forma mais drástica as consequências do fetichismo da mercadoria, elevando as contradições materiais ao papel de elementos mediadores decisivos das relações entre as consciências humanas.

Conforme o capítulo anterior, a teoria da ideologia proposta por Marx e Engels carece de precisão conceitual no que se refere ao alcance das mediações materiais como elementos deformadores da consciência. O “intercâmbio espiritual” diretamente emanado do “comportamento material” é identificado com a linguagem da superestrutura jurídica, moral, religiosa e filosófica, porém sem que se esclareça se tal linguagem se esgota no plano da cognição intelectual ou se ela determina igualmente a dimensão espiritual e privada das paixões. Em outras palavras, a perda de autonomia é claramente referida ao âmbito intelectual das representações sistematicamente distorcidas pela ideologia, ficando apenas sugerida a possível interferência da vida material no âmbito da subjetividade. Seria apenas com a publicação de *História e consciência de classe* por Lukács que a interferência da base material seria explicitamente estendida à esfera da subjetividade, que se tornaria estranha e coisificada aos próprios homens. Integrando a teoria do fetichismo da mercadoria com as reflexões de Max Weber acerca do processo de racionalização na modernidade, Lukács estendeu o fenômeno objetivo da coisificação ao conjunto da personalidade, de tal maneira que o homem se tornou não apenas um átomo social ideologicamente submetido, mas também simples espectador impotente dos acontecimentos de sua própria vida: “até as suas propriedades psicológicas são separadas do

conjunto de sua personalidade e objetivadas em relação a esta, para poderem ser integradas em sistemas racionais especiais e reduzidas ao conceito calculador” (LUKÁCS, 1989, p. 102).

Dessa forma, se na teoria materialista original as relações mercantis determinam o conjunto das atividades humanas, impedindo que os homens compreendam intelectualmente as mediações materiais que regem a constituição da vida social e econômica, na teoria de Lukacs, a mercadoria é convertida em "categoria universal do ser social total" (LUKÁCS, 1989, p. 100). Nessa nova acepção, o valor de troca não é apenas uma mediação material que obstrui a inteligibilidade da consciência sobre o mundo, tal como Marx definiu a atividade de encobrimento das contradições materiais pela ideologia, mas passa a ser agente mediador da própria subjetividade: "a personalidade se torna espectador impotente de tudo o que acontece à sua própria existência, parcela isolada e integrada num sistema estranho" (LUKÁCS, 1989, p. 100). Em termos frankfurtianos, a racionalidade instrumental atinge o homem em sua dimensão psíquica de forma profunda, subtraindo-lhe quaisquer qualidades que pudessem ser consideradas originalmente inatas ao espírito: "Subjetivamente, a atividade do homem - numa economia mercantil realizada - objetiva-se em relação a ele, torna-se numa mercadoria regida pela objetividade das leis sociais naturais estranhas aos homens e deve efetuar os seus movimentos tão independentemente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades, que se tornou coisa mercantil" (LUKÁCS, 1989, p. 101).

Conforme abordamos, em sua apresentação da dialética entre senhor e escravo, Hegel reconheceu o papel mediador da esfera do trabalho na luta entre as duas consciências, mas nem por isso deixou de preservar a primazia destas frente às relações materiais. Por outro lado, na formulação de seu conceito de ideologia, Marx e Engels autorizaram tacitamente os diversos tipos de interpretação que viriam a consagrar as relações materiais

como base explicativa e condicionadora das produções do espírito. Dentre tais postulados, a teoria da reificação de Lukács destaca-se como aquela que levou às últimas consequências o mecanicismo originalmente presente na teoria de Marx e Engels para a relação entre espírito e matéria. Embora a teoria do fetichismo da mercadoria contenha uma descrição detalhada das mediações que conduzem ao encobrimento do trabalho humano como fundamento do capital, a extensão dessa teoria como protótipo da subjetividade carece de consistência filosófica.

Não se pode desprezar a hegemonia do valor de troca no âmbito das relações entre os homens na sociedade capitalista, nem tampouco desconsiderar o lugar simbólico e afetivo da mercadoria como objeto de desejo e como símbolo de prestígio social. Não se trata, portanto, de desqualificar a teoria do fetichismo e a análise pormenorizada do funcionamento do capital, que são conhecimentos essenciais para a compreensão da modernidade. O que está em questão no presente trabalho é o postulado de uma relação de determinação das coisas materiais em relação ao espírito. Se a sociedade burguesa, desde suas origens, ostenta uma indiscutível degradação nas relações entre os homens, notadamente pela mediação dos bens materiais, esse fenômeno pode ser explicado a partir das relações de frieza e animosidade próprias aos homens desde que o mundo é mundo. Para demonstrar a impropriedade da tese de Lukács sobre a reificação, vale a pena nos remetermos uma vez mais, embora muito brevemente, à teoria moral de Kant, e também às reflexões filosóficas de Freud, para indagar se os conteúdos originais de ambas teorias autorizariam uma influência a tal ponto invasiva das determinações materiais sobre a consciência e a subjetividade.

Mesmo considerando a heterogeneidade em termos conceituais e metodológicos entre o pensamento kantiano e freudiano, não se pode des-

prezar o caráter de independência da consciência em relação ao campo material da sociedade em ambas as teorias. No âmbito do idealismo kantiano, no plano intelectual e no plano moral, a perspectiva de autonomia do sujeito coloca-se acima de possíveis influências de natureza material. Segundo Kant, os obstáculos para o conhecimento do mundo pela razão intelectual referem-se ao uso adequado das categorias lógicas da sensibilidade e do entendimento, que devem restringir-se ao campo fenomênico. No âmbito da moral, os impeditivos da autonomia consistem nos vícios e demais estorvos emocionais que impossibilitam ao indivíduo um comportamento reto. Tanto no âmbito intelectual, quanto no âmbito moral, a centralidade do sujeito é um pressuposto solidamente estabelecido pelo idealismo kantiano, tornando inválidas possíveis hipóteses defensoras do materialismo.

Sob o ponto de vista da reflexão freudiana, as mediações materiais apresentam um alcance bastante restrito como elementos influenciadores das atividades mentais. A limitação das relações materiais em relação aos processos subjetivos é suficientemente evidenciada quando Freud discorre sobre a consistência emocional da utopia comunista. Em *Mal-estar na civilização*, ao considerar a eliminação da propriedade privada como fundamento da utopia comunista, Freud assevera que sua simples abolição como condição para uma humanidade solidária e pacífica baseia-se em premissas psicológicas insustentáveis, uma vez que "a agressividade não foi criada pela propriedade" (FREUD, 1974, p. 135). A primazia das pulsões sobre as relações materiais é um pressuposto irredutível no âmbito do pensamento freudiano: "se eliminarmos os direitos pessoais sobre a riqueza material, ainda permanecem, no campo dos relacionamentos sexuais, prerrogativas fadadas a se tornarem a fonte da mais intensa antipatia e da mais violenta hostilidade entre os homens" (FREUD, 1974, p. 135).

Dessa forma, a não ser que uma suposta contaminação prévia do pensamento de Kant e de Freud pelas determinações materiais da sociedade

burguesa seja dogmaticamente mobilizada para desqualificar a primazia da consciência no pensamento de ambos, a teoria da reificação fica exposta a obstáculos conceituais muito significativos.

### **Da teoria da reificação às paixões da alma**

Vale a pena citar uma vez mais a Dedicatória de *Minima Moralia*, em que Adorno expõe incisivamente sua convicção sobre a primazia das relações materiais na relação com os demais domínios da vida: "Quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração da vida alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela" (ADORNO, 1992, p. 7) Em seu texto sobre o trabalho científico em terras americanas, idêntica determinação material é enunciada com a mesma clareza: "por certo que, ao contrário de certa ortodoxia economicista, não nos tornamos ariscos em relação à psicologia, mas sim lhe outorgamos em nosso projeto o valor que lhe correspondia como um momento de explicação. Mas nunca duvidamos da primazia dos fatores objetivos sobre os psicológicos" (ADORNO, 1995a, p. 160). Em ambas formulações, Adorno se expressa muito mais como pensador marxista afinado com o alcance das determinações materiais da sociedade em relação à esfera subjetiva, do que como um filósofo capaz de ponderar a primazia da infraestrutura à luz de conteúdos autônomos do espírito. Em *Elementos de antisemitismo*, Adorno e Horkheimer reduziram a pó não somente qualquer resquício de autonomia individual no sentido kantiano do termo, como também a própria existência de um ego independente capaz de administrar seus conflitos internos: "na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através de inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida

mais racionalmente pela própria sociedade" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 189). Para uma compreensão mais detalhada das implicações dessa depreciação da independência do espírito por Adorno, é importante uma breve consideração sobre o conceito filosófico de alma.

Um dos textos mais emblemáticos e repletos de repercussões filosóficas e educacionais da filosofia ocidental é a parte VII da *República* de Platão, que expõe a alegoria da caverna. Conforme interpretações consagradas no campo filosófico, trata-se de um escrito composto de múltiplos significados, desde uma didática divisão da realidade entre o mundo inteligível e o mundo sensível, até sua dimensão política, relacionada ao perfil do governante filósofo, virtuoso e amante da sabedoria. Segundo Werner Jaeger, o ponto de maior alcance da alegoria platônica está em sua propriedade de expor com clareza as implicações contidas no diálogo Mênon, relacionadas à natureza inata da virtude e da razão. Na alegoria da caverna, a centralidade do sol aponta para a necessidade de purificação da alma como condição essencial para a contemplação do ser supremo. Ao contrário de versões anteriores da *paideia*, em que a educação era concebida como saber derramado em uma alma ignorante, na visão platônica a verdadeira educação consiste em "despertar os dotes que dormitam na alma" (JAEGER, 1986, p. 609). A *paideia* platônica é conversão no sentido original do termo, significando um direcionamento de toda a alma para a luz do Bem. O termo grego que traduz mais adequadamente o significado de virtude nesse contexto platônico é *phronesis*, que se diferencia das virtudes passíveis de aquisição pelo hábito e pelo exercício. A *phronesis* é inata, "está adstrita à parte mais divina do Homem, que sempre está presente nele, mas cujo desenvolvimento depende da atuação correta da alma e da sua essencial conversão para o Bem" (JAEGER, 1986, p. 610).

A identidade do bem e da felicidade na alegoria da caverna marcou a inauguração da teologia como "estudo dos problemas supremos pela alma

filosófica" (JAEGER, 1986, p. 611). A visão das sombras, aparências e cópias imperfeitas que caracteriza a vida na dimensão da caverna deve ser suplantada pela vida da alma na pureza e plenitude da luz, em uma superação que não é somente de natureza cognitiva, mas principalmente de natureza ética e teológica. A *paideia* platônica é uma pedagogia do olhar, em que a alma descobre no interior de si mesma a *phronesis* como virtude que permite diferenciar os bens verdadeiros daqueles que são falsos. Para a alegoria da caverna converge a tese exposta no Mênon, de que a virtude não pode ser ensinada por ser um tipo de conhecimento "que nasce da própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta de seu pensamento" (Jaeger, 1986, p. 492). Trata-se um saber de natureza inata, pois é aquele que "a alma descobre dentro de si própria, quando medita sobre a essência do bom, do justo, etc., e tem força bastante para determinar e orientar a vontade" (JAEGER, 1986, p. 491).

A problematização da mediação propriamente dita entre alma e corpo, como se sabe, tornou-se tema de reflexão filosófica com a virada subjetivista implementada por Descartes. A partir de então, a consciência, ou substância pensante, passa a ser considerada a via de acesso privilegiada à alma, entendida em seu caráter substancial, incorpóreo e independente. Descartes inaugurou a primazia ontológica da alma em relação à matéria, pois "a via de acesso à realidade da alma tem o privilégio de ser a mais certa porque possui a certeza do *cogito*. Comparada a esta, a certeza das outras coisas, isto é, das substâncias extensas, é secundária e derivada, porque mediada pela consciência" (ABBAGNANO, 2000, p. 30). A primazia cartesiana da alma não se limitou a estabelecer alicerces metafísicos para o conhecimento claro e distinto do mundo, pois, além disso, o filósofo estabeleceu os fundamentos a partir dos quais a relação entre substância pensante e substância material pode ser pensada. Segundo a teoria das paixões de Descartes, embora alma e corpo estejam interligados, de tal modo que o

corpo cause paixões na alma, e esta provoque voluntariamente os movimentos do corpo, entre a inextensão da alma e a extensão do corpo existe um dualismo, uma separação irreduzível e substancial. Para o filósofo, os conteúdos primários da alma, vale dizer, as paixões, embora sejam causados pelo corpo, em si mesmas são eventos irreduzivelmente subjetivos que não se traduzem sob fenômenos fisiológicos. Assim, embora as paixões possam ser materialmente originadas, sua existência é exclusivamente subjetiva e irreduzível ao mecanicismo: "tudo o que existe em nós, e que não imaginamos de forma alguma pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma. Pelo fato de não reputarmos que o corpo pense de alguma maneira, temos motivo para acreditar que toda sorte de pensamento em nós existente pertence à alma" (DESCARTES, 2000, p. 106-107). O dualismo cartesiano, com sua primazia da alma como entidade substancial e independente em relação ao corpo, estabeleceu, com três séculos de antecedência em relação ao materialismo dialético, os elementos básicos da mediação entre mente e matéria: "pensamentos, como são as paixões, cartesianamente falando, não podem ser tocados, o que é necessário para se estabelecer um movimento mecânico. Assim, enquanto o processo que as desencadeia é mecânico, a experiência subjetiva na alma não é" (PINHEIRO, 2016, p. 107). Assim, sendo as paixões passíveis de mediação por objetos materiais, sejam eles o próprio corpo, um corpo alheio, ou um objeto externo, tais objetos de modo algum apresentam a propriedade de determinar o conteúdo específico das paixões que podem ser desencadeadas em uma subjetividade singular: "a mesma impressão que causa na glândula a presença de um objeto apavorante, e que provoca o medo em alguns homens, pode estimular, em outros, a coragem e a ousadia" (DESCARTES, 2000, p. 129).

Enquanto a teoria marxista original restringiu-se a extrair do fetichismo da mercadoria suas implicações mediadoras no âmbito da consciência, Lukács extrapolou o nível intelectual e cognitivo da deformação ideológica, estendendo a categoria trabalho como núcleo determinante das atividades subjetivas do espírito. Ao pretender que as qualidades subjetivas possam ser determinadas por aspectos materiais, o pensador húngaro recai justamente no equívoco categorial apontado há mais de três séculos por Leibniz, que consiste em explicar os fenômenos inextensos mediante o mecanicismo. Assim, de um ponto de vista filosófico, a teoria da reificação incorre em um abuso metodológico que sobrecarrega o materialismo dialético do ônus de justificar como ocorreria tal contaminação da esfera espiritual pelo âmbito da matéria. Enquanto a internalização da ideologia na sociedade burguesa pode ser explicada pelo peso dos imperativos materiais no que se refere à autoconservação individual, e principalmente pelos processos educacionais fortemente indutores de uma concordância tácita com os valores e símbolos que tendem a legitimar a dominação econômica, a demonstração da contaminação da própria esfera subjetiva por determinações materiais é significativamente mais difícil e complexa, por ter primeiramente que refutar importantes pensadores da filosofia ocidental. Ao passo que a teoria marxista da ideologia para ser justificada teria somente que recorrer aos diversos recursos mobilizados pela escola, pelas igrejas, pelos preconceitos do senso comum e pela indústria cultural para explicitar as estratégias de convencimento empregadas para a produção de uma consciência sintonizada com os valores e pontos de vista hegemônicos na sociedade burguesa, a teoria da reificação tem de enfrentar obstáculos muito maiores para se justificar. Em primeiro lugar, porque a teoria materialista-dialética não dispõe de instrumentos teóricos capazes de explicar como os imperativos materiais da sociedade interferem na esfera subjetiva das paixões de maneira a fazer humanos se relacionarem com outros humanos e

consigo próprios como coisas. Em segundo lugar, porque a mesma teoria não dispõe de recursos teóricos suficientes para contestar o conceito metafísico de alma entendida como princípio autônomo, inextenso e irreduzível ao mecanicismo da matéria. Em terceiro lugar, porque ao materialismo dialético é impossível demonstrar que as disposições subjetivas perversas, conceitualmente catalogadas como frieza burguesa, que ocupam o centro das reflexões de Adorno sobre a vida danificada, comporiam uma configuração espiritual especificamente relacionada com a sociedade burguesa, diferenciando-se de uma frieza intrínseca ao espírito humano como tal.

Em que pese a apropriação realizada pelo materialismo dialético do estilo teórico e especulativo da metafísica para a realização de reflexões no campo filosófico, é sensato constatar que materialismo e metafísica examinam a realidade mediante aparatos conceituais distintos e irreduzíveis um em relação ao outro, e é isso que torna toda teoria materialista, seja ela de natureza marxista ou proveniente das ciências da natureza, irreduzivelmente incapacitada para examinar a esfera do espírito humano. Para que se compreenda a improcedência metodológica da teoria da reificação de Lukács, é suficiente atentar para a extrema atualidade do dualismo cartesiano em sua propriedade de impor dificuldades até hoje intransponíveis para as teorias que propõem explicações mecanicistas e fisicamente redutoras aos eventos subjetivos. A impossibilidade da redução das paixões da alma a processos materiais impõe severas restrições, tanto para o materialismo dialético, em especial no tocante à teoria da reificação de Lukács, quanto para as teorias fisicalistas da neurociência que postulam a redutibilidade dos fenômenos subjetivos a sinapses neuronais. Apesar do notável progresso da neurociência nas últimas décadas, em grande parte proporcionado por tecnologias de escaneamento do cérebro, mesmo os mais importantes modelos neurais de consciência no campo neurocientífico, em-

bora assumam pressupostos fisicalistas, não são capazes de demonstrar empiricamente a suposta correspondência entre as qualidades subjetivas e os mecanismos neurobiológicos: "a maioria assume que o cérebro causa o comportamento, como se fosse autoevidente, e, nessa perspectiva, saltam para suas narrativas cuja aceitação requer autos de fé" (SOUZA 2015, p. 110). As mesmas dificuldades que afetam o trabalho da neurociência igualmente comprometem a tese materialista da reificação da consciência. Diante de ambos reducionismos, do fisicalismo e da reificação, o dualismo cartesiano permanece como um obstáculo teórico irreduzível: "Para Descartes, as paixões, enquanto são eventos mentais, comportam a mesma característica da irreduzibilidade a elementos físicos que quaisquer fenômenos subjetivos" (PINHEIRO, 2016, p. 109). A independência dos processos espirituais em relação à matéria também é fundamentada por Leibniz em suas reflexões sobre a interação entre a alma e o corpo:

Entretanto, é bom mostrar como essa dependência das ações voluntárias não impede que no fundo das coisas haja em nós uma *espontaneidade* maravilhosa, a qual, em certo sentido, torna a alma, nas suas decisões, independente da influência física de todas as outras criaturas. (...) Para concluir este ponto sobre a espontaneidade, é preciso dizer que, considerando as coisas com rigor, a alma tem nela o princípio de todas as suas ações e até de todas as suas paixões; e que o mesmo é verdade em todas as substâncias simples espalhadas por toda a natureza, embora só haja liberdade naquelas que são inteligentes (LEIBNIZ, 2017, p. 173).



## Capítulo 7

### Frieza burguesa ou frieza humana?

---

A abordagem materialista-dialética de Adorno acerca do fascismo e da vida danificada pressupõe uma crítica incisiva das concepções substancialistas que se desenvolveram ao longo da história da filosofia ocidental. Uma das discordâncias mais contundentes refere-se ao conceito leibniziano de mônada, que concebe o indivíduo como unidade real inextensa, indivisível, desprovida de partes, sem portas nem janelas. Um argumento repetidamente empregado por Adorno contra a concepção monadológica de indivíduo diz respeito ao caráter ideológico da individualidade concebida como singularidade pura e independente da totalidade social. Considerar a sociedade burguesa como um conjunto de seres únicos e absolutos implica, para Adorno, negligenciar a existência de relações materiais que engendram a individualidade monadológica como aparência socialmente necessária e materialmente produzida. Em vez de existir como unidade ontológica encerrada em uma profundidade psicológica, o indivíduo é uma das mais acabadas e ilusórias produções de uma sociedade irracional que o eleva ao patamar da independência irredutível somente para humilhar a suposta soberania que o legitima.: "a intransparência da objetividade alienada empurra os sujeitos de volta a seu eu restrito e os ilude ao lhes colocar seu ser-em-si separado, o sujeito monadológico e sua psicologia, como essencial" (ADORNO, 2015, p. 86). Os processos materiais que engendram a fragilização da individualidade no capitalismo tardio, e que assim tornam as pessoas vulneráveis ao fascismo, produzem também a soberania do indivíduo como aparência social, mascarando o estado reinante de heteronomia: "na medida em que as ações sociais, através das quais a vida dos seres

humanos se reproduz, separam-se deles mesmos, ficam impedidos de compreender a fundo a maquinaria social e são entregues à fórmula de que tudo se resumiria ao ser humano" (ADORNO, 2015, p. 86). Para Adorno, a concepção do indivíduo como mônada independente do todo social é simultaneamente falsa e verdadeira. Falsa, pois omite as mediações materiais que assujeitam e produzem o homem na sociedade burguesa. Verdadeira, na medida em que esse indivíduo singularizado, ao mesmo tempo, representa em si mesmo o caráter totalitário de seu mundo: "ele é uma mônada em sentido estrito, ao representar o todo com suas contradições, mas sem dele estar consciente" (ADORNO, 2015, p. 88). Suas qualidades supostamente atestadoras de uma singularidade absoluta não passam de momentos da totalidade social: "tão logo se expliquem a partir da psique os processos que, na verdade, se subtraem à espontaneidade individual e que incidem em sujeitos abstratos, humaniza-se, como consolo, o que é reificado" (ADORNO, 2015, p. 89).

Como já foi exposto em capítulo anterior, Adorno caracteriza como obsoleta a concepção freudiana que atribui ao ego certa autonomia relativa como instância capaz de administrar as tensões internas entre o id e o superego. No aforismo *Novissimum Organum de Minima Moralia*, a teoria da reificação atribui ao ego o simples papel de gerenciamento de impulsos passionais amplamente cooptados pelo processo material de produção. As reações emocionais mais simples e aparentemente espontâneas, como a "cordialidade genuína" ou o "acesso de raiva histérico", são objetivamente mediadas, até o ponto em que a subjetividade é reduzida a "caixas de emoções leves, rígidas e vazias, matéria transformável à vontade, sem qualquer impulso próprio" (ADORNO, 2008, p. 227- 228). A integração inexorável dos homens à totalidade não se realiza como mera manipulação, pois esta ainda estaria a pressupor a existência de um ego autônomo a ser induzido mediante condicionamentos externos. A crítica de Adorno não

somente abala a instância autônoma racional, uma vez que esta teria sucumbido juntamente com o declínio da era liberal, mas também a existência de uma “interioridade ôntica sobre a qual mecanismos sociais apenas intervissem de fora” (ADORNO, 2008, p. 226).

A concepção de um sujeito monadológico, autosuficiente e inteiramente independente das mediações materiais, que não é comum apenas à metafísica e à teologia, mas igualmente presente no campo da psicologia, “é o complemento da desumanização, a ilusão dos impotentes de que seu destino dependeria de sua própria constituição” (ADORNO, 2015, p. 86-87). Ao adotar a existência do indivíduo como ponto de partida incondicional, em detrimento das mediações materiais, a psicologia “enfeitiça a forma individualista da socialização como uma determinação extrasocial, natural, do indivíduo” (ADORNO, 2015, p. 89). O conceito da individualidade como totalidade independente e inacessível expõe como entidade absoluta algo que é produzido e convenientemente recortado de maneira a impedir potenciais autoreflexivos acerca dos mecanismos sociais edificadores da individualidade burguesa: “tão logo se expliquem a partir da psique os processos que, na verdade, se subtraem à espontaneidade individual e que incidem sobre sujeitos abstratos, humaniza-se, como consolo, o que é reificado” (ADORNO, 2015, p. 89).

O elogio do sujeito como instância histórica real e potencialmente autônoma, quando contraposto à crítica incisiva da filosofia de Leibniz, e aos fundamentos da psicanálise freudiana, conduz o pensamento de Adorno a um paradoxo desconcertante. Por um lado, Adorno considera que a concepção monadológica leibniziana, assim como o idealismo kantiano, são reflexos de relações materiais que demandam uma aparência ilusória de autonomia individual. Da mesma forma, a interioridade postulada pela tópica conceitual freudiana foi condenada ao anacronismo pelo capitalismo monopolista. Por outro lado, a denúncia adorniana de tal caráter

ideológico justifica-se, em última instância, pela fidelidade aos potenciais de emancipação do sujeito. Perante tal horizonte reflexivo é cabível interrogar sobre a substancialidade da concepção de sujeito em Adorno. Em oposição aos conteúdos positivos que a sociedade burguesa atribui ao sujeito somente para difamá-lo como simples entidade dedicada à autoconservação, Adorno expõe sua concepção de sujeito: "toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa" (ADORNO, 2015, p. 103). A compreensão do paradoxo entre a confiança nos potenciais de autonomia do sujeito e a obsolescência histórica dos processos de individuação requer uma breve exposição acerca da extrema importância da mediação dialética para a compreensão do pensamento de Adorno.

### **Adorno e a mediação dialética**

A compreensão adequada das reflexões de Adorno depende do entendimento sobre a importância da mediação dialética como núcleo de seu pensamento filosófico. Um ponto de partida para isso reside no aspecto central da dialética de Hegel, que a diferencia dos demais sistemas metafísicos, que é a ausência de um fundamento imóvel do ser a partir do qual todas as demais coisas possam ser pensadas. Embora o *Geist* ou Espírito Absoluto consista na totalidade espiritual que realiza o movimento que constitui toda a realidade finita, na medida em que põe a si mesmo como sujeito, o *Geist* não é ponto fixo, mas automovimento que se efetiva no vir-a-ser de si mesmo. Nas palavras de Adorno, "Hegel nos mostrou que a origem não é o verdadeiro, pois a origem se converte em engano no instante mesmo em que é tomada como verdadeiro. Engano, porque não é nenhuma origem, pois tudo o que afirma ser o primeiro absoluto é algo já mediado em si" (ADORNO, 2013b, p. 195). A primeira implicação extraída por Adorno sobre o caráter irreduzivelmente mediado de todos os

pensamentos é a impossibilidade da intuição de conhecimentos absolutamente claros e distintos: “podemos dizer em princípio contra esta *clara y distincta perceptio* que de nenhuma maneira há um algo último semelhante, dado absoluto e limpo de todas mediações, seja isso consciência pura, seja dado sensível” (ADORNO, 2013b, p. 196). Uma segunda implicação a ser destacada sobre o tema nos conduz diretamente ao aspecto enigmático da mediação dialética, e é explicado por Adorno a partir da relação entre o todo e as partes. O entendimento adequado da mediação dialética como uma relação em que o particular e a totalidade coexistem mutuamente requer antes de mais nada considerar que não essa relação não se dá como mera inculcação ideológica, pela qual as ideias da classe social dominante convertem-se em padrões hegemônicos no campo cultural. A mediação dialética diz respeito, de maneira muito mais profunda, à coerção exercida pela totalidade já no âmbito da própria organização da experiência do sujeito com o mundo. A dialética hegeliana apresenta a relação entre o particular e a totalidade sob termos radicalmente contrários ao senso comum, uma vez que nas mais prosaicas experiências cotidianas, embora os mais simples gestos pareçam expressar reações imediatas, tais momentos em si mesmos já são mediados pela totalidade, pois quando “nos referimos às relações dentro de uma sociedade completamente desenvolvida, o que ocorre é que, na realidade, o imediato, isso que é o primeiro que percebemos, são muito mais as relações gerais que as relações particulares” (ADORNO, 2013b, p. 186). O entendimento da relação entre o geral e o particular é imensamente problemático e difícil, pois embora ambos tenham de ser compreendidos em uma relação mútua, esta não pode ser pensada como simples subsunção, de maneira análoga aos segmentos de um círculo com o mesmo círculo, “pois é uma relação dinâmica: esses dois momentos se produzem mutuamente um ao outro e não estão aí um com o outro, por assim dizer, de forma atemporal, coisal, simultânea”

(ADORNO, 2013b, p. 174). Eis o aspecto surpreendente e assombroso da mediação dialética, radicalmente contrário à estabilidade do senso comum, assim resumido por Adorno: “é o problema – e esta é uma das grandes dificuldades que a dialética lhes apresenta – como devo conceber a parte a partir do todo que, como tal, nunca está dado completamente” (ADORNO, 2013b, p. 174). O aspecto enigmático posto pela mediação dialética consiste na presença insondável da totalidade como algo abarcador que exerce pressão e coerção sobre comportamentos cotidianos e mesmo no âmbito íntimo da subjetividade: o todo “está sempre aí como um antecedente, assim como os dados específicos que lhe seguem e que por sua vez estão mediados por esse todo” (ADORNO, 2013b, p. 188). Se os pensamentos e emoções são necessariamente mediados pela totalidade, de tal forma que o próprio conhecimento da coisa singular, seja no âmbito cotidiano ou no plano investigativo da ciência, já é mediado pelo todo, sem que o indivíduo esteja consciente disso, torna-se importante saber que é a definição sobre o conceito de totalidade que diferencia a dialética hegeliana, idealista, da dialética materialista de Adorno. Para Hegel, não há nada sob o céu que não esteja mediado pelo Espírito, e assim é possível compreender como os espíritos humanos finitos são mediados pela infinitude do Absoluto. Para Adorno, conforme exposição mais detalhada no capítulo seguinte, a totalidade é a própria sociedade, entendida pelo prisma de suas contradições materiais e sobretudo pelo primado do trabalho como mediação essencial do mundo. É a partir dessa reinterpretação da mediação dialética como momento irreduzivelmente materialista do mundo que podemos compreender os fragmentos reflexivos da vida falsa em *Minima Moralia*. Na decadência da amabilidade cotidiana e sua correspondente indiferença implícita na existência de lojas de presentes e de portas feitas para serem batidas e não para serem fechadas com firmeza, já está presente a

coerção da totalidade falsa que segundo Adorno anuncia a presença insidiosa da frieza que leva à cumplicidade com os campos de concentração.

Ao defender de maneira irredutível a versão materialista da dialética, Adorno parece não se dar conta que os aspectos surpreendentes e em certa medida misteriosos da mediação dialética originalmente hegeliana são elevados ao quadrado quando a totalidade do Espírito absoluto é substituída pela sociedade totalmente administrada. Sob os parâmetros idealistas, mesmo que pareça insólito e surpreendente que os mínimos gestos cotidianos sejam previamente condicionados por fatores insondáveis situados para além da experiência imediata, no sistema hegeliano, a concepção de que os espíritos finitos são em si mesmos, substancialmente, veículos de realização do Absoluto, fornece um fundamento lógico confiável para a mediação dialética. O conceito hegeliano de espírito do mundo, altamente depreciado por Adorno, estabelece parâmetros muito mais organicamente integrados à consciência individual do que a hipótese especulativa de uma totalidade misteriosamente anônima e burocrática de trustes e cartéis a governar a vida humana em direção ao horizonte inescapável da catástrofe total. Sob a concepção de Hegel, o centro de gravidade do indivíduo é deslocado de uma visão atomística para um conceito que o define como momento situado para além da subjetividade em si mesma: “a comunidade é uma corporificação do *Geist*, e uma corporificação mais plena, mais substancial que o indivíduo” (TAYLOR, 2014, p. 413). Em termos lógicos, estamos diante de dois polos idênticos (espirituais) e não idênticos (espírito finito e espírito infinito). Mas ao conceber os sujeitos como reflexos subjetivos do princípio de troca das mercadorias na sociedade capitalista, torna-se dificilmente concebível tal substituição do Espírito absoluto pela totalidade social, pois nesse caso estamos diante de polos completamente heterogêneos um em relação em ao outro. Quando se procura justificar em

termos lógicos como se efetiva a dialética materialista, evidenciam-se dificuldades insuperáveis, pois ambos os termos são não idênticos (espírito e matéria), e a demonstração lógica de sua interconexão esbarra em uma circularidade viciosa: a única prova de que as contradições materiais interferem na subjetividade espiritual é materialista em si mesma, pressupondo previamente a validade indiscutível da tese a ser demonstrada. Em outras palavras, o materialismo é a prova de si mesmo, pois ao tentarmos demonstrar a validade do materialismo, somente podemos empregar argumentos em si mesmos materialistas. Adorno admite tacitamente essa dificuldade insuperável da dialética materialista, ao apresentar para seus alunos uma ilustração insólita sobre tais dificuldades:

por exemplo, na maneira que um cachorro reage, em geral do seguinte modo: quando gente bem vestida entra na casa, se põe a mover a cauda, que se move menos quando se trata de gente não bem vestida, e quando alguém realmente andrajoso aparece na porta, começa a latir. Creio que dessa maneira se pode organizar em geral a experiência humana (ADORNO, 2013b, p. 186).

Quando adotou a teoria lukcasiana da reificação como horizonte conceitual de análise das condições danificadas de vida no capitalismo tardio, Adorno apresentou argumentos historicamente consistentes para defender sua tese, pois a dialética materialista está perfeitamente afinada com a secularização imposta pelo esclarecimento na modernidade. O conjunto de aforismos de *Minima Moralia* contempla muito apropriadamente a configuração alienada da existência em sociedades plenamente corporificadoras da realização do Espírito como catástrofe permanente. A expressão “vida danificada” sintetiza da maneira mais eloquente possível de que maneira os mais prosaicos gestos cotidianos são mediados pela totalidade falsa,

tornando os homens simples exemplares representativos de comportamentos condizentes com aquele do cachorro relatado por Adorno. A vida sob o capitalismo tardio remete a uma contradição sintetizada com grande clareza em um dos textos dedicados à análise do fascismo: "os seres humanos modernos retornam a padrões de comportamento que contradizem flagrantemente seu próprio nível racional e o presente estágio da civilização tecnológica esclarecida" (ADORNO, 2015, p. 159). O irracionalismo da totalidade social é considerado o elemento mediador decisivo dos comportamentos de egoísmo, indiferença e oportunismo, que são resumidos sob a expressão "frieza burguesa". Esta expressão sintetiza o *deficit* ético e emocional subjacente aos diversos cenários analisados e criticados pelo filósofo em seu livro de aforismos sobre o cotidiano na sociedade administrada. O pano de fundo histórico e material que sustenta a análise de Adorno fundamenta-se em dois pressupostos básicos, de longo alcance. Em primeiro lugar, a vulnerabilidade dos indivíduos à frieza e ao fascismo deriva de sua conversão em insignificantes átomos sociais submetidos ao gigantesco aparato burocrático dos monopólios econômicos e estatais que governam a sociedade e administram as pessoas do berço ao túmulo. Em segundo lugar, e justamente em decorrência direta do declínio do capitalismo liberal e sua substituição pela esfera monopolista do capital, a família burguesa e a autoridade paterna entraram em decadência como núcleo de formação de uma individualidade autônoma. A danificação da vida, portanto, é consequência direta da reificação material.

Por outro lado, malgrado a consistência histórica da análise de Adorno, é relevante interrogar acerca da relação de determinação entre a base material do capitalismo tardio e os comportamentos de indiferença e apatia reinantes na sociedade burguesa. Em outras palavras, é passível de dúvida a tese lukcasiana da reificação, no sentido de nos perguntarmos se tais deformações do espírito não podem ser explicadas a partir de outros

pressupostos que não as reduzam a simples reflexo das condições materiais. Um possível caminho alternativo, diante do caráter insubstancial do conceito de sujeito em Adorno, consiste em considerar a tópica freudiana que propõe o ego como núcleo racional e consciente da personalidade. Embora Adorno tenha descartado o modelo freudiano de personalidade, argumentando que a introjeção da irracionalidade social no capitalismo tardio permite uma administração direta da sociedade sobre a subjetividade, desde que não se aceite inteiramente a obsolescência da tópica freudiana, a preservação da validade do conceito de ego apresenta perspectivas frutíferas para a presente reflexão.

### **Freud e o primado dos processos emocionais**

O aparato conceitual freudiano, em seus pressupostos de autarquia dos processos emocionais em relação a condicionamentos materiais, e de centralidade do ego na relação do indivíduo com a realidade, apresenta uma interpretação mais ampla da frieza emocional, de maneira a não restringi-la à análise de uma sociedade específica, como propõe Adorno com sua noção de "frieza burguesa". No texto *Mal-estar na civilização*, para compreender os motivos que levam a vida civilizada a impor severas restrições sobre o campo emocional, Freud se interroga acerca das razões pelas quais o mandamento cristão do amor ao próximo ser tão dificilmente realizável, malgrado sua existência datar de épocas anteriores ao cristianismo. A resposta freudiana ao problema explica tais dificuldades a partir dos fundamentos intrinsecamente egoicos do amor. Trata-se de um sentimento cuja existência requer que ao menos uma das seguintes condições estejam dadas: identificação (amar alguém semelhante ao ego) ou idealização (amar alguém capaz de encarnar o ideal de ego). Se nenhuma dessas condições

estiver presente, o outro converte-se em um estranho sem nenhuma significação emocional, e portanto merecedor primeiramente de hostilidade, uma vez que ele próprio demonstrará idêntica indiferença e má vontade em relação ao eu. O ceticismo freudiano diante da gratuidade do amor ao próximo fundamenta-se na frieza e apatia como vínculo mais imediato na relação entre estranhos:

os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que no máximo podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento e matá-lo. *Homo homini lupus* (FREUD, 1974, p. 133).

A mútua hostilidade entre seres humanos que não tenham estabelecido vínculos egoicos é o fator explicativo da ameaça permanente de desagregação no interior da vida civilizada, propriamente denominada como mal-estar na civilização. Seu alcance é suficientemente amplo para que Freud lhe atribua uma dimensão filogenética, própria ao desenvolvimento em si mesmo da civilização repressiva, sem restringi-lo a qualquer contexto histórico específico. Na ausência de tais vínculos, o narcisismo próprio ao amor é decisivamente dificultado, uma vez que a relação com o outro não é permeada pela identificação amorosa. Uma confrontação entre a análise adorniana, que explica a vida danificada no capitalismo tardio apelando à frieza burguesa, diretamente relacionada a um fenômeno de coisificação

originado da base material da sociedade, e o enfoque freudiano, que caracteriza a frieza como estado intrínseco à relação entre humanos mutuamente estranhos, coloca sérias dificuldades para a interpretação de Adorno. Para Freud, a hostilidade mútua entre seres humanos que não tenham laços de identificação emocional é um fator filogenético e invariável, que não se sujeita a contextos culturais, ao passo que, para Adorno, o fetichismo da mercadoria teria imposto aos homens fatores de desprezo e indiferença superlativos e exclusivamente relacionados com a sociedade burguesa. Para Adorno, em virtude da abolição das mediações materiais que no capitalismo liberal conduziam à formação da personalidade, no capitalismo tardio, o indivíduo é governado pelo aparato material, e os impulsos do Id são diretamente administrados e canalizados a serviço da totalidade social. Essa tese, conforme vimos, é sintetizada pela captura do esquematismo kantiano realizada pela indústria cultural, que conduz a uma falsa reconciliação com a realidade repressiva por meio da manipulação diretamente exercida sobre o psiquismo.

Embora conceitualmente fundamentado em solo externo à metafísica, o pensamento de Freud oferece uma das mais sólidas formulações acerca da independência entre a subjetividade e os fatores materiais da sociedade, justamente no momento em que o médico vienense discorre sobre os condicionamentos materiais e sua influência sobre o mal-estar na civilização. No texto *O futuro de uma ilusão*, ainda que sem explicitar o pano de fundo conceitual mobilizado em suas reflexões, Freud comenta sobre o impacto da luta de classes como fator decisivamente dificultador da absorção, por populações materialmente oprimidas, dos imperativos impostos pela vida em civilização. Em contextos materiais de nítida exploração do trabalho e de concentração de renda por parte das elites, “não é de esperar uma internalização das proibições culturais entre as pessoas oprimidas. Pelo contrário, elas não estão preparadas para reconhecer essas proibições, têm

a intenção de destruir a própria cultura e, se possível, até mesmo aniquilar os pressupostos em que se baseia” (FREUD, 1974, p. 23). De maneira surpreendente para um pensador tantas vezes rotulado como “burguês conservador”, Freud explicita em seguida uma posição que poderia ser incorporada a um eventual manifesto proletário: “Não é preciso dizer que uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura” (FREUD, 1974, p. 23).

Em seguida a essa digressão acentuadamente materialista, Freud recupera a natureza narcísica dos ideais culturais, apontando sua importância não somente como fator xenófobo que proporciona a unidade de uma cultura em sua relação aversiva com outras, mas também como fator capaz de anular a hostilidade política no interior da própria cultura. A satisfação narcísica, vale dizer, o orgulho derivado pelo pertencimento a uma determinada unidade cultural, é decisivo a ponto de neutralizar as frustrações ocasionadas pela dominação econômica, engendrando a frieza em relação a povos estrangeiros. Freud exemplifica o fenômeno referindo-se à satisfação desfrutada pelas classes oprimidas pelo simples fato de que

o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade. Não há dúvida de que alguém pode ter sido um plebeu infeliz, atormentado por dívidas e pelo serviço militar, mas, em compensação, não deixava de ser um cidadão romano, com sua própria quota na tarefa de governar outras nações e ditar suas leis (FREUD, 1974, p. 24).

Apesar da hostilidade em relação aos dominadores, as classes oprimidas “podem ver neles seus ideais. A menos que tais relações de tipo mentalmente fundamentalmente satisfatório subsistam, é impossível compre-

ender como uma série de civilizações sobreviveu por tão longo tempo, malgrado a justificável hostilidade de grandes massas humanas” (FREUD, 1974, p. 25). É importante notar que a digressão materialista de Freud, justificada pela persistência da dominação econômica e política na história, encaminha conclusões diametralmente opostas às premissas do materialismo dialético. A sobrevivência das estruturas de opressão não é evidência do caráter determinante dos fatores materiais sobre a consciência, pois, na visão freudiana, a dominação econômica e política atesta justamente o contrário disso, ou seja, a primazia dos fatores subjetivos, sob a forma da identificação emocional dos oprimidos com os opressores. A primazia dos fatores subjetivos sobre as mediações materiais postulada por Freud involuntariamente articula o pensamento freudiano ao conjunto de teses metafísicas aqui apresentadas em favor da independência da subjetividade frente à base material da sociedade. Além disso, é um argumento contundente contra a tese da reificação postulada por Lukács, pois se baseia fortemente na independência da esfera subjetiva em relação à base material da sociedade.

### **Dialética e especulação filosófica**

Por estar fundamentada no materialismo dialético, e mais precisamente na teoria da reificação de Lukács, a tese de Adorno sobre a existência específica de uma frieza burguesa expõe-se aos mesmos problemas no campo filosófico que afetam a análise do pensador húngaro. Atestar a inexistência da alma e a vulnerabilidade da subjetividade aos condicionamentos materiais nos termos propostos por Lukács são teses de natureza tão teórica e especulativa quanto o argumento metafísico que lhe é antagônico e sustenta a autonomia da alma frente às determinações materiais. Em outras palavras, ao esposar a teoria da reificação de Lukács, a análise de

Adorno assume conotações especulativas análogas àquelas que comprometem o materialismo dialético, dada a impossibilidade de legitimação dessa teoria no campo materialista pela verificação empírica. O núcleo da interpretação adorniana sobre a vida danificada é tão teórico e especulativo quanto a tradição filosófica fundamentada na independência do espírito em relação à matéria. Adorno. Desde a metafísica platônica e aristotélica até o pensamento moderno de Descartes, Leibniz, Kant e Hegel, prevaleceu uma relação de autonomia potencial da consciência frente ao mundo material. Sobretudo no sistema filosófico de Hegel, embora o estado de alienação mediado pela esfera do trabalho fosse impeditivo da autoconsciência, nem por isso esta deixou de conter uma condição potencial de autonomia em relação à base material. Nesse sentido, postular a pura e simples coisificação da consciência originada das contradições materiais da sociedade na fase monopolista do capitalismo, implica fazer tábua rasa de pressupostos sólidos da filosofia ocidental em prol de uma tese materialista que se fundamenta em alicerces tão especulativos quanto aqueles que originalmente pretendeu contestar.

O caráter especulativo da dialética materialista é claramente reconhecido e assumido por Adorno, em face da impossibilidade da demonstração empírica das teses filosóficas: “de fato, nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresentá-los como casos na anatomia ou experimentos na física” (ADORNO, 2009, p. 18). Embora seja o resultado necessário do processo de secularização da modernidade, a filosofia é impedida por sua natureza intrínseca de recorrer à certeza sensível como atestado de objetividade, o que a torna necessariamente uma atividade do espírito: “mesmo depois de recusar o idealismo, a filosofia não pode abdicar da especulação – ainda que em sentido mais amplo do que aquele hegeliano por demais positivo – que o idealismo exaltou e que se tornou mal afamada juntamente com

ele” (ADORNO, 2013b, p. 22). Mas nem por isso a especulação filosófica deixa de ser uma atividade do espírito atenta aos fatos objetivos. Porém, de maneira diferente da ciência positivista, que se satisfaz com a simples constatação e classificação de dados, a filosofia negativa de Adorno assume a distância necessária entre pensamento e realidade justamente para que as leis objetivas que governam os fatos possam ser compreendidas como mediações necessárias a serem consideradas pela reflexão: “é apenas na distância em relação à vida que se desenvolve o pensamento que realmente atinge a vida empírica” (ADORNO, 1992, p. 110). Contrariamente ao culto positivista dos fatos, para o pensamento filosófico não existe objetividade que não esteja fundamentada na especulação.

### **Personalidade autoritária, freudismo e teoria da reificação**

A teoria da reificação de Lukács é o pano de fundo teórico decisivo para explicar a vigência da personalidade autoritária e das fortes tendências irracionalistas que lhe são inseparáveis, mesmo em contextos de acentuada tecnicização e individualização. A interrogação explicitada por Adorno, sobre como é possível que seres humanos condicionados a uma individualidade liberal integrem-se voluntariamente em aglomerados fascistas, encontra resposta na emergência de processos emocionalmente defensivos e reativos frente a uma realidade material reificada. Por outro lado, nos textos em que se propõe a analisar o conteúdo do discurso e os recursos oratórios mobilizados pelos líderes fascistas norte-americanos nos anos 1940, Adorno baseia-se em larga medida nos aspectos emocionais envolvidos na adesão ao fascismo. Enquanto a teoria freudiana sobre a psicologia grupal baseia-se essencialmente na promoção de uma união coletiva em torno do líder, graças à projeção do ideal de ego dos integrantes do grupo na figura

do líder, Adorno considera que essa dinâmica psicológica antecipa de maneira exemplar o fenômeno fascista. A idealização do líder detalhadamente descrita por Freud no texto *Psicologia de massas e análise do eu* mediante identificações de natureza libidinal, é em grande medida favorecida no contexto da sociedade de massas na era fascista pelo conflito peculiar aos indivíduos entre “uma instância do eu racional, fortemente desenvolvida e autoconservadora, e o contínuo fracasso em satisfazer as demandas de seu próprio eu” (ADORNO, 2015, p. 169). As frustrações narcísicas ocasionadas pela defasagem entre a autoimagem individual e as demandas sociais irrealizáveis por qualquer ser humano, são então compensadas imaginariamente pelo engrandecimento do eu: “ao fazer do líder seu ideal, ele ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico” (ADORNO, 2015, p. 169).

Em sua análise, Adorno enfatiza a notável afinidade da descrição freudiana do líder grupal com a imagem fascista do líder, tanto no que se refere à encarnação do pai narcisista da horda primitiva, como também pela autocomplacência apontada por Freud, que permite ao líder fascista tornar-se a encarnação ambígua de um super-homem e de um barbeiro de subúrbio. O conceito de narcisismo das pequenas diferenças, descrito por Freud como traço característico da rivalidade entre populações que habitam territórios contíguos, é mobilizado por Adorno para explicar o sadomasoquismo das oposições *in-group/out-group*, habilidosamente manipuladas pelo líder fascista para provocar a união grupal e despertar a rivalidade contra as vítimas do momento. Em mais de um momento, Adorno destaca a genialidade da teoria freudiana, em sua capacidade quase clarividente de anteciper, na década de 20 do século passado, os fundamentos básicos da dinâmica emocional que envolve as coletividades fascistas. A categoria psicológica da “impostura”, atribuída aos *jitterbugs*, é empregada também

para caracterizar o empobrecimento psicológico envolvido na performance dos integrantes da comunidade fascista, ao encenarem uma identificação farsesca com o líder. A conclusão do texto sobre teoria freudiana e propaganda fascista coroa uma análise em que o fascismo é pensado, em seus traços fundamentais, majoritariamente mediante a mobilização de categorias psicológicas extraídas da psicanálise: “a hipnose socializada cria em si mesma as forças que eliminarão o fantasma da regressão através de controle remoto e que, no fim, despertarão aqueles que mantêm seus olhos fechados embora não estejam mais dormindo” (ADORNO, 2015, p. 189).

A análise de Adorno sobre as técnicas psicológicas de manipulação empregadas pelo líder fascista é fundamentada muito mais em conceitos freudianos do que no aparato conceitual do materialismo dialético. Assim como na análise da personalidade autoritária, em que os mecanismos de defesa de estereotipia e personalização assumem o primeiro plano como grade explicativa do autoritarismo e do preconceito, nos textos dedicados à oratória do líder, embora o conceito de reificação esteja presente, os fatores emocionais claramente assumem o primeiro plano da fundamentação conceitual. Embora Adorno ressalve que Freud tenha negligenciado as mediações materiais envolvidas em uma socialização aniquiladora da individualidade, ele não deixa de reconhecer que a perspicácia freudiana na análise da psicologia grupal é tributária de uma imanência psíquica em estilo metafísico: “enquanto o próprio Freud não se preocupou com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele desenvolveu, no interior do confinamento monadológico do indivíduo, os traços de sua crise profunda e sua disposição para ceder inquestionavelmente às poderosas instâncias coletivas externas” (ADORNO, 2015, p. 157). Na conclusão do texto *Teoria freudiana e propaganda fascista*, Adorno introduz o conceito de reificação como pano de fundo explicativo da “expropriação do inconsciente pelo controle social” exercida pelo líder mediante a manipulação psicológica (ADORNO, 2015,

p. 187). Após servir-se do pensamento de Freud para explicar os fundamentos da psicologia de massas fascista, Adorno anuncia a reificação como configuração material e social do fascismo, porém sem demonstrar de que maneira a base material da sociedade poderia penetrar e determinar a perda de substância da mônada psicológica freudiana: “em uma sociedade completamente reificada, em que virtualmente não há nenhuma relação direta entre os seres humanos, e na qual cada pessoa foi reduzida a um átomo social, a uma mera função da coletividade, os processos psicológicos, embora ainda persistam no indivíduo, não mais aparecem como as forças determinantes do processo social” (ADORNO, 2015, p. 187). Mesmo que tal interpretação materialista seja condizente com inúmeras declarações de Adorno contra a autarquia pura e simples da subjetividade, o conceito de reificação é empregado de maneira especulativa, uma vez que é impossível demonstrar empiricamente a primazia de fatores materiais sobre processos emocionais. A reificação social teria assumido traços totalitários plenamente caracterizáveis como “vida falsa”, a ponto de abolir a interioridade psicológica dos indivíduos, agora convertidos em “átomos sociais desindividualizados e pós-psicológicos que formam as coletividades fascistas” (ADORNO, 2015, p. 187). A manipulação fascista, embora envolvendo processos irracionais e inconscientes, é em si mesma de natureza não psicológica, “sistematicamente controlada e absorvida pelos mecanismos sociais que são dirigidos a partir de cima” (ADORNO, 2015, p. 186). Embora Adorno atribua ao conceito de reificação um papel determinante para a explicação da atmosfera fascista, os aspectos materialistas permanecem externos à análise, exercendo o papel de um pano de fundo explicativo que não se integra organicamente ao conjunto freudiano da explicação. Uma demonstração involuntária dessa exterioridade pode ser observada na parte conclusiva do texto sobre teoria freudiana e propaganda fascista, em que o

conceito de “impostura” ou “falsidade” (*phynness*), originariamente empregado por Freud para caracterizar a consciência do paciente acerca do teor farsesco da relação hipnótica, exerce um papel absolutamente central na explicação da sedução exercida pelo líder fascista. Mesmo assumindo parâmetros declaradamente materialistas, a análise de Adorno sobre a atmosfera fascista é puramente psicológica e compatível com uma relação de reconhecimento entre duas consciências em que uma comunidade de indivíduos aceita voluntariamente submeter-se a uma só consciência que desempenha o papel de senhor. A primazia dos aspectos materialistas da análise de Adorno não impede que o fascismo seja pensado como relação entre uma comunidade de espíritos finitos submetidos a um só espírito que se apresenta como líder, sendo assim compatível com o itinerário dialético da consciência de si descrito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

### **Aspectos sombrios de uma educação após *Auschwitz***

Para além das dificuldades teóricas em demonstrar a possibilidade de uma determinação direta das relações materiais da sociedade sobre o espírito, um segundo problema transparece na análise de Adorno. *Educação após Auschwitz* descreve oficiais nazistas como pessoas dotadas de certo tipo de subjetividade caracterizada "pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado" (ADORNO, 1995b, p. 129). Há no caráter manipulador um fetichismo prático acentuado que é completamente indiferente à finalidade das ações. Para descrever com a máxima exatidão possível a essência desse tipo de personalidade, Adorno recorre ao conceito de reificação descrevendo o caráter manipulador ou autoritário como consciência coisificada. Ao analisar o fenômeno da reificação no capitalismo tardio, o filósofo adota um ponto de vista dialético-

materialista, acentuando o determinismo material na constituição da subjetividade: "é certo que todas as épocas produzem as personalidades - tipos de distribuição da energia psíquica - de que necessitam socialmente" (ADORNO, 1995b, 132). No que se refere à consciência coisificada específica ao fascismo, Adorno destaca o vínculo irracional com a técnica, apresentando o fetichismo técnico como aspecto decisivo para a compreensão da frieza burguesa:

Os homens inclinam-se a considerar a técnica como algo em si mesma, um fim em si mesmo, esquecendo-se que é a extensão do braço dos homens. Os meios - e a técnica é um conceito de meios dirigidos à conservação da espécie humana - são fetichizados porque os fins - uma vida humana digna - encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas (ADORNO, 1995 b, p. 132-133).

O vínculo dos homens com a técnica envolve um ponto de transição obscuro entre uma relação racional e a fetichização pura e simples, em que uma supervalorização leva, "em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz a esquecer o que acontece com estas vítimas em Auschwitz" (ADORNO, 1995b, p. 133). A caracterização da consciência coisificada como núcleo explicativo do fascismo é perfeitamente coerente com uma definição conceitual apresentada por Adorno em outro texto, no qual a psicologia social é definida como "mediação subjetiva do sistema social objetivo" (ADORNO, 1995a, p. 161). Por outro lado, após apontar com precisão a confluência do fetichismo técnico com o tipo de subjetividade afinada com o fascismo, Adorno inicia, em *Educação após Auschwitz*, um percurso digressivo, entre tais aspectos de insensibilidade emocional, relacionados com a vulnerabilidade ao fascismo, e a falta de amor ao próximo, em si mesmo, um tema intrínseco à metafísica e mais precisamente à teologia. Embora explique a

fetichização da técnica como fenômeno materialmente mediado e atinente à consciência coisificada, Adorno acrescenta em seguida a explicação de que pessoas assim são simplesmente "incapazes de amar", afetadas pela "carente relação libidinal com outras pessoas" e "inteiramente frias", "seu amor era absorvido por coisas, máquinas enquanto tais" (ADORNO, 1995b, p. 133). Plenamente consciente das dificuldades teóricas implicadas em uma análise da personalidade autoritária baseada na apatia e na carência amorosa, explicação que oscila entre o aparato conceitual marxista e a espiritualidade cristã, Adorno adverte que o combate ao fascismo, assim definido, envolve aspectos perturbadores, uma vez que se trata de opor-se a tendência ligada ao conjunto da civilização: "Combatê-la equivale a opor-se ao espírito do mundo; mas com isso repito apenas algo que descrevi inicialmente como o aspecto sombrio de uma educação contra Auschwitz" (ADORNO, 1986, p. 42).

Assumida a obscuridade do problema, nos parágrafos seguintes, o filósofo Adorno expõe sua complexidade a partir dos fatores de natureza material, relacionados com o capitalismo tardio, e a temática cristã, associada à redenção da humanidade. O problema da frieza emocional é então tratado como núcleo das dificuldades teóricas envolvidas em uma educação contra a desbarbarização. Por um lado, a frieza é tratada como condição essencial da catástrofe de *Auschwitz*, uma vez que, sem a indiferença como componente central das relações entre os humanos, o holocausto não teria sido possível. Por outro lado, a perseguição dos próprios interesses em detrimento dos interesses alheios é uma tendência sedimentada no caráter humano e própria à civilização desde milênios. A dimensão teológica do problema é claramente abordada: "um dos grandes impulsos do cristianismo, a não ser confundido com o dogma, foi apagar a frieza que tudo penetra. Mas esta tentativa fracassou" (ADORNO, 1995b, p. 135). Um trabalho educativo voltado para a dissolução da frieza deveria ser iniciado

na infância, mas Adorno adverte para a impossibilidade de se mobilizar para o amor pais que são eles próprios produtos da frieza social, e, portanto, inaptos para a mobilização do calor humano. Por outro lado, coerente com a constatação consagrada em *Minima Moralia*, acerca da impossibilidade de vida verdadeira na vida falsa, Adorno adverte mais uma vez para a aporia envolvida nesse tipo de conclamação: "O incentivo ao amor provavelmente na forma mais imperativa, de um dever - constitui ele próprio parte de uma ideologia que perpetua a frieza" (ADORNO, 1995b, p. 135).

Embora Adorno admita a obscuridade e a dimensão sombria do problema que perpassa a superação do fascismo e da vida falsa, sua análise permanece restrita a uma ótica materialista que atribui primazia aos fatores materiais na configuração de realidades sociais em que as pessoas se tratam como coisas. Seu escrúpulo materialista impediu que a frieza que atravessa a vida falsa pudesse ser pensada sob a perspectiva mais ampla relacionada com os mistérios do espírito humano e da metafísica. Como Adorno não se propôs a reflexões filosóficas tematizadoras do mistério metafísico envolvido na vida falsa, tal reflexão, que se apresenta como exigência intrínseca à compreensão do mal próprio ao fascismo, será desenvolvida a seguir.



## Capítulo 8

### O mal

---

A reflexão filosófica sobre o mal pressupõe, antes de mais cada, a superação do problema do dualismo entre bem e mal, e tal questão foi resumida em seus aspectos fundamentais pelo teólogo contemporâneo Carl S. Lewis (LEWIS, 2018). Segundo o autor, a teoria dualista é defeituosa, e deve ser rejeitada, pois a simples coexistência de dois poderes absolutos, um bom, outro mal, em si mesma é um fato inexplicável, pois se ambos são mutuamente condicionados, não podem ser absolutos, e seria necessário explicar como eles se originaram de um primeiro poder supremo. Esse problema remete logicamente a um poder absoluto do qual eles teriam se originado, devolvendo a pergunta sobre a origem do mal. Além disso, sob o ponto de vista moral, se o bem e o mal existirem de maneira substantiva e positiva, não seria logicamente possível realizar julgamentos morais. É possível acrescentar às reflexões do teólogo que em um mundo em que a moral fosse impossível, em virtude do relativismo absoluto da diferença entre bem e mal, igualmente seria obsoleta a própria racionalidade, e sem ela, a própria indagação em si mesma sobre a existência do mal se tornaria impossível. O mesmo problema não afeta o bem, pois sua existência é aceita pelos homens de maneira intransitiva, o que revela sua associação intrínseca com a própria natureza humana.

A impossibilidade lógica do dualismo entre bem e mal remete à incompatibilidade da existência do mal perante um Deus infinitamente bom e perfeito. Na história da filosofia ocidental, a indagação acerca das

razões da existência do mal encontrou em Santo Agostinho sua mais precisa enunciação, tornada referência para as mais importantes reflexões posteriores. A questão do mal é desenvolvida pelo filósofo em graus crescentes de problematização, que localizam como má a própria pesquisa de uma substância má criada por Deus, que sendo infinitamente bom, somente pode ter criado coisas boas. O mal, então, pode ser explicado pela corrupção que é intrínseca a todas as coisas boas criadas por Deus, e a própria corrupção é um argumento a favor da beatitude original, pois as coisas “não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas” (AGOSTINHO, 2010, p. 102). Da impossibilidade de existirem coisas completamente privadas de todo o bem, uma vez que não poderiam ter se originado de Deus, que é o criador do universo, Agostinho enuncia seu conceito clássico do mal como privação do bem: “todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem” (AGOSTINHO, 2010, p. 102). Não sendo substância, o mal é “*perversão da vontade desviada da substância suprema*” (AGOSTINHO, 2010, p. 104). As reflexões posteriores de São Tomás de Aquino concordam com os termos gerais propostos por Agostinho, acerca da inexistência do mal como substância, o que leva a pensar que as coisas más não o são em si mesmas, e, portanto, o mal é fenômeno contingente, resultante de um estado de privação do bem: “o mal significa *carência de perfeição no sujeito em que se dá*, algum bem que este deveria possuir, mas do qual se encontra privado. O mal é *no* sujeito, mas não existe *como* sujeito” (FAITANIN, 2005, p. x).

### **Kant**

Kant obviamente não poderia recorrer aos termos metafísicos dos dois pensadores medievais, pois para ele tais conceitos eram em si mesmos

um problema filosófico digno de reflexão, e não propriamente uma resposta racional sobre o problema do mal. Por isso, diante de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, para quem o bem é realidade suprema, ontologicamente relacionado com a perfeição absoluta de Deus, Kant introduz a exigência racional da lei moral como referência conceitual validadora da noção de bem. Para o filósofo de Königsberg, os homens possuem em sua natureza uma disposição originária para o bem, universalmente determinada pela lei moral, bastando que esta seja admitida como máxima pelo arbítrio para que as ações de certo homem particular sejam boas em si mesmas. A referida disposição da natureza humana para o bem consiste na mais alta e refinada dimensão da moral, uma vez que o bem também é determinado pela disposição natural para a animalidade (relacionada com a autoconservação, a reprodução da espécie e a vida social) e para a humanidade (relacionada com ideais de igualdade) (KANT, 2008, p. 31-33). Porém, é somente quando a "razão prática incondicionalmente legisladora" torna-se "único móbil do arbítrio" que o bem pode ser realizado em sua máxima potência, embora restrito à imperfeição intrínseca da natureza humana (CUNHA, 2017, p. 256).

Em oposição à disposição originária para o bem, existem, segundo Kant, três graus de propensão para o mal, igualmente presentes na natureza humana. O primeiro deles decorre da fragilidade em observar e cumprir as máximas determinadas pela lei moral; embora estas sejam reconhecidas em sua validade, e desejadas como ideal válido para a conduta, o arbítrio não consegue realizar escolhas compatíveis com o bem. A segunda propensão para o mal relaciona-se com a impureza do coração humano, quando este acolhe a lei moral, porém necessita de móveis imorais para a consecução das ações, como interesses pessoais e instrumentais. A terceira propensão para o mal, que o representa em sua maior dimensão, consiste no estágio de malignidade, ou estado de corrupção e perversidade do coração humano.

Neste nível, o arbítrio rebaixa a lei moral a aspecto rigorosamente secundário em favor de móveis imorais relacionados ao puro prazer, a vícios, interesses pessoais etc. Este terceiro estágio é o único em que a lei moral é simplesmente depreciada em sua validade universal, deixando de ser assumida, mesmo imperfeitamente, como imperativo regulador das ações, razão pela qual Kant a denomina "mal radical", uma vez que a vontade foi corrompida na raiz. Embora a reflexão kantiana sobre o mal seja fundamentada em conceitos racionais, nem por isso ela se distancia do pensamento escolástico de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que negaram ao mal qualquer dignidade ontológica ou substancial, pois o mal radical kantiano de forma alguma pode ser entendido como "mal absoluto". O mal radical expressa um estado contingente de perversidade do arbítrio, porém não implica uma condição em que o mal pudesse ser considerado um fim em si mesmo desatrelado de condicionantes definidos pela vontade, nem tampouco que consistisse em um estágio de recusa e negação da validade imperativa e incondicional da lei moral. Embora agindo contra a lei, os homens permanecem seres racionais, aos quais é impossível converter o mal em lei universal. Nesse sentido, para Kant, em virtude de serem os homens sujeitos à finitude e às inclinações da natureza sensível, lhes é facultado agir em inobservância da lei moral, mas é impossível agir pelo móbil de uma vontade diabólica afirmadora da nulidade da lei moral. Por esse motivo, "quando se afirma que o homem é mau por natureza, se está dizendo, segundo o pensamento kantiano, que o sujeito conhece a lei moral e a ignora. Não significa que ele está, desde sempre, determinado para o mal. Não há determinação; há predisposição que pode não se realizar" (CUNHA, 2017, p. 257).

As reflexões kantianas sobre o bem como disposição originária determinada pela incondicionalidade e universalidade da lei moral, e sobre o mal como inclinação perversa, porém contingente e evitável, no texto *A*

*religião nos limites da simples razão*, confluem para uma concepção otimista análoga àquela formulada no texto *O que é o esclarecimento*. Sendo o homem suscetível de sucumbir a vícios e comportamentos moralmente rebaixados, por outro lado, sua disposição originária para o bem jamais pode ser eliminada de sua natureza. "Para se adquirir a virtude é preciso mudar os costumes, não o coração. O coração é originariamente bom; perverteu-se com as escolhas feitas, mas pode retornar à disposição original com a mudança dos costumes" (CUNHA, 2017, p. 258). A simples possibilidade, uma vez tornada possível pela razão, torna-se ao mesmo tempo um imperativo, "pois se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que devemos também *poder sê-lo*" (KANT, 2008, p. 60). O filósofo almeja nada menos que o homem corrompido no fundamento de suas máximas possa transformar-se, mediante uma revolução em sua disposição de ânimo, em um sujeito suscetível de alcançar o bem e a virtude moral. O melhoramento moral apresenta teor aristotélico, pois baseia-se uma prática habitual da virtude, por meio de uma ascética firmemente voltada para uma constante progressão do mal para o bem. Para esta ascética "não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adoção de suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela" (KANT, 2008, p. 60).

A reflexão de Kant sobre o mal descarta rigorosamente qualquer dimensão metafísica associada a potências malignas ou a uma ontologia da culpa nos moldes agostinianos e tomistas. O mal é explicado mediante o apelo à fragilidade humana e à perversidade do coração, sendo passível de superação pelo ativamento da disposição originária para o bem. Este, por sua vez, é fundamentado racionalmente e relacionado ao caráter firme-

mente voltado para a obediência irrestrita da lei moral. O parâmetro definidor da diferença entre bem e mal na filosofia de Kant remete exclusivamente à interioridade do sujeito e sua boa vontade em assumir como princípio determinante do conteúdo de suas ações a máxima do bem.

### **Leibniz**

Diferentemente de Kant, que aborda a existência do mal como um problema passível de resolução pela observância da lei moral racionalmente fundamentada, Leibniz enfrentou a questão a partir de sua delimitação metafísica relacionada à justificação da existência de Deus e do mundo. Leibniz se propõe a problematizar e resolver o conhecido dilema atribuído a Epicuro acerca da existência simultânea de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom, com a existência do sofrimento, infelicidade e dor reinantes no mundo. A contradição entre a existência de um Deus dotado das três qualidades citadas e a existência do mal expõe um problema lógico relacionado à própria consistência interna do discurso teísta. A solução proposta por Leibniz baseia-se em dois pressupostos básicos, intrinsecamente associados: 1) Entre os vários mundos possíveis, Deus escolheu para a existência o melhor mundo possível. 2) O melhor mundo possível comporta males contingentes, a serem compensados por bens maiores (Arruda, 2011, p. 224).

A tese leibniziana do melhor dos mundos possíveis é deduzida pelo filósofo a partir da existência de Deus como causa extramundana e necessária de todas as coisas contingentes. Para Leibniz, na matéria não pode ser encontrada a razão suficiente da existência do Universo, pois cada causa contingente leva a outra causa contingente, e, dessa forma, somente fora da sequência de uma série interminável de contingências poderá ser encontrada a origem da totalidade da existência, vale dizer, em Deus como causa

necessária e absoluta. A existência do melhor mundo possível é logicamente deduzida por Leibniz da "perfeita *cognitio a priori* de todas as coisas": "o intelecto divino, epistemologicamente não-limitado, é capaz de vislumbrar todas as possibilidades lógicas" (Arruda, 2011, p. 224). Considerando, então, que a "suprema sabedoria, aliada a uma bondade que é infinita, não pode escolher senão o melhor", de todas as coisas realmente possíveis de existir, pensadas pela inteligência divina, "aquela que existe é aquela por intermédio da qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir" (LEIBNIZ, 2009, p 71). O pressuposto da absoluta perfeição divina torna logicamente impossível que Deus possa ter escolhido para a existência um universo carente de perfeições ou que não levasse à máxima felicidade das criaturas, pois isso implicaria irracionalidade ou imoralidade na escolha divina. Como consequência,

segue-se da Suprema Perfeição de Deus que, na produção do Universo, tenha Ele escolhido o melhor projeto possível, no qual há a maior variedade junto com a maior ordem. O terreno, o lugar e o tempo usados para a obtenção do maior proveito: o máximo efeito foi produzido pelos métodos mais simples. às coisas criadas foram dispostos os mais altos níveis de poder, conhecimento, felicidade e bondade que o universo poderia permitir (LEIBNIZ, 2009, p. 49).

Na história da filosofia ocidental não poderia ser encontrado texto mais profundamente contundente contra o argumento de Leibniz do que *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume, que expõe as misérias e sofrimentos do mundo como argumento radicalmente dirigido contra o otimismo leibniziano. Na boca de Filo, personagem que dialoga com Cleantes, Hume convida o leitor a imaginar a existência de uma inteligência não familiarizada com o Universo, e que não estivesse previamente convencida de que ele seria obra de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa.

A simples observação empírica seria então o único recurso de que esse viajante imaginário poderia dispor para avaliar o grau de perfeição do Universo.

Se eu lhe mostrasse uma casa ou um palácio onde não houvesse um único aposento confortável ou aprazível, onde as janelas, portas, lareiras, corredores, escadas e toda a organização do edifício fossem causa de ruído, fadiga, obscuridade, frio e calor extremados, você com certeza culparia o projeto do edifício, sem perder tempo em maiores averiguações. Seria inútil que o arquiteto exibisse sua perspicácia provando que maiores males decorreriam da alteração desta porta ou daquela janela. (...) Ao constatar quaisquer inconveniências ou defeitos na construção, você invariavelmente culpará o arquiteto, sem entrar em maiores considerações (HUME, 1992, p. 148)

A confrontação entre o otimismo de Leibniz e o ceticismo de Hume evidencia que ambos partem do exame das mesmas vicissitudes da realidade empírica para produzir argumentos rigorosamente antagônicos. Perante os sofrimentos inerentes ao mundo, Leibniz expõe a incompletude humana como fator decisivo para que tais misérias não sejam o critério decisivo para a avaliação da obra de Deus: "conhecemos apenas uma parte da eternidade, que se estende sem medida, pois curta é a memória de muitos milhares de anos que a História nos concede. E, todavia, de tal escassa experiência precipitadamente formamos juízos a respeito do imenso e do eterno, como pessoas nascidas e criadas na prisão" (LEIBNIZ, 2009, p.75). Hume, por outro lado, descarta o inatismo metafísico, assim como pressupostos ontológicos ou substanciais, vale dizer, o pensador escocês recusa a validade lógica de ideias que não sejam originadas das percepções. O abismo entre os dois pensadores diz respeito à confiança na universalidade e necessidade da razão, plenamente confirmada pela metafísica de Leibniz,

porém rigorosamente descartada por Hume. Este, com seu empirismo radical, reduziu a universalidade da razão, assim como a própria categoria metafísica da substância, fiadora de toda compreensão universalista do mundo, a mero subproduto do hábito em estabelecer relações de causalidade entre as sucessivas percepções captadas pelos órgãos dos sentidos.

Por outro lado, a confiança de Leibniz em uma razão metafisicamente fundamentada é tributária do empreendimento cartesiano de demonstração da confiabilidade das faculdades intelectivas humanas. Sendo a razão um instrumento plenamente confiável para a produção de ideias claras e distintas, o que significa que a razão não é uma faculdade enganosa engendrada por um gênio maligno, Leibniz não hesita em garantir que este é o melhor dos mundos possíveis, a partir de argumentos logicamente ancorados na metafísica. Leibniz deduz a existência de perfeição nos fenômenos naturais fundamentando sua análise na própria perfeição divina, que impossibilita que este mundo possa ser imperfeito, pois nesse caso o próprio Deus estaria ludibriando os homens, o que é logicamente impossível. O ceticismo de Hume, por outro lado, simplesmente despreza um empreendimento tal como o realizado por Descartes acerca da confiabilidade da razão como instrumento de conhecimento do mundo, pelo simples fato de considerar que a razão é uma faculdade falível, incerta, inclinada ao erro, e que "a natureza, por uma necessidade absoluta e incontável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir" (HUME, 2001, p. 216). O ceticismo humiano recorre unicamente aos fatos empíricos do mundo observável e conclui pela imperfeição e precariedade intrínsecas do mundo, atribuindo-as à incompetência do arquiteto. Leibniz, por sua vez, despreza a observação humana pelos mesmos motivos apresentados por Hume, vale dizer, por suas limitações e fortes inclinações ao erro, preferindo confiar na capacidade especulativa do intelecto de transcender os fatos empíricos e afirmar a perfeição divina do mundo.

## Hegel

No sistema filosófico de Hegel, o melhor dos mundos possíveis assume caráter historicamente irreduzível sob uma compreensão determinista da temporalidade, em que os fatos históricos são tratados como etapas do progresso racional da humanidade. Enquanto Leibniz foi um dos primeiros filósofos a enfrentar o abismo cartesiano configurado no dualismo e irreduzibilidade entre substância pensante e substância extensa, o Espírito hegeliano constituiu-se como uma síntese magistral entre subjetividade e mundo material. A mônada, pedra angular da metafísica de Leibniz, representou, juntamente com o Espírito em Hegel, a perspectiva filosófica de superação da dicotomia própria à Revolução Científica entre a esfera especulativa da metafísica e a esfera mecanicista do mundo sensível. O mundo natural, na concepção hegeliana, deixa de ser mero substrato da dominação patriarcal postulada por Bacon, para tornar-se o próprio palco de emergência lenta e paciente da Ideia. Ao elevar-se sobre a natureza e assumir sua forma amadurecida e autoconsciente, tornada possível pela mediação da consciência humana, o Espírito retorna a si. A natureza, sendo "ideia na forma do ser-outro", corporifica o espírito existindo em-si, mas não para-si, razão pela qual, no mundo natural, é não-livre, existindo sob o imperativo da necessidade e da contingência" (HEGEL, 2002, p. 305-306). A racionalidade e a liberdade tornam-se propriedades específicas do Espírito, quando este, suprassumido sob a forma da consciência humana, torna-se capaz de autocompreender-se, assim como ao mundo concreto em que existe. Marcuse apresenta de maneira muito clara a evolução qualitativa do Espírito, quando, em seu processo negativo de diferenciar-se de si próprio tornando-se o que é em si mesmo, ele assume a condição do entendimento racional: "a planta, porém, não 'compreende' este desenvolvimento e, por

consequente, não pode racionalizar suas próprias potencialidades até o estado de ser. Tal 'realização' é um processo do verdadeiro sujeito, e só é atingida pela existência do homem" (MARCUSE, 1978, p. 22).

Na filosofia hegeliana, a concepção de "verdade" desprende-se das amarras epistemológicas que a restringiam a simples conhecimento externo ao objeto para apresentar-se como "sujeito" capaz de desenvolver-se na história pelo desdobramento de suas próprias contradições internas. A razão assume força objetiva na medida em que todas as formas de ser convertem-se em espécies de subjetividade que almejam a realização de suas potencialidades (MARCUSE, 1978, p. 23). A substância, sendo então sujeito que se torna real ao por-se-a si mesmo, é negatividade pura em que o conceito exige a expansão da liberdade e da razão no mundo humano. Porém, "a realização da razão não é um fato e sim uma tarefa. A forma pela qual os objetos aparecem não é, ainda, sua forma verdadeira. O simplesmente dado é, de saída, negativo, isto é, diferentes de suas reais potencialidades. É no processo de superação de sua negatividade que ele se torna verdadeiro; o nascimento da verdade requer, pois, a morte do estado, que é dado, do ser" (MARCUSE, 1978, p. 37). A realização da verdade, da substância como sujeito, corporifica-se na história como palco da realização do Absoluto, cuja natureza se efetiva como "vir-a-ser-de-si-mesmo" (HEGEL, 2002, p. 36). Mas se a história está destinada a ser a realização do Espírito como sujeito, como progressiva realização da razão e da liberdade, como pode ela ser, como se sabe, lugar de expansão permanente da barbárie e do sofrimento, em que os homens lutam por satisfazer seus próprios interesses e paixões? A resposta de Hegel a essa questão apresenta sabor nitidamente leibniziano: "ao seguir seus próprios interesses, os indivíduos promovem o progresso do espírito, isto é, realizam uma tarefa universal que favorece a liberdade (MARCUSE, 1978, p. 212). O melhor dos mundos hegeliano é aquele em que se realiza a astúcia da razão: "os indivíduos levam uma vida

infeliz, trabalham arduamente e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade. Um homem jamais colhe os frutos de seu trabalho: eles sempre ficam para as gerações futuras" (MARCUSE, 1978, p. 215).

Segundo o sistema filosófico de Hegel, a realidade do mal moral deve ser compreendida em conexão com o próprio movimento imanente do espírito infinito na finitude humana. A abordagem hegeliana diferencia-se dos termos leibnizianos, em que a existência do mal é explicada pela contingência humana perante uma totalidade perfeita e absoluta, assim como dos termos kantianos, que a concebem a partir de estágios de malignidade em relação a uma lei moral incondicionalmente válida e universal. Para Hegel, o Absoluto não deve ser pensado como transcendência inacessível que contempla os homens com o melhor dos mundos possíveis, ou mediante uma lei racional abstrata e universal. Os sistemas filosóficos de Leibniz e de Kant padecem do dualismo entre finitude e infinitude que é justamente o obstáculo desenvolvido pela própria razão para seu autocohecimento como Espírito autoconsciente. Ao conceber o Absoluto, ou verdadeiro como sujeito, Hegel estabeleceu as condições conceituais para uma compreensão não-dualista da relação entre infinito e finito, pois a categoria metafísica da substância passa a ser compreendida como Espírito corporificado nas entidades finitas: "o *Geist* ou Deus não pode existir separadamente do universo que ele sustém e no qual ele se manifesta a si mesmo" (TAYLOR, 2014, p 113). A compreensão da posição reciprocamente mediada entre o mundo das coisas contingentes e finitas e o Espírito infinito requer considerar que a finitude é totalidade corporificadora das próprias condições de existência de Deus, que como Espírito infinito alcança sua plena realização e seu retorno a si por meio dos seres finitos, e mais amplamente mediante a subjetividade humana. A superação de certo solipsismo

e transcendência divina, pela caracterização de Deus como consciência de si racional e livre, que cria o mundo corporificando-se em objetos finitos e realizando-se através de seres racionais, é essencial para a compreensão adequada da fenomenologia do Espírito:

Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo (...) O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu resultado. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade (HEGEL, 2002, p. 35-36).

Se Deus é consciência de si infinita que se realiza plenamente como Espírito por meio dos seres finitos, então o finalismo se expressa como necessidade racional e liberdade radical do espírito, que põe a existência da subjetividade racional. Razão e liberdade estão entrelaçadas de tal maneira que a plena realização da necessidade racional e ontológica implica na liberdade radical, vale dizer, que o Espírito se corporifique em entidades finitas, racionais e livres: “o *Geist* pode ser concebido no sentido de ter como seu alvo básico precisamente que esse espírito ou essa subjetividade racional exista”(TAYLOR, 2014, p. 119). A liberdade radical do espírito divino de pôr a si mesmo como mundo formado por coisas vivas, finitas, contingentes e submetidas à necessidade racional, é inseparável da concepção imanentista de que Deus não cria o mundo de fora, como ser transcendente “em amor consigo mesmo”, pois os espíritos humanos são veículos da plena realização da consciência de si divina. O finalismo posto pelo Espírito em seu desenvolvimento necessário, concebe a realização do Bem como objetivo final absoluto. Em tais condições, a existência do mal reflete o desa-

cordo entre as condições de existência no mundo das coisas finitas e o horizonte racionalmente necessário de superação da alienação do espírito, em direção à reconciliação. Isso significa não somente que os homens estão destinados a superar seu desacordo contingente com a perfeição, mas também que o próprio espírito divino, cuja existência é inseparável da corporificação em coisas finitas, não poderá alcançar sua plena realização sem que seu veículo essencial, o espírito humano, supere o estado de negatividade. Assim, o vir-a-ser de Deus “é revelação do espírito a si mesmo” (HYPPOLITE, 1999, p. 569). A contradição dialética não existe somente nos termos da realidade humana, em que os fins últimos da existência se colocam em desacordo intrínseco com a finitude, pois também o sujeito absoluto, para realizar-se plenamente, necessita experimentar a oposição com a finitude e superá-la mediante a consciência de si própria aos espíritos racionais humanos. Sendo o homem veículo de realização do Espírito, a tragédia da existência humana é também a tragédia de um sujeito cósmico que é idêntico e não-idêntico ao mundo (TAYLOR, 2014, p. 131). O infinito não existe para além do homem infinito e pecador, pois a infinidade verdadeira pressupõe a queda e sua superação:

Como todos os românticos, o que Hegel quer pensar é a imanência do infinito no finito. Mas isso o conduz a uma filosofia trágica da história; o espírito infinito não deve ser pensado para além do espírito finito, do homem ativo e pecador, mas ele próprio é ávido de participar do drama humano. Sua infinidade verdadeira, sua finitude concreta não é sem essa queda. Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito humano não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude (HYPPOLITE, 1999, p. 553).

## Capítulo 9

### Adorno, o materialismo e o mal

---

A crítica de Adorno à autarquia metafísica da alma, e à concepção de indivíduo como substrato não mediado pela totalidade social, justifica-se não somente pela importância atribuída à teoria da reificação de Lukács, como também pela crítica aos elementos reconciliadores próprios ao sistema filosófico de Hegel. A compreensão adequada da crítica de Adorno a Hegel requer considerar que os fundamentos críticos da fenomenologia do Espírito são mobilizados pelo frankfurtiano para um entendimento antagônico a toda harmonização idealista entre objetos e conceitos, principalmente aquela possivelmente extraída da própria especulação hegeliana. Para Adorno, a qualidade filosófica da dialética de Hegel reside sobretudo em opor-se ao significado tradicional da ontologia como estrutura fundamental e passiva do ser, revelando-se como instrumento determinante do caráter negativo da realidade, pois os objetos, uma vez confrontados com seus conceitos, revelam-se dotados de potencialidades internas cuja realização efetiva exige a superação das condições estabelecidas em uma dada realidade. O conceito de verdade originado da dialética hegeliana estabelece um rompimento fundamental com o significado ontológico tradicional, cuja maior realização está na concepção da filosofia primeira aristotélica, que busca identificar um substrato permanente da identidade. A dialética hegeliana, animada pelo movimento negativo do Espírito, revela-se, antes de mais nada, como um processo intrínseco ao desenvolvimento das contradições intrínsecas ao próprio objeto. Antagônica à concepção de um princípio originário subsistente para além da contradição do objeto con-

sigio mesmo, a dialética “é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos” (ADORNO, 2013b, p. 81).

Embora Adorno tenha adotado o materialismo dialético como sua principal referência metodológica no campo da sociologia e da filosofia, o filósofo mais representativo em suas reflexões é Hegel. A relação estabelecida por Adorno com Hegel é perpassada por críticas severas, endereçadas aos elementos de reconciliação do idealismo com a sociedade burguesa, mas também por um reconhecimento e admiração profundos que não encontram paralelo junto a outros grandes pensadores da filosofia ocidental. O aspecto mais incisivamente crítico de Adorno em relação a Hegel, reside em sua capacidade de exposição sistemática de contradições insanáveis da sociedade burguesa, que é antagônica a uma obstinada tendência reconciliadora das mesmas contradições que sua filosofia condena: “a dialética é, no essencial, necessariamente crítica, mas se torna falsa no instante em que se põe a si mesma e se afirma como uma filosofia positiva” (ADORNO, 2013b, p. 148). Porém, na obra filosófica de Adorno, não se encontrará comentário tão reconhecedor da grandeza filosófica de um pensamento: “nenhuma filosofia foi tão profundamente rica, nenhuma filosofia se manteve tão imperturbável no coração da experiência, à qual ele se entregou sem reservas. Mesmo as marcas de suas falhas são moldadas pela própria verdade” (ADORNO, 2013a, p. 131). Dessa forma, uma vez que as ressalvas críticas à filosofia de Hegel, são inseparáveis de tais momentos de explícito assentimento, é importante observar que alguns fundamentos idealistas do pensamento de Adorno, que neste trabalho acadêmico se procura apontar, são justificados por esse claro alinhamento hegeliano.

O conceito de dialética originalmente presente no idealismo hegeliano é empregado por Adorno como método que se volta contra os elementos de reconciliação peculiares ao pensamento do próprio Hegel,

sendo o principal deles o conceito de espírito do mundo, que se traduz na concepção de uma totalidade racionalmente constituída e identificada com a reconciliação entre sujeito e objeto. O espírito do mundo hegeliano traduz, em termos históricos, a primazia da universalidade sobre a contingência dos indivíduos particulares, pois se o objetivo maior do Espírito é a realização da autoconsciência, o processo histórico torna-se necessariamente desenvolvimento da razão e da liberdade. Isso significa que a perpetuação da opressão, e das diversas formas de barbárie na história, está subordinada ao objetivo maior da realização das potencialidades das coisas e dos homens na direção de um mundo justo e livre. Para Hegel, a história é subordinada à lei incondicional do progresso, sob os auspícios de uma razão objetiva ligada à providência divina: “a verdade de que uma Providência, ou seja, uma Providência divina, preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao nosso princípio, pois a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo. A Razão é o Pensamento determinando-se em absoluta liberdade” (HEGEL, 2001, p. 56). Para criticar os horizontes conciliadores do conceito de espírito do mundo, Adorno fundamenta-se no princípio fundamental da dialética hegeliana: o caráter irrevogavelmente mediado de toda produção do espírito, sendo este um dos caminhos mais produtivos para se compreender sua dialética negativa: “a não-verdade de toda identidade obtida é a figura invertida da verdade” (2009, p. 131). A identidade estabelecida por Hegel, entre espírito do mundo e realidade histórica, compõe a verdade sob forma invertida, porque a totalidade invocada por Hegel identifica-se com barbárie e opressão, pois corresponde à sociedade totalmente administrada. Para Adorno, “a força cognitiva de sua filosofia [de Hegel] desaparece ao mesmo tempo com o direito da experiência. A pretensão de saltar sobre o particular por meio do todo se torna ilegítima, pois esse todo não é propriamente, como

quer a famosa sentença da *Fenomenologia*, o verdadeiro. A referência afirmativa e assegurada desse todo, como se fosse possível possuí-lo seguramente, é uma ficção” (ADORNO, 2013a, p. 173).

Conforme apontamento preciso de Luiz Repa, para Adorno, “a totalidade é apenas recusada em seu sentido normativo e aceita em seu modo explicativo. Ela é recusada em seu sentido normativo porque não representa, de modo algum, um estado de reconciliação do espírito. Nesse aspecto a totalidade é somente uma má-totalidade” (REPA, 2011, p. 5-9). Em outras palavras, ao afirmar que “o todo é o não-verdadeiro”, Adorno aplica sobre Hegel o método hegeliano da negação determinada, confrontando a identificação entre totalidade e liberdade com a experiência histórica do mundo reificado pelo capital, o que o leva a observar a efetividade da não-identidade necessária em um mundo administrado pelos monopólios econômicos. Adorno recusa a totalidade em sentido normativo mas a aceita em termos explicativos, pois a reconciliação hegeliana, quando confrontada com a realidade histórica antagônica, converte-se em “atentado contra a conciliação real” (ADORNO, 2013a, p. 102). Não obstante sua falsidade objetiva, o conceito hegeliano de totalidade permanece válido para explicar o resultado histórico da hegemonia da racionalidade instrumental, desde que tomado como verdadeiro exatamente por sua não-verdade objetiva: “apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico. Um dos méritos mais notáveis da empreitada de Hegel é o fato de ela ter inferido, a partir do conceito, esse caráter sistemático da sociedade, muito antes que ele pudesse impor-se no campo acessível à experiência de Hegel, campo que era ainda este de uma Alemanha deveras atrasada no que se refere ao desenvolvimento social” (ADORNO, 2013a, p. 103).

A recusa de uma aplicação literal do conceito hegeliano de totalidade para a análise do capitalismo tardio por Adorno, explicita sua crítica materialista do idealismo absoluto de Hegel. Um aspecto saliente da crítica de Adorno, é que, nesse aspecto, ela não se diferencia da interpretação encaminhada primeiramente por Lukács em *História e consciência de classe*, que apresenta como argumento justamente a defasagem social na Alemanha aos tempos vividos por Hegel. Assim como Adorno, Lukács antes já havia assinalado o caráter pré-monopolista do capitalismo na era vivida por Hegel: “Hegel não conseguiu chegar às forças verdadeiramente motrizes da história, porque, na época em que nasceu o seu sistema, estas forças não eram ainda suficientemente visíveis” (LUKÁCS, 1989, p. 33). Seguindo a interpretação consagrada por Lukács, Adorno, da mesma forma que o pensador húngaro, fundamenta sua crítica ao idealismo hegeliano apoiando-se na crítica de Marx a Hegel nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, baseada na negligência hegeliana do trabalho e da sociedade como momento essencial para a compreensão do processo histórico (ADORNO, 2013a) Embora reconheça o trabalho como percurso da consciência rumo ao saber absoluto, o idealismo hegeliano “se torna falso na medida em que transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em um *actus purus* do Espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é o sofrimento dos homens, em algo eterno e certo” (ADORNO, 2013a, p. 97). Ao criticar o negligenciamento do trabalho como momento primordial e estruturante do Espírito, Adorno se apoia nos aspectos básicos da crítica de Marx, em especial no que se refere às implicações do silenciamento acerca da divisão entre trabalho físico e trabalho intelectual, considerada responsável pelo enredamento da metafísica do Espírito nas malhas da ideologia burguesa (ADORNO, 2013a, p. 100).

A terminologia então assumida por Adorno é manifestamente afinada com o campo do marxismo: “não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele. (...) Apenas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma. (...) Pois a absolutização do trabalho é a absolutização da sociedade de classes: uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre de dominação. O Espírito sabe disso sem ter o direito de saber; eis toda a miséria da filosofia” (ADORNO, 2013a, p. 101). Baseando-se em longa citação extraída da *Crítica ao Programa de Gotha*, de Marx e Engels, Adorno censura Hegel por silenciar sobre a separação entre trabalho físico e espiritual, omissão responsável por negligenciar o trabalho como momento necessário do Espírito: “a metafísica do trabalho e a apropriação do trabalho alheio são complementares” (ADORNO, 2013a, p. 99). Na *Fenomenologia*, o trabalho é integrado ao absoluto, de maneira a impedir uma compressão mais ampla e verdadeira dos fundamentos materiais do Espírito: “seria necessário apenas um mínimo – a lembrança do momento ao mesmo tempo mediado e irreduzivelmente natural do trabalho -, e a dialética hegeliana teria feito jus ao seu nome” (ADORNO, 2013a, p. 100).

Embora a crítica de Adorno a Hegel seja análoga à de Lukács, ao basear-se na primazia do trabalho defendida por Marx originalmente em seus *Manuscritos*, no tocante à conceituação filosófica, há uma diferença de grande importância entre os dois pensadores. Contra o idealismo, Lukács propõe o trabalho como fundamento ontológico do ser, considerando que a esfera material apresenta determinações suficientemente consistentes para uma crítica radical do finalismo metafísico. Nesse aspecto, Adorno permanece hegeliano frente ao materialismo irreduzível de Lukács, pois considera que a dialética, por sua qualidade metódica de estabelecer mediações recíprocas entre sujeito e objeto, torna impossível a redução da reali-

dade a substratos fixos cristalizados sob a forma de uma ontologia. Ao recusar o conceito hegeliano de espírito do mundo, por seu teor fortemente reconciliador, e substituí-lo pelo conceito de totalidade negativa, mais conidente com a sociedade administrada peculiar ao capitalismo tardio, Adorno situa sua reflexão a partir de fundamentos materialistas. Em oposição ao espírito do mundo hegeliano e sua concepção de uma astúcia da razão, para a qual o conteúdo verdadeiro da história identifica-se com a realização da liberdade e da razão na universalidade, em detrimento dos interesses e da felicidade do indivíduo, Adorno contesta o caráter irreduzível do universal: “Hegel suprimiu a diferença entre condicionado e absoluto e emprestou ao condicionado a aparência do incondicionado. Mas ao fazê-lo, ele foi no fim injusto com a experiência da qual se nutria sua filosofia. A força cognitiva de sua filosofia desaparece ao mesmo tempo com o direito da experiência, pois esse todo não é propriamente, como quer a famosa sentença da *Fenomenologia*, o verdadeiro. A referência afirmativa e assegurada desse todo, como se fosse possível possuí-lo seguramente, é uma ficção” (ADORNO, 2013a, p. 173). Contra a concepção hegeliana do Espírito como sujeito capaz de realizar o progresso racional da humanidade na história, Adorno ressalta o caráter antagônico de uma totalidade perpassada por um princípio de identidade baseado na troca mercantil. O princípio de identidade, sendo fundamentado na falsa equivalência entre “seres singulares não-idênticos”, explicita o antagonismo estrutural da sociedade burguesa, e, com ele, o irracionalismo da totalidade: “a difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (ADORNO, 2009, p. 128). A totalidade antagônica, configurada sobre juízos identificadores falsamente reconciliadores do particular com o universal, produz a ilusão nominalista de que os indivíduos seriam a substância do mundo: “o princípio universal é o princípio da singularização. Esse princípio acredita ser algo indubitavelmente certo e é obnubilado porque

não se dá conta, sob o preço de sua existência, do quanto é mediatizado” (ADORNO, 2009, p. 260). O pressuposto da contaminação da subjetividade pelas mediações materiais é inseparável da crítica de Adorno ao espírito do mundo hegeliano, realizada na *Dialética Negativa*. A universalidade de um processo histórico irreduzivelmente direcionado pelo progresso da razão e da liberdade em Hegel, é reinterpretada por Adorno como catástrofe permanente: “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira à bomba atômica. Essa história termina com a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados, na suma conceitual da descontinuidade” (ADORNO, 2009, p. 266). A interpretação do processo histórico como catástrofe permanente, e não como espírito do mundo capaz de reconciliar o particular com o universal, atesta o rompimento de Adorno em relação aos vários tipos de idealismo metafísico aqui abordados, de Descartes a Hegel.

Ao integrar os pressupostos da dialética materialista em suas reflexões, o pensamento de Adorno submete-se a idêntico conjunto de problemas que afetam a crítica materialista originalmente encaminhada por Marx e Engels à metafísica, uma vez que o materialismo é constrangido a se servir do aparato conceitual da própria metafísica para criticá-la. Embora Adorno possa mobilizar argumentos consistentes para justificar sua tese nuclear acerca da totalidade administrada e da vida falsa, e sob esse aspecto *Minima Moralia* é uma descrição suficientemente eloquente e demonstrativa, a partir do momento em que a análise exorbita o nível sociológico e se eleva ao estatuto filosófico, seu desenvolvimento argumentativo assume uma consistência teórica e especulativa análoga à metafísica. Em termos rigorosamente filosóficos, a reflexão de Adorno é tão comprometida quanto o materialismo, em suas pretensões de extrapolar a crítica política, econômica e sociológica, almejando que a experiência histórica possa constituir-se como

fundamento para o pensamento especulativo. Se da antiguidade até Hegel, os principais sistemas filosóficos julgaram mais conveniente o primado aristotélico da substância divina sobre todas as qualidades de ser submetidas ao devir e ao movimento, quando o materialismo intenta transgredir essa sabedoria, ele se sujeita necessariamente a obstáculos intransponíveis, não sendo o menor deles a obrigação de sustentar sua argumentação em termos especulativamente convincentes.

### **Materialismo e malabarismo**

Adorno evidencia pleno conhecimento do abismo entre os âmbitos da substância pensante e da substância extensa. Em primeiro lugar, ao discorrer sobre a disputa entre espírito e matéria pela primazia ontológica, Adorno compara o campo especulativo à atividade do malabarismo: “o passo por meio do qual o trabalho se transforma em princípio metafísico não é outro senão a eliminação subsequente daquele ‘material’, ao qual todo trabalho se sente ligado e que lhe prescreve seus próprios limites, que lhe prende num nível inferior e relativiza sua soberania. Por isso a teoria do conhecimento fez piruetas por tanto tempo, até o dado dar a ilusão de ser ele próprio produzido pelo Espírito” (ADORNO, 2013a, p. 101). O argumento é suficientemente expressivo para transmitir que, na concepção de Adorno, a disputa filosófica que envolve a primazia acerca da estrutura do ser implica considerar mediações recíprocas facilmente comparáveis a giros copernicanos. A esse respeito, conforme veremos adiante, é importante notar que o próprio método adorniano, ao criticar o idealismo de Hegel, e situar a primazia do objeto, não está menos sujeito às piruetas por ele apontadas e atribuídas à teoria do conhecimento. Em segundo lugar, no aforismo 22 de *Minima Moralia*, *A criança com a água do banho*,

Adorno explicita seu conhecimento sobre as sutilezas que envolvem o pensamento que desconfia de sua própria autenticidade e se mobiliza para a crítica de seus condicionamentos materiais. Ao criticar as determinações materiais como elementos irreduzíveis de corrupção da atividade pensante, a própria crítica expõe-se ao risco de “jogar a criança com a água do banho”, vale dizer, condenar à nulidade “toda antecipação quimérica de uma situação mais nobre”, todo esforço de transgredir as restrições instrumentais que condenam o pensamento à impotência (ADORNO, 1992, p. 37). No aforismo, Adorno refere-se textualmente aos riscos assumidos pela própria crítica marxista quando esta acusa irrefletidamente o idealismo, sem buscar compreender o quanto suas próprias invectivas estão contaminadas pelo princípio que pretendem combater: “acentuar o elemento material por contraposição ao Espírito enquanto mentira é desenvolver uma espécie de afinidade eletiva duvidosa com a economia política, de que faz a crítica imanente, comparável à conivência que existe entre a polícia e o submundo” (ADORNO, 1992, p. 37). Esse texto é um dos mais importantes da coleção de aforismos dedicados à dissecação da vida danificada, não somente por expor o momento irrefletido da crítica materialista, mas principalmente por se constituir como modelo crítico aplicável ao próprio pensamento de Adorno, quando o filósofo assume a categoria trabalho como essência do Espírito.

As controvérsias suscitadas pelo esquema interpretativo materialista em sua posição antagonista ao idealismo filosófico, assim como as puerias peculiares ao método adorniano, são evidenciadas na crítica ao idealismo kantiano. Para Adorno, o sujeito transcendental kantiano, em sua qualidade de possuidor das categorias *a priori* de todo conhecimento racionalmente possível, deve ser concebido como reflexo invertido da coisificação social. Com o objetivo de permitir uma compreensão dos aspectos ideológicos subjacentes ao conceito idealista de sujeito, Adorno propõe

uma inversão do esquema transcendental kantiano. Nesse sentido, as categorias lógicas do intelecto, justificadoras da centralidade e autonomia do sujeito transcendental, em sua relação cognoscente com o mundo, devem ser vistas como abstração filosófica que encobre a primazia das relações de troca no mercado. O *a priori* kantiano é, na verdade, *a posteriori*, pois a centralidade do sujeito encobre as determinações materiais que previamente o constituem como objeto, invalidando as pretensões transcendentais do criticismo kantiano. O idealismo kantiano é epifenômeno da reificação social: “sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos, - ou, ao mesmo lhe prescreve as regras – é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (ADORNO, 1995a, p. 186). Adorno dirige ao idealismo kantiano a acusação de recair em uma petição de princípio: “é evidente que o conceito abstrato de sujeito transcendental – as formas do pensamento, a unidade destas e a produtividade originária da consciência – pressupõe o que promete instituir: indivíduos vivos, indivíduos de fato” (ADORNO, 1995a, p. 185). Porém, embora a dialética materialista possa contar com o prestígio intelectual da secularização a seu favor, o problema crucial do método de Adorno em sua denúncia dos aspectos ideológicos da razão pura kantiana, consiste na impossibilidade filosófica de justificar a superioridade do primado materialista sobre o idealismo filosófico. Ao defender um segundo giro copernicano, que reinstaure a condição central do objeto como núcleo determinante das qualidades subjetivas, de maneira análoga a Marx, Engels e Lukács, Adorno se vê diante da impossibilidade de defender em termos especulativos a superioridade do primado materialista, pois, conforme abordamos anteriormente, o materialismo dialético não é capaz de apresentar categorias alternativas àquelas que são próprias ao campo conceitual originado da metafísica aristotélica. Diante do impe-

dimento estrutural de demonstrar as supostas qualidades superiores do método materialista frente ao idealismo filosófico, o primado do objeto é incapaz de explicitar os critérios que poderiam justificá-lo como postulado filosoficamente mais adequado para a relação entre sujeito e objeto no âmbito da teoria do conhecimento. Em outras palavras, embora a tese materialista seja indiscutivelmente válida no âmbito da crítica econômica e sociológica, a primazia dos parâmetros materialistas no campo filosófico não consegue se justificar de maneira convincente. A tese materialista é tão especulativa, e, portanto, tão idealista, quanto a própria metafísica.

Exposto aos limites da crítica materialista quando se trata de justificar suas pretensões no campo das determinações do ser, Adorno valida a teoria lukácsiana da reificação, sem explicar como é possível que as contradições materiais da sociedade possam atuar como elementos determinantes na constituição da subjetividade: “a inversão copernicana de Kant consegue expressar exatamente a objetificação do sujeito, a realidade da coisificação” (ADORNO, 1995a, p. 185). Em nenhum outro momento de sua obra a acusação dirigida à teoria do conhecimento de realizar piruetas para atestar a legitimidade desta ou daquela concepção filosófica, é mais aplicável ao pensamento de Adorno do que em suas reflexões sobre a mediação recíproca entre sujeito e objeto. Ao inverter a revolução copernicana de Kant, com o objetivo de relevar supostas determinações materiais que reduziriam o idealismo transcendental a efeito especulativo da reificação, Adorno pretende explicitar a centralidade efetiva do sujeito, capaz de restituir o primado do sujeito, mediante a autoconsciência acerca de seus condicionamentos materiais. Uma vez que o fetichismo da mercadoria, afetando o sujeito pela reificação, converte em *a posteriori* o que a teoria filosófica kantiana postulou ser *a priori*, a compreensão do momento material conduziria, mediante a superação dialética, ao primado do sujeito que o idea-

lismo intentou realizar. A crítica materialista de Adorno defende a necessidade de um giro copernicano adicional, não com o objetivo restrito de perpetuar a condição periférica do sujeito em relação ao objeto, mas visando a explicitar que os objetivos do idealismo de estabelecer a centralidade do sujeito, requerem consciência acerca dos elementos materiais que travam a revolução copernicana de Kant.

### **Impossibilidade ontológica do materialismo**

Em um dos argumentos centrais da *Dialética negativa*, Adorno argumenta que, se a realidade em si mesma é contraditória, a síntese reconciliadora representada pelo Espírito absoluto torna-se idealista e apologética, ao pacificar precipitadamente os antagonismos necessariamente constitutivos da realidade. É por esse motivo que Adorno recusa a síntese hegeliana e apresenta a proposição não menos especulativa que concebe a realidade como totalidade antagônica, cujo desenvolvimento é mediado pelo princípio da troca capitalista. A identificação hegeliana entre totalidade e liberdade, ao ser confrontada com a experiência do mundo histórico reificado pelo capital, revela que as mercadorias e os próprios homens são sistematicamente mediados por um princípio abstrato que os converte em simples coisas comensuráveis. Adorno submete tanto o idealismo transcendental kantiano, quanto o idealismo absoluto de Hegel, a um giro copernicano, subsumindo ambos os sistemas filosóficos ao primado materialista. Nas palavras do próprio filósofo, cabe referir à dialética um antigo adágio francês, que prescreve, “a farsante, farsante e meio, isto é, a construção coercitiva exigida pela dialética não é de fato outra construção que a da coerção objetiva que exerce sobre nós o mundo encadeado culpadamente em si mesmo” (ADORNO, 2013b, p. 158). Dando razão a Kant e a Hegel, a realidade deve ser compreendida como uma totalidade determinada pelo

homem; mas contra ambos, os parâmetros dessa determinação não são as formas e categorias transcendentais do sujeito, nem o idealismo do Espírito, mas sim os imperativos impostos pelo trabalho abstrato:

Isso pressupõe que a realidade, tal como determinada, tal como a entende a filosofia, seja compreendida ela mesma como uma realidade determinada essencialmente pelo homem, mas não no sentido do objeto constituído em forma abstrata pelo sujeito transcendental, mas de forma prática no sentido de que o mundo deve ser entendido como um mundo mediado essencialmente pelo trabalho do homem.(...) E se vocês pedissem agora uma interpretação do conceito hegeliano de mediação no sentido da experiência, conceito do qual quisera hoje expor algumas coisas, então bem se poderia dizer que aquilo que em Hegel é referido com o termo 'mediação' isso ao que se refere a proposição 'não há nada sob o céu que não seja mediado', na realidade já significa que não há nada humano que em determinado sentido não esteja marcado pelo momento do trabalho humano (ADORNO, 2013b, p. 157).

O primado materialista defendido por Adorno implica, portanto, em uma inversão dos fundamentos da filosofia de Kant e Hegel, significando que não são as categorias idealistas que determinam a realidade, mas sim o trabalho humano e material que determina os conteúdos espirituais. É possível afirmar que o calcanhar de Aquiles da dialética materialista de Adorno apresenta-se na circularidade viciosa de seu argumento acerca da primazia da esfera material sobre o espírito. Adorno pressupõe que a demonstração das determinações materiais do sujeito é suficiente para atestar a pobreza do idealismo e consequente superioridade do materialismo: "O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. Não é possível abstrair o ob-

jeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto” (ADORNO, 2009, p. 158). Sujeito e objeto seriam categorias heterogêneas uma relação à outra, sendo o objeto um princípio fundamental e incondicionalmente mediador do sujeito, pois o próprio sujeito já é, antecipadamente, objeto. Para Adorno, se partirmos do sujeito, vale dizer, de homens corporificados, chegaremos ao objeto. Porém, a recíproca não é verdadeira, pois partindo do objeto não se chega ao sujeito.

De maneira distinta a Lukács, o materialismo dialético adorniano recusa a aplicação do conceito de ontologia à esfera do trabalho, pois reduzir a realidade a substratos fixos, mesmo que materiais, significaria sublimar a metafísica sob a forma de algo existente em si mesmo, e eternizado na esfera do puro ser. A crítica de Adorno ao idealismo hegeliano, e, mais amplamente, à metafísica como um todo, almejou pura e simplesmente a dissolução da esfera ontológica, porém sem abrir mão de estabelecer um princípio fundamental e explicativo da existência em sua totalidade. Mesmo não atribuindo à categoria trabalho uma qualidade ontológica como fez Lukács, o aspecto central da crítica antiidealista realizada pelo pensador húngaro manifesta-se amplamente na análise materialista de Adorno. Para o frankfurtiano, o idealismo hegeliano dissolve o momento intrinsecamente material do trabalho, elevando-o a uma dignidade metafísica que mascara sua substância efetiva, a qual consiste em ser o fundamento concreto do real: “não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele. (...) Apenas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma” (ADORNO, 2013a, p. 101).

A circularidade entre idealismo e materialismo parece enunciar dois pontos de vista igualmente comprometidos por uma petição de princípio em que a conclusão do enunciado, estando previamente contida na premissa do argumento, torna logicamente inviável que se possa escolher

entre uma das perspectivas. Contra o idealismo, é possível dizer que suas pretensões de origem, que podem ser logicamente resumidas no argumento “o espírito origina o mundo”, estão previamente viciadas, pois a categoria “espírito” é logicamente derivada de “mundo”, uma vez que somente seres humanos vivendo em um “mundo” podem atribuir ao espírito a qualidade ontológica pressuposta no argumento. Por outro lado, contra o materialismo, ao se inverter o argumento, sob a fórmula “o mundo origina o espírito”, verifica-se facilmente que a categoria “mundo” é logicamente derivada de “espírito”, posto ser impossível encontrar, na sequência da causalidade mecânica da finitude, um momento ontológico de origem. Os dois argumentos tendem a permanecer estruturalmente viciados pela falácia lógica, o que impede que um primado fundamental possa ser estabelecido em favor de um ou de outro. Entretanto, a resolução da contenda filosófica entre idealismo e materialismo pode ser alcançada, se recuperarmos o argumento de Leibniz, que consiste não apenas em destacar a heterogeneidade entre espírito e matéria, como também em apontar a impossibilidade de explicar os fundamentos ontológicos do ser a partir da causalidade mecânica. Nesse sentido, é possível defender de maneira consistente o primado de um dos dois polos da disputa entre idealismo e materialismo, desde que tal heterogeneidade seja observada. Em outras palavras, o argumento será ontológico e purificado do vício peculiar à petição de princípio, desde que, dada a heterogeneidade entre espírito e matéria, a conclusão seja logicamente derivada de seu ponto de partida, sem que esteja previamente pressuposta já na premissa do argumento. É dessa forma que a circularidade viciosa poderá ser rompida e o primado de um dos dois polos poderá ser estabelecido com consistência lógica.

A demonstração da *qualidade especificamente ontológica do Espírito hegeliano* é apresentada muito claramente por Charles Taylor. De maneira inteiramente diversa do argumento materialista, em que os termos “mundo”

e “espírito” são de natureza homogênea, pressupõem finitude e estão mutuamente implicados em uma petição de princípio, no argumento hegeliano, os termos “Espírito” e “mundo” são heterogêneos e independentes, coexistindo sem que se tenha de pressupor previamente a existência de um para obter o outro:

Falamos de argumentar em círculo quando as conclusões aparecem nas premissas que são essenciais para derivá-las (...) Ora, os argumentos de Hegel não são circulares nesses termos (...) A necessidade do *Geist* que põe a si mesmo decorre da existência de coisas finitas na dialética sem que tenhamos de pressupor o *Geist* ou pelo menos pretender fazer isso. E a necessidade de coisas finitas flui dos requisitos do *Geist* sem que pressuponhamos a finitude (TAYLOR, 2014, p. 124-125).

Não obstante a ausência de circularidade viciosa, Espírito e mundo coexistem em uma relação de mediação recíproca, e é somente nesses termos que a dialética pode ser compreendida em seu sentido ontológico e cósmico:

O Absoluto, aquilo que é real em última instância ou aquilo que está na base de tudo é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. Há identidade no fato do *Geist* não poder existir sem o mundo; e, não obstante, também há oposição, porque o mundo enquanto exterioridade representa uma dispersão, uma inconsciência que o *Geist* tem de superar para ser ele mesmo, para cumprir seu objetivo como razão autoconsciente. A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento (TAYLOR, 2014, p. 131).

## Espírito Absoluto e necessidade ontológica

Embora Adorno enfatize que a qualidade fundamental da dialética de Hegel consiste na recusa de reduzir a realidade a substratos fixos e ontológicos, é importante observar que isso não significa que o sistema filosófico de Hegel seja completamente estranho a fundamentos ontológicos. Se o verdadeiro não é substância, porém sujeito, que é “movimento do por-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2002, p. 35), há que se considerar que a relação do Espírito absoluto com o mundo finito apresenta *necessidade ontológica*, e é isso que a diferencia da relação entre o trabalho e a realidade humana. O Espírito absoluto é sujeito cósmico que em seu pôr a si mesmo produz o mundo finito como sua corporificação necessária, e ao mesmo tempo antagônica. “Porém, o *Geist* está na raiz de tudo e, em consequência disso, a mediação torna-se um princípio cósmico” (TAYLOR, 2014, p. 131). Dizer, então, que o Absoluto é sujeito, implica considerar que a mediação dialética hegeliana é um princípio ontológico pelo qual o sujeito se faz negatividade pura e simples no movimento de pôr a si mesmo, porém sem se constituir como substrato fixo e ontológico à maneira metafísica tradicional. “Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim, como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (HEGEL, 2002, p. 35). É a qualidade ontológica do círculo hegeliano, em que o Absoluto é princípio e meta ao mesmo tempo, e, portanto, sujeito, que a diferencia da circularidade viciosa entre o espírito finito e o trabalho, quando se pretende que este possa ser o núcleo da atividade espiritual. Conforme abordamos,

“mundo” e “espírito”, em sua finitude irreduzível, remetem a uma circularidade viciosa quando pensados em uma relação de mediação recíproca pela dialética materialista. Por outro lado, o Espírito infinito e o mundo finito, em sua heterogeneidade estrutural, podem ser pensados em uma relação de mediação recíproca sem que se corra o risco de recair em uma falácia lógica, uma vez que o Espírito Absoluto é categoria substancial que em seu pôr a si mesmo tem sua origem completamente independente da finitude do mundo.

O ponto de maior discordância de Adorno em relação ao idealismo de Hegel relaciona-se ao conceito de Absoluto. É possível que o *bildeverbot*, termo originalmente judaico empregado para justificar a impossibilidade de representação por imagens do Absoluto, influenciou o pensamento de Adorno a ponto do filósofo recusar a propriedade filosófica de um conceito que identifica o Absoluto em sua corporificação na própria finitude. O abandono da concepção transcendental em favor de uma forma auto-organizadora do Espírito, que é inseparável de sua corporificação necessária na finitude, expressa a ruptura de Hegel em relação aos dualismos que ao longo da história da filosofia estabeleceram a oposição entre o espírito finito e o espírito infinito. Uma das qualidades centrais de sua *Fenomenologia* consistiu justamente em buscar a superação de dicotomias como mundo inteligível e mundo sensível, ou espírito e extensão, que quando examinadas mais atentamente, se revelam idênticas a seu oposto, pois não existem em si mesmas, senão conjugadas com seu polo antagônico. Compreender o Absoluto como corporificação necessária de Deus no mundo finito, talvez tenha sido uma forma inaceitável de profanação da esfera espiritual, que Adorno preferiu manter em imagem negativa, como inteiramente Outro. Adorno recusa o absoluto hegeliano por entender que se trata de um conceito que reconcilia as contradições materiais da sociedade sob o signo do princípio de identidade. O Espírito sublima metafisicamente o trabalho

humano, apropriando-se de contradições que se dão na base material da sociedade, pois o trabalho é “mediação radical, mediação entre os homens e a natureza, assim como do Espírito consigo mesmo, que não tolera nada que esteja fora dele, e que proíbe a recordação daquilo que lhe seria exterior” (ADORNO, 2013a, p. 101).

“Era um princípio básico do pensamento de Hegel que o sujeito e todas as suas funções, por mais ‘espirituais’ que fossem, estavam inescapavelmente corporificadas; e isso em duas dimensões relacionadas: como animal racional, isto é, um ser vivo que pensa; e como ser expressivo, isto é, um ser cujo pensar sempre e necessariamente expressa a ele próprio em algum meio. Esse princípio de corporificação necessária, como podemos designá-lo, é central para a compreensão do *Geist*, ou espírito cósmico”. (TAYLOR, 2014, p. 108).

Essa concepção sobre o Espírito permite compreender o idealismo de Hegel a partir de uma relação de não-identidade entre o particular e o universal, o finito e o infinito, pois os dois polos estão integrados negativamente de tal maneira que o próprio Absoluto está em desacordo consigo mesmo, tanto quanto o mundo humano. Ao considerarmos essa interpretação, as ressalvas materialistas de Adorno ao idealismo de Hegel tornam-se uma ilusão interpretativa, pois se os espíritos finitos são veículo de realização do Espírito, o trabalho material humano, que segundo Adorno é o núcleo oculto do idealismo, já é em si mesmo trabalho do Espírito. O Espírito põe a si mesmo, e é assim que Deus está criando eternamente as condições de sua própria existência:

Ora, o mesmo conflito [identidade de identidade e diferença] básico afeta o sujeito absoluto. Ele também se encontra sob condições de existência que estão em desacordo com seu *télos*. Porque esse sujeito tem de ser corporificado em realidades finitas, externas, em espíritos finitos

que vivem num mundo de coisas finitas, materiais. E, não obstante, a sua vida é infinita e ilimitada. Seu veículo é um espírito finito, que de início, possui apenas uma consciência extremamente tênue de si mesmo e se depara com um mundo que é tudo menos imediatamente transparente, cuja estrutura racional está oculta. E, não obstante, o seu *télos* é o conhecimento claramente racional do racionalmente necessário. Ele é a unidade de espírito e matéria, pensamento e extensão; e, não obstante, no mundo, os seres pensantes deparam-se com a realidade exterior como algo diferente (TAYLOR, 2014, p. 129-130).

Sob tal interpretação acerca do conceito de Absoluto, o trajeto do Espírito se realiza como dilaceramento contínuo da consciência de si, e se a fenomenologia de Hegel descreve as etapas da experiência da consciência na história, estas são em si mesmas indissociáveis das contradições materiais da sociedade, sem que seja necessário dissociar os processos sociais objetivos, e em especial o princípio de troca, que Adorno considera ser o núcleo material da coisificação, da própria atividade do Absoluto. Não é casual que assim como a única justificativa apresentada para o conceito materialista de reificação é a existência do próprio espírito reificado, da mesma forma, o argumento empregado para justificar o materialismo contra o idealismo de Hegel, é a validade em si mesma do materialismo como princípio de explicação da realidade.

### **O Espírito põe a si mesmo**

O motivo pelo qual Adorno não trata a categoria trabalho em termos ontológicos, pode ser compreendido de maneira ainda mais clara ao confrontarmos o alcance da dialética materialista, em suas restrições ao âmbito da finitude, com os horizontes bem mais amplos da dialética hegeliana. Ao acusar o idealismo de dissolver o caráter primordial do trabalho como simples momento fetichizado do Espírito, Adorno lembra que à filosofia

de Hegel bastaria um passo atrás que remetesse à mediação material do Espírito: “seria necessário apenas um mínimo – a lembrança do momento ao mesmo tempo mediado e irreduzivelmente natural do trabalho -, e a dialética hegeliana teria feito jus ao seu nome” (ADORNO, 2013a, p. 100). Diante dessa acusação de cegueira deliberada, para cuja superação seria necessário um mínimo senso materialista, põe-se uma vez mais a diferença entre idealismo e materialismo: deve-se partir do Espírito para explicar o trabalho, ou partir do trabalho para explicar o Espírito? O dilema entre as duas perspectivas pode ser esclarecido quando se atenta para o caráter estrutural e propriamente ontológico da contradição dialética tal como pensada por Hegel. Ao passo que a dialética materialista parte da finitude do homem, que em sua relação com a natureza necessita produzir recursos para a sobrevivência material, o idealismo de Hegel denota um ponto de partida recuado para a relação cósmica entre o homem como sujeito finito e suas demandas teleológicas. Em outras palavras, para Hegel, à existência humana é intrínseca uma contradição fundamental inexistente para os demais seres vivos, pois o homem é um sujeito racional que tem, ao mesmo tempo, uma vida biológica que o circunscreve a uma corporificação. De maneira inteiramente distinta do que ocorre com as demais espécies animais, para a existência humana, a relação entre racionalidade e corporificação não é apenas de simples oposição, pois uma representa o limite irreduzível da outra. Hegel expõe, em termos dialéticos, idênticos motivos que levaram Aristóteles a definir a metafísica como “filosofia primeira”, para a qual o objeto de estudo situa-se para além do movimento inerente às coisas finitas. Para o filósofo alemão, ao passo que a necessária corporificação e finitude circunscreve o homem aos limites da vida biológica, e, portanto, à irreduzível mortalidade, sua racionalidade instala demandas de liberdade e de perfeição que são rigorosamente antagônicas com aqueles limites. A contradição hegeliana entre finitude e infinitude é estrutural à condição

humana e determina todos os demais âmbitos de sua existência: “As condições de sua existência estão em conflito com as demandas de sua perfeição; e, não obstante, para ele, existir é buscar a perfeição. O sujeito é, então, necessariamente a esfera do conflito interno, digamos, da contradição? Hegel não hesitou quanto a isso” (TAYLOR, 2014, p. 111).

A diferença entre a dialética materialista e a dialética hegeliana não diz respeito somente a um problema lógico de natureza formal, relacionado com a circularidade viciosa própria às petições de princípio. O conflito entre ambas dialéticas não se esgota em eventuais querelas ideológicas acadêmicas, nem tampouco na simples oposição entre teísmo e ateísmo. A contradição nomeada pelo materialismo restringe-se ao âmbito da finitude das relações entre homem e natureza, ao passo que a contradição dialética a que se refere o sistema hegeliano apresenta alcance ontológico, relacionado com o antagonismo das coisas finitas perante o automovimento do Absoluto. A contradição dialética nos termos apresentados por Hegel é ontológica, porque expressa o choque irreduzível das coisas finitas com seu *télos*, antagonismo que no mundo humano se apresenta entre a mortalidade e as demandas de perfeição e liberdade. O problema fundamental examinado por Hegel, diz respeito ao fato de que as coisas finitas, sendo mortais, e não podendo existir por si mesmas, necessitam ter sua existência explicada a partir de um princípio fundante que necessariamente não pode ser situado no âmbito da causalidade mecânica, que é finito em si mesmo. Por esse motivo, a única explicação logicamente satisfatória para a origem do ser é o Espírito ou *Geist*, entendido como “realidade espiritual que perpetuamente põe o mundo como sua corporificação necessária e perpetuamente o nega de igual maneira visando retornar a si mesma” (TAYLOR, 2014, p. 123). A concepção hegeliana do Espírito como sujeito instala a contradição ao mesmo tempo nos dois planos, o da finitude das coisas mortais e o da infinitude do Absoluto. No âmbito da finitude, por meio

da existência humana, a meta de que a subjetividade racional exista e possa atingir a consciência de si, sob a forma da compreensão de ser veículo corporificado do Espírito, mergulha a vida em sua inescapável dimensão trágica, posto que a existência de seres racionais necessariamente os coloca em antagonismo perpétuo com a vida. No âmbito da infinitude, por outro lado, o próprio Espírito, sob as condições necessárias de sua corporificação em coisas finitas e materiais, existe sob condições antagônicas a seu *télos*, uma vez que, sendo hegelianamente impossível conceber a existência de Deus como alma cósmica em vida de amor consigo mesma, o próprio Espírito depende das consciências humanas para atingir sua autoconsciência.

Assim como o sujeito finito, o sujeito absoluto tem de passar por um ciclo, um drama, no qual ele sofre divisão, visando retornar à unidade. Ele experimenta oposição interna, visando superá-la e elevar-se por intermédio dos seus veículos à consciência de si mesmo como necessidade racional. E esse drama não é uma história paralela ao drama da oposição e da reconciliação no ser humano. É o mesmo drama, de uma perspectiva diferente e mais ampla. Pois o ser humano é o veículo da vida espiritual do *Geist* (TAYLOR, 2014, p. 130).

A superioridade filosófica da dialética idealista sobre a dialética materialista pode ser demonstrada por meio de um dos argumentos mais simples e ao mesmo tempo mais consistentes da história da filosofia ocidental, acerca da identidade imediata e consciente do eu. Sua formulação mais precisa no período moderno foi realizada por Descartes, que nas *Meditações*, expõe de maneira precisa e sucinta a consciência imediata da subjetividade como fundamento do eu: “Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que também sente. (...) É por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem

deseja que não é preciso acrescentar nada aqui para explicá-lo” (DESCARTES, 2000, p. 262-263). Idêntica economia de meios e clareza foram empregadas por Fichte para substancializar metafisicamente o eu e defendê-lo como princípio absoluto que põe a si mesmo como substrato absoluto e incondicionado que produz a realidade a partir de seu próprio agir: “O eu é o que põe a si mesmo e nada mais; e o que põe a si mesmo é o eu e nada mais” (FICHTE, 1988, p. 180). Na medida em que o eu é absoluto, ele é infinito e ilimitado. Tudo o que é, é posto por ele; e o que ele não põe, não é. (...) Por conseguinte, sob esse aspecto, o eu abrange em si toda a realidade, isto é, uma realidade infinita, ilimitada” (FICHTE, 1988, p. 137). A proposição da infinitude do Eu absoluto é exposta de maneira clara e consistente por Fichte, a partir de um exercício realizável por qualquer ser humano. Seu conteúdo é essencial para a compreensão adequada do próprio conceito de Espírito formulado por Hegel. O exercício fichteano inicia-se pela constatação da necessidade de que toda percepção, de todo e qualquer objeto, tem como condição o pensar realizado pela consciência como um “agir”: “ao teres consciência de um objeto qualquer – seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti – tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede” (FICHTE, 1988, p. 180-181). Em seguida, o filósofo apresenta a consciência imediata do eu que se segue ao pensamento do objeto: “Mas, para teres consciência de teu pensar, tens consciência de ti mesmo. Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu *pensante* do eu *pensado*, no pensamento do eu” (FICHTE, 1988, p. 180-181). A capacidade do eu de se desdobrar em eu pensante e eu pensado, em um agir prolongável ao infinito, expõe a qualidade substancial e absoluta do eu, de pôr a si mesmo: “só tens consciência de ti mesmo, como aquele do qual há consciência (...); mas, nesse caso, aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele

do qual há consciência, (...) e assim ao infinito” (FICHTE, 1988, p. 180-181). Hegel caracterizou a síntese de Fichte como momento da consciência infeliz que permanece carecendo do saber adequado de sua própria insuficiência (HYPPOLITE, 1999, p. 215), pois faltou a ela a compreensão de que o movimento do pôr a si mesmo próprio ao espírito humano finito, é igualmente válida para caracterizar a relação de Deus com o mundo. Porém, mediante esse simples exercício, Fichte enunciou a pedra angular do idealismo hegeliano, pois o finalismo do Espírito absoluto expressa-se como movimento de pôr a si mesmo como subjetividade racional e radicalmente livre:

o Eu põe o não-Eu porque isso é condição para a consciência. Hegel se apropria desse princípio, que faz parte de sua exposição geral de uma visão de que a consciência racional requer separação. A consciência só é possível quando o sujeito é posto em oposição a um objeto. Porém, para ser posto em oposição a um objeto, ele tem de ser limitado por algo diferente dele e, em consequência, tem de ser finito. Disso decorre que o espírito cósmico só poderá alcançar a consciência plena através de veículos que são espíritos finitos. Consequentemente, sujeitos limitados, finitos, são necessários. A noção de um espírito cósmico que seria diretamente consciente de si mesmo, sem estar em oposição a um objeto, condição inelutável dos sujeitos finitos, é incoerente. Tal espírito teria, na melhor das hipóteses, uma vida de surdo autossentimento. Não haveria nada que merecesse o nome de ‘consciência’, muito menos de ‘consciência racional’ (TAYLOR, 2014, p. 115).

Quando nos referimos à superioridade filosófica da dialética idealista, isso significa, nos termos da presente reflexão, que é somente por meio do fundamento do espírito como atividade substancial que põe a si mesmo, que se torna possível explicar a reificação sem recair no círculo vicioso que afeta a teoria materialista. Uma vez que o espírito é a atividade de pôr a si mesmo, o fenômeno da coisificação espiritual, sendo pensado

como agir alienado da consciência infeliz, pode ser compreendido em sua inteireza lógica, pois a realidade material em si mesma é uma produção do Espírito. A impossibilidade de justificar a existência de uma subjetividade reificada sem pressupor antecipadamente que a realidade material que supostamente a produz já tem que ser pensada como premissa da mesma subjetividade, somente pode ser superada pelo conceito idealista de uma consciência que reifica a si mesma, pondo-se como coisa, e demonstrando-se incapaz de reconhecer os produtos de seu automovimento. A oposição materialista entre a subjetividade e o mundo exterior reproduz, no âmbito da dialética materialista, abismo análogo àquele anteriormente produzido pelo cartesianismo (consciência e extensão) e pela razão pura kantiana (sujeito transcendental e coisa em si). No sistema filosófico de Hegel, a oposição entre consciência e mundo exterior é convertida em obstáculo a ser superado pela própria consciência, que ao reconhecer tal antagonismo como resultado de seu próprio agir, alcança um nível dialético superior de síntese, que em última instância, diz respeito ao antagonismo entre a subjetividade pensante e a vida corporificada.

### **Alma e consciência**

A reflexão realizada nesta tese acadêmica sobre a improcedência filosófica do materialismo dialético em sua crítica à metafísica, poderia ser concluída pelo apontamento da alma como conceito idealista dotado de fundamentos suficientes para uma compreensão mais ampla dos problemas aqui tratados. O pressuposto da existência de uma unidade substancial da consciência viabiliza a formulação de horizontes finalistas para a humanidade, e permite que o tema do fascismo seja concebido em sua conjugação intrínseca com o tema metafísico do mal, ampliando os horizontes reflexivos que circunscrevem o problema no âmbito da Teoria Crítica. Porém,

uma consideração atenta da análise hegeliana da razão, explicita os problemas próprios ao conceito de alma. O aspecto central do idealismo de Hegel requer considerar que a substância é sujeito “na medida em que é o movimento do por-se a si mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2002, p. 35). A plena compreensão da vida do sujeito absoluto como movimento eterno de pôr a si mesmo expressa uma interpretação do idealismo de Fichte em que a atividade do eu absoluto é transferida para o interior do próprio Espírito, sendo então entendida como produção das próprias condições de existência do sujeito absoluto: “a vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento” (TAYLOR, 2014, p. 131). A concepção finalista tal como concebida no sistema filosófico de Hegel pressupõe a meta de que a subjetividade racional exista como veículo corporificado do Espírito, e possa realizar suas possibilidades intrínsecas relacionadas à consciência de si. Ao mesmo tempo, a vida do sujeito humano finito, da mesma forma que o Espírito infinito, é um processo de autoreconhecimento que se desenvolve mediante o movimento espiritual de pôr a si mesmo. Ora, se o movimento espiritual de pôr a si mesmo caracteriza tanto o espírito finito quanto o *Geist*, sempre que a razão isola um determinado momento espiritual como produto fixo e isolado de suas condições de realização, estamos diante de uma coisa supostamente dada e artificialmente separada desse movimento intrínseco ao ser. Adorno destaca esse elemento essencial do movimento dialético para explicitar a ausência de um princípio ontológico em sua filosofia, e também para demarcar os parâmetros da dialética negativa: “Hegel nos mostrou que a origem não é o verdadeiro, pois a origem se converte em engano no mesmo instante em que é tomada como o verdadeiro. Engano, pois não é nenhuma origem, uma vez que tudo o que afirma ser o primeiro absoluto é um algo

já mediado em si (ADORNO, 2013b, p. 195). Se o conceito de alma pressupõe a concepção de uma natureza originária e ontológica da individualidade, isso equivale a pressupor que o espírito possua uma natureza dada e anterior a esse próprio movimento do pôr a si que produz toda a realidade, o que é rigorosamente impossível. O conceito metafísico de alma como individualidade ôntica e independente do movimento de pôr a si mesmo que é próprio do espírito, torna-se inconsistente nos termos hegelianos, porque estabelece uma oposição mecânica entre um “interior” e um “exterior”, supostamente independentes um em relação ao outro. O que a filosofia de Hegel apresenta de original, quando confrontada com a metafísica clássica, é uma concepção do espírito como movimento de pôr a si mesmo em que o mundo supostamente empírico e exterior ao indivíduo já é em si mesmo um mundo que somente pode ser concebido a partir do próprio indivíduo, de tal maneira que a oposição entre um interior substancial e um exterior contingente, não pode se sustentar. O sistema filosófico de Hegel desautoriza tanto concepções inatistas próprias à metafísica, quanto as concepções empiristas, pelas quais o indivíduo é simples produto da sociedade:

A individualidade é o que é *seu* mundo como um mundo *seu*: é ela o círculo do seu agir, em que se apresentou como efetividade. É pura e simplesmente a unidade do *ser* enquanto *dado* e do *ser* enquanto *construído*: unidade em que os lados não incidem fora um do outro – como [ocorria] na representação da lei psicológica em que um dos lados era o mundo *em si* como presente, e o outro, a individualidade como *para si* essente. Ou seja: se forem considerados esses lados, cada um para si, não se dá mais nenhuma necessidade, e nenhuma lei de sua relação mútua (HEGEL, 2002, p. 221-222).

A oposição entre o mundo exterior como ser-em-si, e o mundo espiritual como ser-para-si, entendidos como esferas independentes, omite

o pôr a si mesmo que é próprio à atividade espiritual, e consiste em uma das muitas oposições a serem superadas pela consciência infeliz em seu trajeto fenomenológico. Na crítica da razão observadora, Hegel realiza uma análise suficientemente penetrante dos equívocos da frenologia de sua época, que antecipa os equívocos posteriores do materialismo dialético no campo filosófico. Em sua pretensão de estabelecer uma correspondência direta entre as faculdades mentais e o cérebro, a frenologia baseou-se em um pressuposto considerado por Hegel rigorosamente vazio e desprovido de significado, que consiste em supor a coisificação do espírito vivo. Tanto a frenologia, que parte da exterioridade entre espírito e cérebro, para propor relações mecânicas de correspondência entre um e outro, quanto a teoria da reificação de Lukács, que pressupõe o condicionamento da atividade espiritual pelos fatores materiais da realidade exterior, postula aquela mesma oposição entre a subjetividade e a realidade exterior, que Hegel apresenta como mecanicismo a ser superado pela consciência infeliz, mediante o reconhecimento da dialética em que “o interior é imediatamente exterior e reciprocamente” (Hegel apud HYPPOLITE, 1999, p. 285). Um dos fundamentos da interpretação materialista de Adorno sobre a filosofia de Hegel substitui o pôr a si mesmo do Espírito pela elevação do trabalho como atividade mediadora essencial dos homens entre si e deles com a natureza: “não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele(...) Apenas a autoconsciência disso tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma” (ADORNO, 2013a, p. 101). Nos termos hegelianos, uma interpretação materialista dessa natureza, equivale a uma atitude observadora do espírito sobre si mesmo, que recusa sua própria negatividade infinita. Ao opor a si mesma um mundo exterior dotado de atividade material anônima e capaz de interferir e distorcer as representações subjetivas do próprio espírito, de modo a confi-

gurá-lo como simples coisa materialmente determinada, a consciência desconhece sua própria atividade, atribuindo a ela uma existência independente. O fenômeno da coisificação, cujas determinações Lukács e Adorno entendem ser de natureza material, expressa em termos hegelianos uma coisificação que é obra do próprio espírito, como incapacidade de reconhecimento de seu próprio movimento. A conversão do espírito vivo em coisa passível de manipulação a partir das condições da práxis material é, portanto, obra do próprio espírito. A análise materialista de Adorno ratifica essa alienação espiritual a partir de categorias teóricas como vida falsa e totalidade administrada, de tal maneira que se torna muito difícil para a consciência o reconhecimento de seu próprio movimento de autoengano. Nesse sentido, a própria dialética negativa de Adorno se insere no movimento fenomenológico da consciência de si, fazendo do materialismo uma etapa necessária do percurso de elevação do espírito à autoconsciência necessária: “sem dúvida, a reflexão que se opõe à vida, à beleza do imediato, é uma dilaceração, mas dilaceração necessária para que o espírito alcance uma figura mais elevada. ‘Com efeito, o espírito é tanto maior quanto maior for a oposição a partir da qual ele retorna a si mesmo’” (HYPPOLITE, 1999, p. 291).

O exercício crítico realizado pelo materialismo dialético contra os parâmetros fundamentais da metafísica, assim como o conjunto de argumentos idealistas que podem ser mobilizados contra o materialismo, parecem se constituir como uma disputa monumental, na qual, em certos momentos a práxis humana se qualifica como núcleo oculto das atividades do espírito, ao passo que em outros momentos o espírito assume o lugar ontológico, apresentando-se como o lugar legítimo de onde se origina toda a realidade. É pensando nessa alternância que o termo “malabarismo”, sugerido por Adorno para ilustrar as “piruetas da teoria do conhecimento”, foi adotado como metáfora ilustrativa dessa disputa filosófica. Mas talvez o

embate entre materialismo e metafísica possa ser mais adequadamente pensado como um jogo de xadrez, em que cada argumento posto pela consciência, constitui-se como um movimento cuidadosamente pensado no tabuleiro do Espírito. Se for assim, talvez seja importante lembrar Walter Benjamim e advertir o jogador materialista que ele está enfrentando um grande mestre no xadrez.

### **Adorno e o mal**

Se na pesquisa sobre a personalidade autoritária, Adorno enfoca as raízes emocionais do autoritarismo e do preconceito, e na análise da propaganda fascista, ele trata das técnicas psicológicas de manipulação exercidas pelo líder, será em *Elementos de anti-semitismo* que a problemática do mal será mais diretamente abordada. Nessa obra, o tema do mal não recebe um tratamento metafísico, como aquele dedicado pelos filósofos tratados no capítulo anterior, uma vez que é abordado como resultado direto do acúmulo de pulsões destrutivas, relacionado ao mal-estar na civilização. Sob referências da psicanálise, a explosão agressiva do antisemitismo é enfocada por Adorno e Horkheimer mediante o cruzamento de dois conceitos fundamentais: retorno do reprimido e *unheimlich*.

Inicialmente, o retorno do reprimido é consequência direta do acúmulo de frustrações, culpa e infelicidade, decorrentes do imperativo de repressão pulsional exigido pela própria vida civilizada. O mal-estar na civilização manifesta-se como ressentimento coletivo traduzido sob a forma de uma ameaça destrutiva subterrânea que na história se manifesta mediante um rol de descontamentos adequadamente sintetizados por Marcuse: “um ciclo ampliado de guerras, perseguições ubíquas, antisemitismo, genocídio, intolerância e a imposição de ‘ilusões’, trabalho forçado, doença e miséria, no meio de riqueza e conhecimento crescentes” (MARCUSE, 1981, p. 83).

A exigência de sublimação contínua da libido imposta pelo progresso da civilização, enfraquece Eros e libera pulsões de morte, fazendo da civilização, em especial sob sua modalidade mais bem sucedida, vale dizer, o modo de vida burguês e ocidental, o palco de difusão e canalização do ressentimento, sob formas frequentemente brutais. Em *Elementos de anti-semitismo*, Adorno e Horkheimer enfocam o retorno do reprimido sob o viés das idiossincrasias associadas a alergias e repugnâncias resultantes da repressão pulsional imposta pela civilização. Embora muitos dentre tais resquícios da repressão pulsional possam ser identificados como meros traços de repugnância compulsiva, notadamente relacionados com a higiene, a sexualidade e a gestos corporais indisciplinados, a mais sombria de tais manifestações diz respeito à aversão perante todos aqueles que significam a proscrição exigida pela vida civilizada. O retorno do reprimido articula-se com os sintomas projetivos sintetizados por Adorno e Horkheimer na referência ao *unheimlich* freudiano: “o que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar” (Freud apud ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 170). Conjunto de idiossincrasias racionalizadas, o anti-semitismo é a coagulação do retorno da violência civilizatória internalizada e canalizada sobre os judeus no contexto do nacional-socialismo alemão, porém expressando uma flexibilidade projetiva que pode incidir sobre diversos setores populacionais suscetíveis de identificação com a estranheza reprimida.

O comício fascista, caracterizado não apenas por uma retórica padronizada e repetitiva de estereótipos estigmatizantes da diferença e por clichês nacionalistas, mas também por momentos de gargalhada organizada, em que o líder celebra cenas de imitação venenosa dirigidas contra os judeus, constitui-se como ritual de liberação autoritária dos impulsos reprimidos. O abandono prazeroso da comunidade participante aos comícios a comportamentos miméticos proscritos pela civilização, constituiu

momentos de catarse sinistra, alimentada pela cumplicidade entre a audiência e o líder. “Hitler pode gesticular como um palhaço; Mussolini pode arriscar notas erradas como um tenor da província (...) O fascismo é totalitário na medida em que se esforça por colocar diretamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 172). No texto de Adorno e Horkheimer, a barbárie nazifascista é expressão do mal sob condições emocionalmente patológicas que assumem a roupagem da normalidade social, graças a um delírio coletivo, em que diversas utopias de reconciliação com a civilização são alvo de comportamentos projetivos perversos, que as transformam em objeto de ódio cego:

pouco importa como são os judeus realmente; sua imagem, na medida em que é a imagem do que já foi superado, exhibe os traços aos quais a dominação totalitária só pode ser hostil: os traços da felicidade sem poder, da remuneração sem trabalho, da pátria sem fronteira, da religião sem mito. Esses traços são condenados pela dominação porque são a aspiração secreta dos dominados. A dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformarem suas aspirações em algo de odioso” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 185-186).

O antídoto contra a barbárie antisemita, que é extensivo a todos os tipos de segregação fascista, consiste na capacidade de autoreflexão que pudesse reverter a projeção à sua verdade substancial, por meio de um movimento que permitisse aos algozes o reconhecimento de suas próprias verdades e necessidades mais íntimas. “Essa passagem realizaria, ao mesmo tempo, a mentira fascista, mas como a sua contradição: a questão judia se revelaria, de fato, como o momento decisivo da história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 186).

Toda a descrição do mal de natureza antisemita por Adorno e Horkheimer, entendido na vertente psicanalítica como um gigantesco conjunto de regressões atinentes ao retorno do reprimido e à projeção do *unheimlich* nas vítimas do nazismo, poderia encerrar-se na parte VI de *Elementos de anti-semitismo*, que é concluída pelo pensamento acima estampado acerca da questão judia como verdade invertida da história. Na parte seguinte do texto, os autores desenvolvem uma argumentação paradoxalmente destinada a dissolver a própria consistência de uma interpretação do anti-semitismo nazi-fascista como fenômeno emocionalmente projetivo dirigido contra a interioridade subjetiva autárquica. Em outras palavras, a pretensão de que exista um ódio dirigido aos judeus sob o capitalismo monopolista, implica pressupor a existência de um âmbito psicológico autônomo, porém, este já se tornou anacrônico e obsoleto sob contextos sociais inteiramente reificados. O antisemitismo “espontâneo” do passado foi substituído por uma versão mais eficiente e rigorosamente indiferente ao sofrimento das vítimas humanas. Adorno e Horkheimer apresentam sua versão da banalidade do mal sob a forma da mentalidade do *ticket*, para a qual a pauta anti-semita está inserida em um conjunto de *slogans* subordinados às demandas do Estado e dos monopólios econômicos: “o anti-semitismo praticamente deixou de ser um impulso independente, ele não é mais do que uma simples prancha da plataforma eleitoral: quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente, juntamente com a destruição dos sindicatos e a cruzada antibolchevista, a eliminação dos judeus” (ADORNO;HORKHEIMER, 1985, p. 187).

Enquanto até a parte VI de *Elementos de anti-semitismo*, Adorno e Horkheimer tratam da barbárie nazifascista sob a ótica do retorno de traços arcaicos e anticivilizatórios da humanidade, consumados na projeção patológica da estranheza sobre as vítimas, na parte VII do texto, o conceito

de mentalidade do *ticket* introduz a reificação como pano de fundo material da barbárie. O antisemitismo na versão nazifascista é resultado direto da liquidação do indivíduo como sujeito, fenômeno intimamente relacionado com a transformação dos homens em simples coisas disponíveis para a manipulação exercida pelo Estado e pelos monopólios industriais: “não lhe foi concedendo a plena satisfação que os colossos desencadeados na produção superaram o indivíduo, mas extinguindo-o como sujeito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191). O processo de liquidação do sujeito é inseparável da transformação dos homens e de sua subjetividade em objetos passíveis de administração, consumada na reificação que perpassa a sociedade burguesa de ponta a ponta: “a base da evolução que conduz à mentalidade do *ticket* é, de qualquer modo, a redução universal de toda energia específica a uma única forma de trabalho, igual e abstrata, do campo de trabalho ao estúdio cinematográfico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 193). A análise do antisemitismo na era nazifascista, a exemplo das reflexões sobre os temas da vida falsa, da frieza burguesa e da personalidade autoritária, confluem para a intromissão das determinações objetivas da base material da sociedade na subjetividade individual, configurando a plena confiança depositada por Adorno na análise desenvolvida por Lukács. Uma vez mais, o caráter indiscutível do conceito de reificação é um pressuposto a ser tacitamente aceito pelo leitor de Adorno, sem que o filósofo se dedique a maiores explicações acerca da suposta contaminação da subjetividade pela base material da sociedade. Considerando as reflexões já desenvolvidas no presente trabalho, acerca do conceito metafísico de alma em Descartes e Leibniz, e sobre a autarquia emocional subjacente ao pensamento freudiano, torna-se insuficiente a caracterização adorniana depreciativa da individualidade como simples “reino das sombras da imanência psíquica” (ADORNO, 2015, p. 125). A confiança depositada por Adorno não apenas na análise de Lukács, como

também no assentimento tácito do leitor, não é suficiente diante da necessidade de que o emprego do conceito materialista de reificação seja acompanhado de argumentos que possam demonstrar como se daria a contaminação da subjetividade por mediações materiais.

Para além das dificuldades teóricas que se ergueriam para uma justificação da teoria da reificação, um simples exame antropológico do problema é suficiente para que se constatem as fortes tendências do ser humano de segregar a diferença, sem que seja necessário recorrer à transformação de homens e mulheres em meras coisas na sociedade burguesa. Já nas sociedades primitivas, a diversidade cultural é apreendida como monstruosidade e sistematicamente repudiada em nome de uma concepção culturalmente narcísica, que estabelece as fronteiras da tribo como limites para a circunscrição da humanidade. Segundo Lévi-Strauss, povos estrangeiros são invariavelmente repudiados, o que faz do etnocentrismo um dos traços mais arcaicos da espécie humana: “a atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos (...) consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 53). De maneira análoga ao antropólogo francês, Freud formulou seu conceito de narcisismo das pequenas diferenças, recorrendo unicamente às tendências xenófobas e agressivas entre comunidades que ocupam territórios fronteiriços. O próprio Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, caracteriza o antisemitismo com base nos componentes arcaicos do retorno do reprimido. Tais fundamentos, de natureza antropológica e psicanalítica, apontam para a presença de tendências de coisificação do estranho entre todas as populações humanas que em certo momento de sua existência são forçadas ao contato com povos estrangeiros. Muito antes do surgimento do capitalismo monopolista, a estigmatização da diferença, e sua correspondente redução do estranho a mera coisa sobre

a qual podem ser canalizadas as pulsões de morte, configura-se como característica intrínseca às mais diversas culturas. A esse respeito, é cabível, uma vez mais, recorrer a Freud para caracterizar o arcaísmo das tendências de coisificação entre humanos. Diante do próximo, vigoram tendências de “explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo” (FREUD, 1974, p. 133). Lévi-Strauss e Freud souberam captar o fenômeno da coisificação de maneira mais precisa e consistente do que o materialismo de Lukács.

O fenômeno descrito por Adorno e Horkheimer como mentalidade do *ticket*, traduz uma modalidade de estereotipia corresponde a uma manipulação política sintonizada com o anonimato da sociedade de massas na era do capitalismo monopolista, que não apresenta maiores traços de frieza e de transformação do estranho em simples coisa, do que aqueles já presentes em diversas culturas humanas do passado. A coisificação do *unheimlich* expressa-se como projeção patológica perfeitamente correspondente à manifestação do mal no estágio kantiano radical, em que a perversidade do arbítrio se opõe ao reconhecimento do outro como semelhante. É preciso considerar que a compreensão do fenômeno do fascismo implica levar em conta não somente a coisificação contemporânea ou mentalidade do *ticket*, mas sobretudo a presença do mal como fenômeno intrínseco aos espíritos humanos. Considerando a humanidade em si mesma, vale dizer, como espécie altamente propensa ao mal radical kantiano, é possível compreender o nazifascismo como ressurgência de uma frieza intrínseca ao espírito, sem que se tenha de recorrer a conceitos da teoria materialista-dialética. A grandeza da análise crítica do fascismo empreendida por Adorno, tanto no que se refere à dissecação da personalidade autoritária, à análise das técnicas psicológicas mobilizadas pelo líder e ao apontamento da ambiguidade psicológica pressuposta na impostura, é perfeitamente deduzível

de conceitos freudianos, dispensando o recurso ao conceito de reificação. Embora o nazifascismo possa ser adequadamente caracterizado como prática da barbárie no grau mais elevado e insuportável, intrinsecamente relacionada com a coisificação dos espíritos humanos, sua explicação teórica prescinde do insondável efeito das mediações materiais sobre a subjetividade. Não há dúvida de que, para diferenciar Torquemada de Eichmann, é imprescindível relevar mediações históricas e sociais que explicam manifestações muito contrastantes entre o mal medieval e o moderno. Mas é muito difícil ignorar que, em nome de Deus, ou da obediência canina à racionalidade burocrática, desde o medieval, até o moderno, não parece ter havido nenhuma transformação significativa do espírito humano, em seu repúdio arcaico e patologicamente projetivo da diferença.

### **A diferença e o mal**

Na *Dialética do Esclarecimento*, a crítica do fascismo oscila entre dois momentos distintos, um deles relativo à barbárie arcaica que marca a história humana, outro relacionado com as mediações materiais específicas ao capitalismo monopolista. Embora o antisemitismo seja interpretado por Adorno e Horkheimer como projeção patológica, originada de impulsos arcaicos relacionados com a repressão mimética característica da protohistória do gênero humano, na era do nazifascismo, a psicologia anti-semita foi substituída pela simples adesão ao *ticket* fascista: “quando as massas aceitam o *ticket* reacionário contendo o elemento anti-semita, elas obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os povos judeus não têm a menor importância” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 187). Ao mesmo tempo, o alcance do antisemitismo ultrapassa em grande medida os limites desse contexto histórico, revelando-se

como questão decisiva para a humanidade. A superação da patologia anti-semita representa uma questão decisiva para que se possa atingir um patamar ético qualitativamente superior. Se as vítimas do fascismo são intercambiáveis a ponto de representarem apenas um item do *ticket* eleitoral, isso implica que, para a mentalidade suscetível à segregação agressiva do fascismo, a questão decisiva a ser enfrentada pela humanidade diz respeito, em seu alcance conceitual mais preciso, ao estranhamento da diferença. Para uma humanidade que se tornasse capaz de superar a mentira fascista, “a questão judia se revelaria, de fato, como o momento decisivo da história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 186). O problema decisivo a ser enfrentado pela humanidade, apresenta-se sob um alcance muito superior à conjuntura material do capitalismo monopolista, pois diz respeito à representação do *unheimlich* sob estereótipos patologicamente projetivos: “superando a doença do espírito, que grassa no terreno da autoafirmação imune à reflexão, a humanidade deixaria de ser a contra-raça universal para se tornar a espécie que, embora natureza, é mais do que a simples natureza, na medida em que se apercebe de sua própria imagem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 186).

Ao remeter a superação do antisemitismo ao âmbito da universalidade, relacionado a uma humanidade capaz de se aperceber de sua própria imagem, Adorno e Horkheimer apontam para aspectos que claramente extrapolam o âmbito material da reificação na sociedade capitalista. Nas reflexões sobre a vida danificada, o aforismo *Exame* é concluído mediante uma fórmula concisa e simples, porém desmesuradamente difícil, pela qual seria possível aos humanos a realização de uma humanidade emancipada: “a liberdade seria não a de escolher entre preto e branco, mas a de escapar à prescrição de semelhante escolha” (ADORNO, 1982, p. 86). Em suas reflexões sobre as dificuldades inerentes ao amor ao próximo, Freud assi-

nala que seres humanos estranhos e sem significado emocional são fortemente sujeitos a sentimentos de hostilidade e agressividade, dada a ausência de vínculos egoicos capazes de estabelecer laços de amizade e solidariedade. Em termos freudianos, os seres humanos são fortemente propensos ao estabelecimento de uma atmosfera de frieza e hostilidade diante de estranhos, e tais tendências se expressam com grande nitidez nos conflitos grupais marcados pelo narcisismo das pequenas diferenças: “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receber as manifestações de agressividade” (FREUD, 1974, p. 136). Sob a perspectiva filosófica de Kant, o estranhamento agressivo da diferença pode ser explicitamente caracterizado como manifestação peculiar do mal radical, condição em que a malignidade e perversidade do arbítrio autoriza comportamentos sistemáticos de ignorância da lei moral.

A estigmatização da diferença que caracteriza o fascismo pode ser compreendida sob a perspectiva mais ampla possível a partir do sistema filosófico de Hegel, como momento inseparável do processo de autoconsciência do Espírito. É importante esclarecer que, em termos hegelianos, a concepção de Kant sobre a existência de uma lei moral universal equivale a transcendência inacessível, incapaz de abarcar o espírito concreto e finito cuja existência é irreduzivelmente antagônica às demandas de liberdade e perfeição que constituem seu horizonte finalístico. O aspecto trágico pressuposto pela filosofia de Hegel exige a confrontação dialética entre a finitude moralmente imperfeita e a infinitude do Absoluto, não podendo ser reduzido à defasagem entre o solipsismo de uma consciência pecadora e a lei moral abstrata. A referência para a reflexão filosófica sobre o mal, em termos hegelianos, prescinde do antagonismo entre homem particular e lei universal, pois a corporificação do Espírito pressupõe a concepção do mal como estado de alienação necessária do espírito finito: “o Singular é o ho-

mem de ação cujo ato é sempre finito, a consciência ativa que, em consequente, não pode deixar de descobrir em si mesma, em sua visão particular tomada como absoluta, o próprio mal” (HYPPOLITE, 1999, p. 523). Na concepção de Hegel, é a partir da consideração da existência da comunidade das consciências de si, em sua finitude e imperfeição intrínseca, que é possível entender o mal: “a consciência do mal está, portanto, vinculada à oposição entre a finitude na ação e o elemento do reconhecimento mútuo das consciências-de-si que é uma exigência imanente” (HYPPOLITE, 1999, p. 548).

No percurso da fenomenologia do Espírito, o dilaceramento constante da consciência infeliz se desenvolve por meio do antagonismo entre diferentes figuras da consciência que expõem, em níveis crescentes de autoconsciência, a oposição paradigmática entre consciências de si viventes que são animadas pelo desejo mútuo de reconhecimento. A defasagem kantiana entre o indivíduo singular e a lei moral universal dá lugar, no idealismo hegeliano, à descoberta de que o desejo, que é uma carência humana que o homem inicialmente procura satisfazer por meio de objetos materiais, contém uma insaciedade irreduzível que impõe o imperativo do reconhecimento de uma consciência de si por outra consciência de si: “o desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a *Vida*; enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (HYPPOLITE, 1999, p. 175). O apetite sensível desliga-se da monotonia dos objetos mundanos, constata o caráter insaciável do desejo, e descobre a existência de uma verdade espiritual muito mais ampla do que a simples satisfação material: “a própria consciência de si procura-se no fundo desse desejo e procura-se no Outro” (HYPPOLITE, 1999, p. 175). O desejo de reconhecimento ilustra da maneira mais fiel possível o

caráter trágico da existência, pois sua substância ultrapassa a particularidade dos objetos materiais, revelando-se desejo de autoconsciência que se realiza no interior da pluralidade das consciências humanas: “o eu encontra a si mesmo, o que é decerto a mais profunda visada do desejo” (HYPPOLITE, 1999, p. 177). A consciência de si é “potência negativa”, que recusa toda particularidade imediata, movida pela necessidade mútua de reconhecimento: “somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (HYPPOLITE, 1999, p. 180).

Como se sabe, o significado profundo e próprio ao mútuo antagonismo entre as consciências de si na história foi exposto por Hegel mediante a dialética entre senhor e escravo, em que o desejo de reconhecimento deve conduzir uma das partes a elevar-se acima da consideração da própria vida e fazer-se reconhecer pelo outro. A necessidade de reconhecimento por parte de duas consciências de si que se opõem, representa a oposição entre duas figuras da consciência, e tal antagonismo é central no desenvolvimento da fenomenologia do Espírito: “assim como o Senhor e o Escravo se opõem como duas figuras da consciência, também opor-se-ão a consciência nobre e a consciência vil, a consciência pecadora e a consciência judicante, até que, enfim, ambos os momentos de toda a dialética distinguem-se e unificam-se como a consciência universal e a consciência singular” (HYPPOLITE, 1999, p. 186). Esse caráter paradigmático atinente à formação da humanidade em si mesma, seu progresso racional, do estado de barbárie à vida civilizada, é mediado por um processo em que uma das partes, inicialmente inessencial, é elevada ao caráter de verdade da consciência de si. O espírito enfrenta os desafios postos pela necessidade de sua perpétua superação, e é somente pela mediação dessa finitude que o espírito, finitamente corporificado, realiza a si mesmo. É por esse motivo que no sistema filosófico de Hegel o mal na consciência do indivíduo singular

não é pensado pelo contraste com a lei moral universal, mas pela referência à comunidade das consciências de si, dilaceradamente envolvidas na luta pelo reconhecimento. Os aspectos trágicos percorridos pela humanidade na história são compreendidos como uma cadeia necessária de fatos encaixados pelo imperativo racional de realização de um mundo livre e racional. O mal pode ser traduzido como estado histórico e contingente de alienação do espírito humano finito, como consciência infeliz, que em seu trajeto como sujeito, detém-se perante obstáculos que não são simples acidentes do percurso, mas momentos necessários da verdade:

Como todos os românticos, o que Hegel quer pensar é a imanência do infinito no finito. Mas isso o conduz à filosofia trágica da história; o espírito infinito não deve ser pensado para além do espírito finito, do homem ativo e pecador, mas ele próprio é ávido de participar do drama humano. Sua infinitude verdadeira, sua infinitude concreta, não é sem essa queda. Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito finito não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude (HYPPOLITE, 1999, p. 553).

Se a luta por reconhecimento entre as consciências de si, embora se constitua como origem de diversas tragédias e violências na história humana, pode ser compreendida como parte do processo de superação da alienação do espírito, a estigmatização radical do *unheimlich*, realizada pelo fascismo, autoriza caracterizar a catástrofe genocida como etapa de alienação da autoconsciência do Espírito. A relação de antagonismo entre duas consciências de si em sua necessidade mútua de reconhecimento pressupõe a aceitação da alteridade e a entrega dos homens ao processo de realização de suas potencialidades intrínsecas: “visando desempenhar o seu papel na superação da oposição do mundo ao *Geist*, os seres humanos devem educar a si mesmos, tornar-se seres capazes de usar a razão, abandonar a vida

imersa na natureza e dominar o impulso, ir além de suas perspectivas acanhadas e imediatas rumo à perspectiva da razão” (TAYLOR, 2014, p. 130). Sendo “o que repele por sua estranheza demasiado familiar”, pode-se depreender que a relação patologicamente projetiva estabelecida diante da diferença pelos agentes do fascismo, corresponde à exata negação de uma luta pelo reconhecimento. Para que esta ocorra, mesmo em meio aos subprodutos nefastos que a história testemunha, é necessário pressupor a abertura da consciência de si ao processo de esclarecimento e de formação do espírito finito. Porém, na perspectiva freudiana já abordada, a violência fascista é inseparável de uma brutal e deliberada incapacidade de espelhamento no Outro. A violência fascista pode ser definida, antes de mais nada, pela recusa radical do reconhecimento perante aqueles que representam o estranhamento de cada um diante de si mesmo: “os não-autênticos, os bastardos, os mal-cheirosos, aqueles que são próximos dos bichos (e das bichas), os piolhos; e todos aqueles que não trabalham direitinho: os vagabundos. Assim, cada sociedade constrói e escolhe seus negros, seus judeus, seus travestis, segundo suas angústias e necessidades” (GAGNEBIN, 2006, p. 85).

No texto *Mal-estar na civilização*, ao discorrer sobre as dificuldades que se opõem ao cumprimento do mandamento do amor ao próximo, Freud assinala, conforme vimos, que essa é a meta mais dificilmente realizável, pelo simples fato de que os homens não são criaturas gentis, o que converte o estranho em inimigo potencial a ser explorado, escravizado e morto (FREUD, 1974, p. 133). Em *Por que a guerra?*, carta endereçada a Einstein a propósito da criação da Liga das Nações, Freud assinala que a resolução dos conflitos humanos por meio da violência e da consequente vitória da parte mais forte, é uma regra geral diversas vezes observada na história. Posteriormente, a transição da violência para o estabelecimento de regulamentos jurídicos capazes de arbitrar os conflitos e prevenir a

guerra, teve como condição a fundação de instituições amparadas na união estável da comunidade. O reconhecimento comum dos interesses levou ao surgimento de vínculos emocionais que se constituíram como o verdadeiro princípio fundador do direito estatal. Em termos hegelianos, basta lembrar que o desenvolvimento da autoconsciência do Espírito na história se realiza por meio dos indivíduos históricos, mesmo que estes sejam movidos por seus próprios interesses econômicos e políticos imediatos. A astúcia da razão garante o progresso da totalidade em meio aos episódios de violência e barbárie: “os indivíduos levam uma vida infeliz, trabalham arduamente e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade” (MARCUSE, 1978, p. 215). Tanto quanto na perspectiva freudiana, no sistema filosófico de Hegel, a realização da liberdade e da razão pressupõe um primeiro momento de conflito aberto entre duas autoconsciências e sua posterior superação dialética, potencialmente realizável de maneira racional, pela mediação do reconhecimento dos interesses comuns.

A dialética entre senhor e escravo é um modelo paradigmático para a compreensão dos conflitos entre os homens na história, pois pressupõe o mal como momento contingente de alienação do espírito finito rumo à sua realização como sujeito livre e racional. O fascismo, por outro lado, baseia-se na plena recusa de reconhecimento entre as consciências humanas, uma vez que pressupõe a mais completa degradação e coisificação do outro, impossibilitando a própria instauração das condições que permitem que se estabeleçam relações minimamente dignas entre humanos. Nesse sentido, podemos tomar de empréstimo a denominação kantiana e assinalar que, em virtude da recusa prévia da perspectiva de reconhecimento entre as consciências em conflito, o fascismo constitui-se como mal radical no sentido hegeliano do termo. Vale dizer: o fascismo pressupõe a impossibilidade radical de reconhecimento do *unheimlich* como o estranho-familiar a ser

superado para que uma relação digna entre seres humanos racionais e livres possa ser estabelecida. Por estar fundamentado na perpetuação de um estado de cegueira emocional que impede a superação do estranhamento do sujeito em relação a si próprio, o fascismo neutraliza na raiz os potenciais racionais da dialética do senhor e do escravo, impedindo que os elementos trágicos inerentes à vida humana possam desdobrar a consciência de si na história. O fascismo paralisa o movimento dialético que impulsiona toda relação de diferença entre sujeitos, por esse motivo, constitui-se como mal radical também em um sentido hegeliano.



## Capítulo 10

### Educação contra o mal

---

#### O Barão de *Münchhausen* como modelo para o sujeito

No aforismo 46 de *Minima Moralia, Para uma moralidade do pensamento*, Adorno propõe uma imagem emblemática para expor a “duplicidade” que afeta a dialética hegeliana, pois esta deve simultaneamente expressar os fenômenos mediante uma “contemplação atenta”, e preservar a relação destes com a reflexão realizada pela consciência. Para estar na imediatidade dos fenômenos observáveis como categoria mediadora da objetividade, a consciência deve extrair forças de si mesma: “de quem pensa hoje não se exige menos do que em cada momento esteja nas coisas e fora das coisas – o gesto do Barão de *Münchhausen* ao puxar-se para fora do pântano pelos cabelos torna-se o esquema de todo pensamento que almeje ser mais do que constatação ou projeto. E depois ainda vêm os filósofos funcionários e nos censuram por não termos posição firme” (ADORNO, 2008, p. 70).

O gesto do Barão de *Münchhausen*, referenciado com ironia para a compreensão da dialética hegeliana, é, contudo, emblemático para a compreensão da dialética do sujeito no pensamento de Adorno. Conforme abordamos, por um lado a autonomia do sujeito está condenada à impossibilidade, em virtude das mediações materiais que engendram uma individualidade monadológica somente como aparência social, mascarando o

estado real de heteronomia. Por outro lado, a crítica de Adorno às concepções substancialistas de sujeito apenas se justifica em nome dos potenciais de emancipação do sujeito. A imagem caricata do Barão de *Münchhausen*, que consegue sair do pântano por um gesto contrário às leis da física, é ilustração concisa da negação determinada, que Adorno nomeia como “nervo da dialética”: “somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenada em seu próprio objeto” (ADORNO, 2013a, p.165). Seu gesto expõe de maneira exemplar o pôr a si mesmo do sujeito, em sua capacidade de superação das amarras impostas pela vida falsa. O sabor fichteano do gesto do Barão de *Münchhausen*, aponta para potenciais de superação da reificação que não passaram despercebidos por Adorno, e que requerem pensar a liberdade irreduzível que persiste em meio ao rolo compressor da existência reificada. No texto *Educação após Auschwitz*, Adorno afirma que uma educação para a desbarbarização requer autonomia, no sentido kantiano (ADORNO, 1986, p. 37). Embora o filósofo não esclareça nesse texto específico os contornos de uma educação voltada contra o princípio da barbárie, proponho que subsídios importantes para uma abordagem sobre o tema no campo educativo podem ser encontradas nas reflexões teológicas de Horkheimer, notadamente quanto ele discorre sobre a relevância do pensamento de Kant no plano moral.

O pensamento tardio de Horkheimer apresenta o idealismo kantiano, por sua recusa ao fanatismo das massas, e pela valorização da autonomia, como o mais fiel representante da Ilustração: “à Ilustração pertence a convicção de que o progresso da humanidade se mede segundo o desenvolvimento das forças espirituais dos indivíduos, e que, por sua vez, converte este progresso em obrigação de cada um” (HORKHEIMER, 2000, p. 74). Sob uma perspectiva distante da crítica materialista dos anos 1930, Horkheimer atribui, em seus escritos tardios, uma importância decisiva para o pensamento de Kant, em um momento histórico decisivo para a

Alemanha: “se nas formações sociais que nas próximas décadas se expandirão pelo mundo não sobrevivem as ideias teóricas e práticas desenvolvidas por Kant, se elas não se opõem ao que nos ameaça, a recaída será inevitável” (HORKHEIMER, 2000, p. 74). A valorização do pensamento de Kant por Horkheimer é suficientemente consistente para poder ser caracterizada como fundamento para uma educação após *Auschwitz* sob termos mais eloquentes que aqueles postos por Adorno: “o esforço geral para que a Ilustração seja assumida plenamente em seu sentido e se faça eficaz, não em último termo na educação, bem poderia denominar-se ‘domínio do passado’. Seria uma garantia de que este não voltaria a ocorrer” (HORKHEIMER, 2000, p. 74). Dada a importância e extrema atualidade das reflexões de Horkheimer no campo teológico, e o papel central da filosofia de Kant no sentido de configurarmos a educação após *Auschwitz* como uma educação contra o mal, é relevante discorrermos com maiores detalhes os fundamentos kantianos nesse campo específico da filosofia e da educação.

### **Kant e a fé racional**

Conforme abordamos anteriormente, Kant explica a inclinação do homem para o mal como “propensão” a ações moralmente corrompidas, decorrentes da fragilidade da natureza humana, que nem sempre é suficientemente robusta para observar os princípios da universalidade moral. O mal radical não apresenta natureza substancial ou ontologicamente constituída, assim como também não se constitui como simples impulso natural. Sendo a lei moral uma regra universal existente *a priori* no indivíduo, quando o arbítrio destitui a razão prática incondicionalmente legisladora como móbil da conduta moral, seu comportamento terá sido corrompido na raiz, em favor de inclinações moralmente menores ou perversas. O mal radical, em sua indignidade, “constitui a mancha pútrida da nossa espécie,

mancha que, enquanto não a tirarmos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem” (KANT, 2008, p. 46). Se a recaída no mal radical é resultado exclusivo de decisões moralmente corrompidas realizadas pelo arbítrio, comparáveis a uma árvore originariamente boa que produz maus frutos, o reerguimento moral depende apenas de decisão contrária do mesmo arbítrio, em favor da disposição originária da natureza humana para o bem. Importa esclarecer que, por mais que um homem esteja moralmente recaído, o “gérmen do bem” não pode ser extirpado ou corrompido, persistindo em estado de total pureza: “devemos tornar-nos melhores; devemos, portanto, também poder fazê-lo. (...) O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil perdido para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o poderemos perder” (KANT, 2008, p. 53-55). O bem originário, em seu caráter inextirpável na natureza humana, é “*santidade das máximas* no seguimento do dever próprio”, cujo acolhimento pelo arbítrio, sob a forma de reformas graduais do comportamento orientadas pela prática da virtude, direcionam o homem em um progresso infinito do aproximar-se ao estado de santidade.

Kant reconhece a enormidade dos obstáculos para que o renascimento do caráter possa restaurar a disposição originária para o bem: “mas se o homem estiver corrompido no fundamento das suas máximas, como é possível que leve a cabo por suas próprias forças esta revolução e se faça por si mesmo um homem bom?” (KANT, 2008, p. 56). Embora Kant descarte a existência de inatismo no tocante ao mal, a reforma moral do homem deve tratar do mal radical como uma tendência a ser devidamente considerada e combatida com firmeza de caráter: “na formação moral da inata disposição para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade no arbítrio (...) e começar por agir incessantemente contra ela”

(KANT, 2008, p. 60). O renascimento moral do homem, para Kant, está subordinado a uma decisão voltada para o combate da malignidade no arbítrio, mas é também um processo de aperfeiçoamento do caráter que expressa em si mesmo o finalismo divino de uma “humanidade agradável a Deus”, pensada sob “a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível, mas também, tentado pelas maiores atrações, a tomar sobre si todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, de seus inimigos” (KANT, 2008, p. 70).

O finalismo divino, entendido como aperfeiçoamento progressivo do caráter na direção da santidade, é, ao mesmo tempo, um objetivo infinitamente distante do homem, motivo pelo qual Kant enumera as três grandes dificuldades que se erguem para tal realização, e a solução para as mesmas. Em primeiro lugar, sendo a santidade uma meta infinitamente distante a ser atingida por homens largamente suscetíveis de recaídas no mal radical, tal horizonte não pode ser alcançado em época alguma na história dos homens comuns. Kant soluciona o problema atentando para a defasagem irreduzível entre o ato e a santidade da lei, porém amenizando tal deficiência pela valorização da intenção, ou disposição de ânimo, que acompanha todo comportamento benevolente: “pelo que o homem, pese à sua constante deficiência, pode esperar ser em geral agradável a Deus, seja qual for o momento em que a sua existência se interrompa” (KANT, 2008, p. 77). Em segundo lugar, por mais que esteja sinceramente imbuído da persistência de um comportamento virtuoso animado pelo bem e pela aspiração ao reino de Deus, o homem jamais pode ter certeza sobre o sucesso de sua empreitada moral, pois “em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a boa opinião acerca de si mesmo” (KANT, 2008, p. 78). Para Kant, dada a impossibilidade de uma certeza

empírica sobre o sucesso da perfeição moral, o homem deve contentar-se com a consolação de que a intenção boa e pura lhe proporciona a confiança, porém jamais a certeza, de uma apreciação infalível de seu estado moral. Em terceiro lugar, Kant expõe o que considera ser a maior dificuldade do homem firmemente orientado para o bem perante a justiça divina. Esta consiste na dívida irreduzível, referente a suas faltas morais anteriores ao momento de sua transformação rumo ao bem. As culpas antigas são exclusivamente pessoais e intransferíveis, formando um conjunto de falhas morais irreparáveis, diante das quais “todo o homem teria de se sujeitar a um *castigo infinito* e à exclusão do reino de Deus” (KANT, 2008, p. 83). A solução encontrada por Kant para esse terceiro problema recorre à misericórdia divina como recurso capaz de considerar as dívidas morais anteriores quitadas mediante a firmeza do caráter voltado para a transformação moral no sentido da realização do bem: “só é possível conceber uma absolvição perante a justiça celeste para o homem carregado com a culpa sob o pressuposto da total mudança de coração” (KANT, 2008, p. 87).

O caráter virtuoso voltado para o aperfeiçoamento moral progressivo assume vontade e comportamentos definidos essencialmente como fins, jamais como instrumentos dirigidos por interesses pessoais. Seu fundamento é a fé pura ou beatificante, livremente baseada na pura disposição do coração, e independente de pertencimentos eclesiais. Kant diferencia a fé pura ou beatificante, que se sustenta nas qualidades intrínsecas do caráter, da fé religiosa comum, que é habitualmente extorquida pelo temor ao castigo divino e implementada mediante cultos e orações esvaziadas de significado autêntico, e comprometidas pela mesquinhez de uma esperança na absolvição gratuita dos pecados, desassociada do esforço moral na direção da reforma do caráter. A fé pura e racional fundamenta-se na obediência ao imperativo moral que o homem prescreve a si próprio, e que não depende do pertencimento eclesial, mas sim da reforma gradual e firme do

próprio caráter, orientado pela disposição de derrotar a inclinação para o mal. Sendo a fé racional fundamentada em princípios autenticamente voltados para o enaltecimento da vontade de Deus, os atos de benevolência e compaixão são animados pelo dever racional e moral, e, portanto, desacompanhados da esperança de recompensa futura, pois esta poderia revestir a caridade de intenções instrumentais contrárias ao imperativo de tratar os homens sempre como fins, nunca como meios.

### **Horkheimer e a teologia**

Em seus escritos e entrevistas sobre teologia, Horkheimer apresenta a definição mais sucinta sobre a concepção teológica comum a ele e a Adorno. O pensamento de ambos os filósofos manteve-se fiel a uma concepção da existência de Deus irreduzível a qualificações positivas como justiça e bondade, pelo fato de que a natureza divina não pode ser traduzida pela linguagem humana. Sob a perspectiva de uma teologia negativa, capaz de predicar o que Deus não é, dada a impossibilidade de sua representação positiva, cabe pensá-lo como Outro: “a *afirmação* da existência de um Deus todo poderoso e infinitamente bom deveria transformar-se em *esperança* [anelo] da existência de um ser todo poderoso e infinitamente bom, que cuidará para que a injustiça cometida na história não permaneça à larga como tal” (HORKHEIMER, 2000, p. 211). No discurso radiofônico *Teísmo-atéismo*, publicado em homenagem a Adorno no ano de 1967, a crença na existência de Deus é problematizada dialeticamente por Horkheimer, sob termos análogos ao primado da fé racional kantiana e sua depreciação do alinhamento explícito a determinada igreja ou religião. Assim como Kant valoriza a firmeza do caráter voltado para o aperfeiçoamento moral em detrimento da fé eclesial, Horkheimer denuncia o amor e a caridade abstratas e baseadas unicamente no narcisismo instrumental

do crente. Para Horkheimer, a vontade autêntica voltada para a superação da miséria, da fome e da injustiça, é mais concreta que “o discurso vazio sobre os valores, sobre seu significado eterno e sobre o ser autêntico” (HORKHEIMER, 2000, p. 86). À luz da consistência real e do alcance da solidariedade, a oposição entre teísmo e ateísmo revela-se anacrônica e secundária, pois é na “teoria de Marx e Engels, na psicanálise e naquelas obras denominadas niilistas, que estão no Leste e no Ocidente nas listas negras e suscitam a ira dos poderosos, como em outro tempo as provocadoras palavras do Fundador para seus contemporâneos, não menos que em determinados escritos teológicos, que adquiriu forma o pensamento de uma realidade mais justa” (HORKHEIMER, 2000, p. 86). Por um lado, no passado e em contextos totalitários, ateísmo significa independência interior de indescritível valor. Por outro lado, nos mesmos contextos totalitários, o teísmo honrado é suficientemente determinado para que se qualifique a hipocrisia daqueles que disseminam o ódio. “Se o teísmo toma a justiça eterna como desculpa para a injustiça temporal, é tão mau como o ateísmo que não deixa espaço para o pensamento de um Outro” (HORKHEIMER, 2000, p. 86). O tensionamento dialético entre teísmo e ateísmo, tanto quanto a fé racional kantiana, expõem elementos fundamentais para uma educação voltada contra a desbarbarização: “é esperançoso o esforço pelo qual, no período de blocos de massas administradas, possam encontrar-se ainda alguns homens que oponham resistência como as vítimas da história, das quais forma parte o Fundador do cristianismo” (HORKHEIMER, 2000, p. 86). A atualidade do teísmo deriva do próprio ateísmo: “somente os que em outro tempo usaram o ateísmo como injúria o entenderam como o contrário da religião. Os afetados que o professaram quando a religião ainda possuía poder, identificam-se mais profundamente com o mandato teísta, o amor ao próximo e à criatura como tal, que a maior parte

dos partidários e simpatizantes das confissões” (HORKHEIMER, 2000, p. 86-87).

O ponto de maior confluência entre as abordagens de Kant e de Horkheimer sobre a teologia, e que torna o pensamento de ambos altamente relevante para uma educação após *Auschwitz*, está na constatação de que em ambos pensadores o horizonte teológico não se fundamenta em uma afirmação pura e simplesmente positiva do Absoluto. Em Kant, o fundamento para o restabelecimento da disposição originária para o bem é a reforma do caráter, que prescinde do pertencimento eclesial. Em Horkheimer, a base teológica é o comportamento genuinamente solidário com o sofrimento humano universal, para o qual é pouco relevante a atitude teísta ou ateísta em si mesma. Ao recusarem à religião tradicional qualquer caráter afirmativo para seus conteúdos tradicionais, realçando a autonomia individual e o compromisso com a universalidade da lei moral (Kant), e com a esperança no inteiramente Outro (Horkheimer), os dois filósofos apresentam os fundamentos para uma educação voltada contra o mal de *Auschwitz*. Nos escritos de Kant sobre a religião, e de Horkheimer sobre a teologia, sobressaem elementos muito importantes para que se compreenda as implicações apontadas por Adorno para a desbarbarização do mundo, no tocante a combater a inclinação arcaica para a violência, a educação pela dureza e a frieza do caráter.

Se o aspecto sombrio de uma educação após *Auschwitz* remete ao pano de fundo do mal como questão decisiva a ser enfrentada, as abordagens de Kant e Horkheimer apresentam horizontes fecundos no tocante ao tema adorniano da desbarbarização. As reflexões teológicas de Horkheimer apresentam afinidades com o texto de Kant sobre religião, pois ambos filósofos denotam significativa oposição em relação aos contornos tradicionais da fé religiosa. Kant assinala que o renascimento espiritual do homem,

voltado para o combate da malignidade no arbítrio, e conseqüente edificação de um caráter virtuoso dirigido ao aperfeiçoamento moral progressivo, prescinde inteiramente da fé religiosa comum, caracterizada pelo medo, comodismo espiritual e mesquinhez. Sua defesa de uma fé racional, animada pela benevolência e compaixão, e desassociada das esperanças de recompensa futura, é plenamente compatível com a autenticidade e desprendimento idealizados por Horkheimer, notadamente quando o ateísmo é pensado em comunhão com o inteiramente Outro. Se o ponto de vista teológico de Kant e Horkheimer for assumido como baliza reflexiva para uma educação após *Auschwitz*, o conceito metafísico de sujeito deixa de ser entendido como elemento ideológico de mascaramento da socialização burguesa, podendo então ser compreendido como tradução autêntica do pôr a si mesmo do sujeito.

À revelia da abordagem materialista de Adorno, porém de maneira condizente com os potenciais teológicos da Teoria Crítica, o pôr a si mesmo do sujeito prescinde de fundamentos materialistas e torna-se condizente com o Barão de *Münchhausen*, pois este, em seu enigmático gesto rigorosamente desafiador do mecanicismo das leis físicas, explicita a inteireza da alma que retira forças de si mesma para afirmar sua autonomia no mundo. A obra teológica de Horkheimer corporifica um momento essencial, atestador dos potenciais espirituais contra o fascismo. No texto *Salmo 91*, Horkheimer aponta a existência de uma dialética da fé, segundo a qual um jovem progressista conhecedor dos processos psicológicos e sociológicos que envolvem a fé em Deus, é perfeitamente capaz de reconhecer a utilização da fé religiosa como justificativa maligna para massacres e injustiças. Entretanto, sua própria capacidade de indignação e de rebelião perante esse tipo de manipulação em si mesma já pressupõe a mesma fé que ele denuncia. O “amargo sarcasmo com que ele nega a plenitude reconhece

inconscientemente a nostalgia que é inseparável do paraíso” (HORKHEIMER, 2000, p. 107). Embora a impossibilidade de representação do Absoluto permaneça como princípio fundamental da Teoria Crítica, Horkheimer integra a doutrina judaica do reino messiânico e a doutrina cristã da alma individual autônoma, como testemunhos de redenção e de realização da justiça sobre a terra (HORKHEIMER, 2000, p. 108). Fundamentando-se em passagens das *Lições sobre estética* de Hegel, para alicerçar sua confiança no Salmo bíblico, Horkheimer prioriza a teologia como esfera essencial, em detrimento de sua confiança materialista do passado: “nada no mundo deve pretender a autonomia, pois tudo é e se mantém somente pelo poder de Deus, e está aí para servir de alavanca a seu poder” (HEGEL apud Horkheimer, 2000, p. 109).

A análise de Horkheimer sobre o salmo 91 é fundamentada igualmente em Kant, pois os mandamentos morais são momentos da razão prática inatos e universais, razão pela qual o imperativo categórico torna-se conceito problemático caso seja despojado da fé em Deus: “quem toma como necessária e verdadeira a exigência de tratar o outro nunca apenas como meio, mas sempre como fim, máxima desde a qual Kant, posto ser inata no homem, postula a ideia do indivíduo autônomo e do Deus justo, esse não rechaçará a confiança proclamada no salmo como arbitrariedade” (HORKHEIMER, 2000, p. 109). Horkheimer esclarece que o pensamento de refúgio sob as asas de Deus, tal como expressado no *Salmo 91*, contém, para além da simples racionalidade categórica, obediência e amor que conferem sentido à vida e ao sofrimento: “Te cobrirás com suas plumas, sob suas asas...” (HORKHEIMER, 2000, p. 109). A análise de Horkheimer acerca dessa passagem bíblica é essencial para a compreensão de seus textos teológicos, pois tem caráter biográfico. O filósofo relata o brilho dos olhos de sua mãe quando recitava o texto, e expõe a importância dessa

recordação da infância para a formação de sua personalidade adulta. A esperança de felicidade infinita, de entrega real à bondade de Deus, torna-se o fundamento da autonomia individual e da possibilidade de sobrevivência digna em um mundo perpassado pela barbárie: “de outro modo não poderia manter-se o pensamento de que há que se conformar com o mundo do horror” (HORKHEIMER, 2000, p. 110).

### **Mal, tragédia humana e esperança**

O pressuposto hegeliano do Absoluto como sujeito, vale dizer, como vir-a-ser de si mesmo que se realiza na história, impede a formulação de qualquer tipo de universalidade abstrata que contenha uma lei moral transcendente de caráter formal e puro, despida de conteúdo. Assim, se a realização do conteúdo é dimensão inseparável e substancial do dever, os dilemas morais do homem singular finito somente podem ser confrontados com o próprio movimento do Espírito, personificado na humanidade histórica. No âmbito da moralidade, a dialética do senhor e do escravo assume a forma da oposição entre a boa consciência, que na certeza imediata de si mesma, adota o dever puro como guia infalível, e a consciência pecadora, que se sabe finita, e cujo agir é atravessado pelo engajamento nas limitações do mundo sensível. A oposição entre as duas formas de consciência explicita a cisão do espírito, entre a universalidade da lei moral e a dimensão finita e imperfeita do homem particular. O antagonismo entre a consciência moral e a consciência pecadora na filosofia de Hegel, não tem como palco o solipsismo kantiano, em que o homem singular se vê confrontado com o imperativo moral abstrato, pois tal como na dialética do senhor e do escravo, esse conflito é atravessado pela imanência da comunidade das consciências de si em mútuo reconhecimento: “assim como a

consciência do senhor se revela como uma consciência escrava que se ignora, ou a consciência nobre acaba se descobrindo como uma consciência baixa, também aqui a consciência universal, sob a forma da consciência judicante, vai se descobrir para nós como idêntica à consciência pecadora que ela pretende julgar” (HYPPOLITE, 1999, p. 549). O confronto mútuo entre as duas formas de consciência encaminha uma nova etapa da superação do espírito na direção da consciência de si, pois ao se verem espelhadas uma na outra, ambas reconhecem sua incompletude. Por um lado, a consciência pecadora deve reconhecer os erros de seu engajamento passional no mundo; por outro lado, a bela alma deve romper seu isolamento e reconciliar-se com o mundo. A superação dialética da oposição entre as duas formas de consciência é realizada no interior da comunidade das consciências de si, de tal maneira que o infinito deixa de habitar a transcendência abstrata da lei moral, sendo explicitado na imanência da própria finitude: “o espírito finito não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude” (HYPPOLITE, 1999, p. 553).

Se a contradição dialética pressuposta no sistema hegeliano indica o antagonismo irreduzível entre a realidade corporificada do espírito humano e suas demandas de perfeição e liberdade, e se, ao mesmo tempo, a consciência humana é veículo da vida espiritual do absoluto, então o mal diz respeito não somente ao sofrimento dos homens, uma vez que à tragédia do mundo corresponde igualmente o sofrimento do ser divino. A oposição das consciências no interior da comunidade humana representa o solo imanente em que o mal, entendido como momento temporário de alienação do espírito, pode ser superado mediante o exercício mútuo do reconhecimento de si mesmo pela mediação do Outro. Porém, conforme abordamos, se a atmosfera fascista alimenta-se da perpetuação da cegueira emocional que impede o estranhamento do sujeito em relação a si próprio,

isso significa que o fascismo paralisa a dialética do reconhecimento entre as consciências, e o próprio desenvolvimento da consciência de si na história. Não será exagerado dizer que o mal radical do fascismo é contrário não somente à vida em seu sentido biológico, mas também antagônico à vida do espírito. Por outro lado, se ao mesmo tempo, o espírito humano finito jamais poderá deixar de ser veículo da consciência de si do *Geist*, e como tal é irredutivelmente atraído pela cura de sua finitude e imperfeição, então é justo que a definição hegeliana seja confrontada com a constatação dolorosa de Adorno, no sentido de que, diante de *Auschwitz*, os homens perderam as qualidades que até então permitiam à morte ser um fato suportável: “a morte nos campos de concentração tem um novo horror: desde *Auschwitz*, temer a morte significa temer algo pior que a morte” (ADORNO, 2009, p. 306). Ao se referir à teologia negativa como anelo da esperança de redenção, Horkheimer expressou-se de maneira correspondentemente trágica, acentuando a consciência do abandono e a impossibilidade de afirmação da existência de Deus: “Nós não podemos provar a existência de Deus. A consciência de nosso abandono, de nossa finitude, não é nenhuma prova para a existência de Deus. Ela pode somente suscitar a esperança de que exista um Absoluto” (HORKHEIMER, 2000, p. 166).

O paradoxo entre a certeza de que o espírito finito humano está destinado à cura de sua finitude, e a consciência do abandono dos homens aos sofrimentos inenarráveis da barbárie fascista, requer considerar que, mesmo ao atingir níveis insuportáveis de coisificação e sofrimento, o mal não deixa de representar um momento no desenvolvimento da consciência infeliz. Embora Horkheimer considere o sofrimento do mundo como motivo suficiente para a consciência de que a finitude seja um universo abandonado por Deus, esse tema encontrou no pensamento de Pascal um apontamento teológico relevante. Para o filósofo, o mundo humano é suficien-

temente repleto de baixezas morais para que, mesmo sob a humildade aparente, muitos homens dediquem-se a ostentar a sua própria presunção ao requerer de Deus demonstrações inequívocas de sua existência. Segundo Pascal, dada a corrupção da natureza humana, é tão insuficiente e perigoso que um homem conheça a Deus sem ter consciência de sua própria miséria, assim como conhecer a própria miséria sem conhecer a Deus. “Um só desses conhecimentos faz, ou a soberba dos filósofos, que conheceram a Deus e não a sua miséria, ou o desespero dos ateus, que conhecem a sua miséria sem o Redentor” (PASCAL, 2015, p. 74). O abandono é ilusão correspondente a corações e mentes endurecidos para os quais o modo manifestamente divino de aparecer permanece inacessível. Por esse motivo, afirma Pascal, “há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver e bastante obscuridade para aqueles que têm uma disposição contrária” (PASCAL, 2015, p. 87).

### **Educação e liberdade radical do espírito**

O contraste entre o pessimismo trágico de Horkheimer e a formulação teológica de Pascal, pode ser compreendido se considerarmos as implicações teleológicas da filosofia de Hegel. Se para Aristóteles o finalismo divino consistia na imitação da perfeição do Primeiro Motor Imóvel, para Hegel, ao pôr o mundo como sua corporificação, o Espírito está fundado na liberdade radical e na necessidade racional. A liberdade radical do *Geist*, seu finalismo essencial, consiste em “ter como alvo básico simplesmente que esse espírito ou essa subjetividade racional exista” (TAYLOR, 2014, p. 119). Toda a corporificação do Espírito, sob a forma da natureza inanimada, da flora, da fauna e dos espíritos humanos, é realização de um projeto racional e necessário em que todas as suas manifestações confluem para

o objetivo maior da existência da subjetividade racional e radicalmente livre: “tudo isso é necessário, para que haja uma subjetividade que conhece a si mesma racionalmente, isto é, que tem consciência conceitual de si mesma” (TAYLOR, 2014, p. 119). A existência da subjetividade racional radicalmente livre, corporificada em seres racionais finitos, manifesta a substância do finalismo hegeliano, pois somente sendo livre e racional é que ela pode se realizar como consciência de si do Espírito.

A liberdade radical como substância espiritual é a qualidade intrínseca do ser, que permite compreender da forma mais ampla possível a existência do mal em suas diversas modalidades históricas, e não há motivos suficientes para excluir o nazifascismo do processo de desenvolvimento da consciência de si na história. A resposta de Leibniz ao conjunto de provocações cétricas formuladas por Pierre Bayle, é um argumento suficientemente lúcido para explanar esse problema em suas implicações mais profundas. Em sua *Teodiceia*, Leibniz expõe o seguinte argumento, proposto por Bayle: um ser infinitamente bom não deveria conceder a suas criaturas o livre-arbítrio, pois sabe que essa faculdade pode mergulhar a vida em uma sucessão de desgraças. Leibniz responde que, no melhor dos mundos possíveis, em que deve existir não somente espíritos, mas também matéria, movimentos e leis fixas, a não existência do livre arbítrio impossibilitaria a existência mesma de seres racionais. Para que as criaturas fossem permanentemente beatíficas, seria necessária a perpétua intervenção milagrosa de Deus, e um mundo de milagres perpétuos seria irracional. Podemos acrescentar que, em um mundo assim, a própria realização do Espírito como sujeito seria impossível, pois os espíritos humanos não seriam elevados à dignidade de serem veículos da consciência de si do próprio Absoluto. Seguindo a tradição metafísica de explicação do mal como estado contingente de privação do espírito, Leibniz pensa o mal moral a partir da imperfeição intrínseca da criatura humana. O mundo em que seres espirituais

finitos são racionais e dotados de uma subjetividade livre, capaz de lhes elevar às alturas da infinidade, mas igualmente capaz de lhes rebaixar à contingência da catástrofe do holocausto, ainda assim é o melhor dos mundos possíveis, pois é somente nele que a bondade pode prosperar, mesmo em meio à imperfeição. Todos os males originados pelo exercício da liberdade radical do espírito são compensados pela existência da liberdade e da razão como finalismo da existência. Para ilustrar de maneira perfeita a relação entre a perfeição e onipotência de Deus e a presença do mal no mundo, Leibniz apresenta uma metáfora bastante significativa:

Admitamos que a corrente de um mesmo rio leva consigo muitos barcos que não diferem entre si senão pela carga, uns estando carregados de madeira, outros de pedra, e uns mais, outros menos. Sendo assim, acontecerá que os barcos mais carregados seguirão mais lentamente que os outros, desde que se suponha que o vento, ou o remo, ou algum outro meio semelhante não os ajude. (...) E, por conseguinte, visto que há mais matéria movida pela mesma força da corrente quando o barco está mais carregado, é preciso que ele siga mais lentamente. (...) Comparemos agora a força que a corrente exerce sobre os barcos com a ação de Deus que produz e conserva o que há de positivo nas criaturas, e lhes dá a perfeição do ser e da força. (...) A corrente é a causa do movimento do barco, mas não de seu retardamento; Deus é a causa da perfeição na natureza e nas ações da criatura, mas a limitação na receptividade da criatura é a causa dos defeitos existentes na sua ação. (...) A corrente do rio é a causa da velocidade do barco, sem ser a causa das limitações dessa velocidade. E Deus é tão pouco a causa do pecado quanto a corrente do rio é a causa do retardamento do barco (LEIBNIZ, 2017, p. 153-154).

Se a contradição dialética fundamental que perpassa a existência humana se traduz no antagonismo entre a finitude biológica do corpo e as demandas espirituais de perfeição, liberdade e racionalidade, isso implica

que o processo educativo e formativo é a própria substância mediante a qual o espírito humano pode realizar a consciência de si: “visando desempenhar o seu papel na superação da oposição do mundo ao *Geist*, os seres humanos devem educar a si mesmos, tornar-se capazes de usar a razão, abandonar a vida imersa na natureza e dominada pelo impulso, ir além de suas perspectivas acanhadas e imediatas rumo à perspectiva da razão” (TAYLOR, 2014, p. 130). Por outro lado, se ao mesmo tempo em que os homens devem se entregar ao cultivo de si mesmos, para se realizarem como veículos do Espírito, o espírito é substancialmente perpassado pela liberdade radical, isso significa que a autoformação espiritual deve ser entendida em sentido literal, implicando que a realização da razão é uma tarefa intransferível de cada ser humano na relação consigo mesmo. O gesto do Barão de *Münchhausen* permanece emblemático para a compreensão mais precisa da dialética do sujeito, apontando que, mesmo em meio aos imperativos instrumentais da vida reificada, os potenciais irreduzíveis do pôr a si mesmo do sujeito permanecem historicamente atuais e metafisicamente eternos.

## Considerações finais

---

Ao longo do desenvolvimento desta tese acadêmica, procuramos argumentar que em virtude da impossibilidade de uma demonstração convincente da superioridade do método materialista em relação à metafísica, a análise de Adorno assume conotações tão especulativas quando mobiliza o conceito de reificação, quanto a metafísica ao enunciar o finalismo divino e a imortalidade da alma. As diversas formas de idealismo metafísico gestadas na história da filosofia encontraram um fundamento sólido em princípios ontológicos externos à sequência de eventos contingentes próprios à causalidade mecânica. Na interpretação de Adorno, o materialismo dialético encontra justificativas suficientes para se opor à ontologia, mediante um trajeto que não passa pela apresentação do trabalho como fundamento de uma ontologia social, mas pela dissolução da própria esfera ontológica. Adorno argumenta que “não há nada no mundo que não apareça pelo trabalho e apenas por meio dele” (ADORNO, 2013a, p. 101), o que significa que as contradições materiais são uma referência suficientemente explicativa não somente da estrutura da sociedade, mas também da própria filosofia, uma vez que os idealismos modernos seriam perfeitamente explicáveis por meio de giros copernicanos. Contrariamente a Adorno, argumentamos que a deficiência do materialismo dialético para se justificar como paradigma antimetafísico no campo filosófico, está em sua incapacidade de apresentar justificativas sólidas para a suposta interferência dos fatores materiais como esfera de mediação no campo espiritual. Essa fragilidade é explicitada na impossibilidade de uma demonstração de natureza especulativa da teoria da reificação, originalmente formulada por Lukács, e largamente empregada por Adorno, não somente no campo da sociologia, mas

também em suas reflexões filosóficas antiidealistas. Conforme argumentamos nesta tese acadêmica, a única demonstração da origem materialista da coisificação do espírito é a existência do próprio espírito reificado, o que equivale a pensar que o materialismo é estrangido a se apresentar com as roupagens metafísicas da *causa sui*.

Embora Adorno renuncie a explicar os fundamentos do ser a partir de substratos fixos, por entender que estes representariam meras tentativas evasivas de sublimação da metafísica, é forçoso reconhecer que o emprego da categoria trabalho como fundamento explicativo da consciência não deixa de sugerir uma espécie de mimetização do estilo metafísico de compreensão do ser. Em outras palavras, mesmo quando a reflexão filosófica intenta escapar aos parâmetros metafísicos de reflexão, e sob pretextos materialistas alega o alcance de uma compreensão concreta da realidade, o estilo especulativo originalmente adotado pela metafísica permanece sendo um pressuposto irreduzível do pensamento. Mesmo que a crítica da economia política de Marx e Engels tenha demonstrado objetivamente a existência de contradições materiais na base de funcionamento do capitalismo, quando se almeja explicar os fenômenos do espírito sob parâmetros materialistas, as equações da mais-valia tornam-se obsoletas. Para demonstrar a insuficiência da categoria trabalho como argumento central do primado materialista na dialética adorniana, não é preciso argumentar que a atividade mecânica de transformação da natureza está inserida de maneira irreduzível em uma sequência causal eficiente, que Leibniz demonstrou estender-se ao infinito. Pois basta considerar os próprios termos empregados por Adorno para explicar a dinâmica de funcionamento do fascismo. Mesmo que nosso filósofo compreenda o fenômeno do fascismo como resultado de um processo de reificação materialmente determinado, seus critérios explicativos da barbárie fascista remetem à natureza emocional do sujeito: o fascismo é uma hipnose socializada, em última instância apoiada em uma

encenação farsesca, denominada impostura. O materialismo dialético se revela insuficiente para explicar por que um ser humano mobiliza grandes quantidades de energia para se manter sob a condição espiritualmente desprezível de um inseto. De maneira análoga, a possível superação dessa condição, mediante uma afirmação dissonante do sujeito frente à coisificação, requer o emprego do conceito dialético de negação determinada, nos termos originalmente empregados por Hegel:

segundo o resultado mais durável da lógica hegeliana, ele [o existente singular] não é pura e simplesmente por si, mas é em si seu outro e está ligado a um outro. Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido. Nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações (ADORNO, 2009, p. 140).

Mesmo que Adorno apresente argumentos numerosos e muito bem encadeados para justificar sua confiança integral na capacidade da dialética materialista de explicar o nazifascismo sobretudo como efeito subjetivo de fatores materialmente determinados, ao discorrer sobre os desafios próprios a uma educação direcionada para a desbarbarização, seus leitores são expostos à existência de aspectos sombrios relacionados a *Auschwitz*. Na medida em que a própria análise de Adorno sobre o fascismo aponta para elementos de natureza espiritual que não podem ser simplesmente reduzidos a epifenômenos materiais, neste trabalho acadêmico procuramos demonstrar que o fascismo somente pode ser adequadamente compreendido em sua conexão com o tema metafísico do mal, sobretudo sob parâmetros relacionados com o idealismo de Hegel. Almejando que

essa hipótese teórica tenha sido suficientemente demonstrada, encaminhamos em seguida algumas questões de natureza razoavelmente conclusiva sobre o tema.

### **O materialismo como momento de dilaceração da consciência infeliz**

Adorno justifica sua empreitada materialista envolvida na elaboração de uma dialética negativa constituída à altura de fazer justiça ao não-identico, porém é metodologicamente discutível se seria necessária a formulação de uma dialética materialista para pôr em relevo momentos críticos e negativos da razão em grande medida já presentes no idealismo de Hegel. Conforme propomos neste trabalho acadêmico, sob termos originariamente hegelianos, na medida em que o fascismo pressupõe uma atmosfera relacional instauradora da coisificação, e, portanto, bloqueadora da possibilidade de reconhecimento entre as consciências humanas, isso significa que o fascismo configura-se como mal radical, pois neutraliza na raiz o movimento dialético da autoconsciência. O fascismo impede que o *unheimlich* seja reconhecido como estranho e familiar ao sujeito, perpetuando uma cegueira emocional que não é apenas produto das mediações materiais, posto ser constituída pelo movimento do espírito no mundo. O reconhecimento do diferente em si mesmo, pela mediação necessária do Outro, expõe o finalismo metafísico do desejo, que é travado pelo ressentimento que caracteriza o fascismo. Adorno destaca essa necessidade de autoconsciência ao referir-se ao recolhimento doentio do *jitterbug* como uma tendência ao mesmo tempo próxima e distante de sua superação: “as atuais reações das massas são bem pouco veladas da consciência. O paradoxo da situação é que é quase insuperavelmente difícil romper esse fino véu” (ADORNO, 1986, p. 146). No texto em que analisa as peculiaridades da propaganda fascista a partir de conceitos freudianos, Adorno apresenta

uma conclusão similar, advertindo sobre a necessidade de despertar as pessoas “que mantêm seus olhos fechados embora não estejam mais dormindo” (ADORNO, 2015, p. 189). O teor solipsista atribuído ao narcisismo doentio alimentado pelo fascismo, aproxima a análise de Adorno do percurso idealista hegeliano associado à autoconsciência como finalismo do espírito. Quando se considera essa afinidade da análise de Adorno sobre o fascismo com o idealismo de Hegel, o gesto do Barão de *Münchhausen* permanece emblemático como ilustração dos potenciais irreduzíveis do pôr a si mesmo do sujeito como ato de resistência à reificação do espírito.

Uma vez que o trajeto descrito pela fenomenologia do Espírito representa as etapas de formação da consciência de si para atingir seu finalismo essencial, que consiste em compreender-se como veículo do *Geist*, e portanto como expressão da verdade do mundo, cabe pensar um pouco mais sobre os motivos que animam o materialismo dialético a solapar o Absoluto como fundamento da razão. Assim como o materialismo dialético pretende ser o portador de uma verdade derradeira acerca da falsidade objetiva da metafísica, reduzindo-a a reflexo distorcido das determinações materiais, não será ocioso inverter essa perspectiva e indagar acerca do significado do materialismo como um dos momentos de dilaceramento da própria consciência infeliz. A consciência infeliz é o tema essencial da experiência histórica, ela é “subjetividade erigida em verdade, mas tal subjetividade deve descobrir sua própria insuficiência, experimentar a dor do Si que não chega à unidade consigo mesmo” (HYPPOLITE, 1999, p. 205). A experiência histórica da consciência infeliz nas diversas etapas de seu desenvolvimento, representa uma negação determinada, e, ao mesmo tempo, uma nova posição suprassumida em relação aos conteúdos antecedentes. A menos que se pretenda assumir o materialismo dialético em suas proposições críticas à metafísica, como última etapa do conhecimento filosófico,

a dialética materialista fica sujeita a ser interpretada como um dos momentos, e de forma alguma o definitivo, do desenvolvimento da fenomenologia do Espírito: “ora, se é verdade que toda posição determinada é uma negação (*omnis determinatio est negatio*), não é menos verdade que toda negação determinada seja uma posição” (HYPPOLITE, 1999, p. 30). Nesse sentido, se a teoria da reificação se mostrou incapaz de justificar seus parâmetros materialistas de maneira satisfatória no campo filosófico, é relevante pensá-la como momento da fenomenologia do Espírito em que a consciência infeliz põe para fora de si o resultado de seu próprio movimento.

Para Adorno, a qualidade fundamental do sistema filosófico de Hegel está em se constituir em idealismo antagonicamente constituído contra a metafísica tradicional. Ao caracterizar o Espírito como sujeito, a dialética assume conteúdo e forma radicalmente críticos em relação às pretensões ontológicas tradicionais de constituir uma filosofia primeira enrijecida. Quando o Absoluto é resultado, e não Motor Imóvel, a verdade passa a ser entendida simultaneamente como processo antagônico, e também como resultado desse mesmo processo. A mediação dialética converte-se então em momento do devir necessariamente posto de todo ser: “se a dialética é a filosofia da mediação universal, então isso equivale a que, em realidade, não há ser que não se converta, ao mesmo tempo, quando se procura determiná-lo como tal, em um devir” (ADORNO, 2013b, p. 60). Quando o materialismo dialético decreta a nulidade do idealismo, esse movimento equivale a mais um dos momentos em que a consciência infeliz aprofunda sua própria duplicação entre a elevação que lhe permite saber-se parte inseparável da vida do Absoluto, e o rebaixamento às contingências do mundo finito. Quando a filosofia se declara viva porque perdeu o instante de sua realização, ela ao mesmo tempo testemunha, de uma forma que necessita tornar-se transparente para si mesma, o conteúdo histórico de sua

dilaceração diante da catástrofe nazifascista. Anunciar o cativo do espírito em favor das determinações materiais, equivale a momento de abstração da consciência infeliz, quando esta necessita pôr para fora de si o resultado de seu próprio movimento. O materialismo dialético, e em particular a teoria da reificação e a dialética negativa de Adorno, testemunham instantes fundamentais da inquietude da consciência que permanece presa às oscilações de um incessante ceticismo. Não é outra a natureza intrínseca do trajeto do Espírito na história:

A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, torna-se objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* – isto é, *objeto de seu Si* – e de suprasumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade (HEGEL, 2002, p. 46).

Pensar o materialismo dialético adotado por Adorno como momento de dilaceração da consciência de si, é algo que pode ser adequadamente compreendido se considerarmos que o materialismo da Teoria Crítica em grande medida é um dos mais importantes resultados do próprio movimento de secularização da razão produzido pelo esclarecimento. Quando a razão é despojada de seus fundamentos metafísicos, ela é formalizada e convertida em simples instrumento de conhecimento do mundo, porém incapacitada como agente ético capaz de estabelecer princípios universais de julgamento crítico. Horkheimer apontou com precisão as implicações devastadoras da secularização e instrumentalização da razão: “quais

são as consequências da formalização da razão? Justiça, igualdade, felicidade, tolerância: todos os conceitos, que, como mencionado, supunham-se, nos séculos passados, inerentes à razão ou por ela sancionados, perderam suas raízes intelectuais” (2015, p. 32). Conforme desenvolvimento mais detalhado no item seguinte, tais consequências nefastas decorrem do declínio da metafísica como estrutura abrangente e fundamental do ser. A esse respeito, vale lembrar a imagem que se tornou clássica para a filosofia ocidental, em que Descartes qualifica a metafísica como raiz da árvore filosófica, dada sua capacidade de explicar os atributos de Deus e da imortalidade da alma (DESCARTES, s/d, p. 21-22). Para o filósofo moderno, o critério de confiabilidade da razão somente pode ser estabelecido de maneira sólida pelo conceito de alma como manifestação necessária do intelecto infinito de Deus. É a partir da prova ontológica da existência de Deus como causa de si, cuja existência não pode ser separada de sua própria essência, e também da própria perfeição de Deus, que é possível atestar a confiabilidade da instância racional, sua qualidade de estabelecer a correspondência entre a certeza subjetiva e a verdade acerca do real. O alcance da proposição cartesiana como fundamentação da capacidade humana de conhecer o mundo mediante a razão, pode ser devidamente avaliado quando se leva em consideração que o argumento da existência de Deus como fundamento da razão representa a derrota definitiva da ideia de existência de um gênio maligno que seria capaz de corroer, mediante o engano absoluto, a possibilidade do homem confiar plenamente na razão. A garantia da confiabilidade das faculdades racionais somente pode ser atestada pela prova ontológica da existência de Deus, pois apenas assim é possível excluir a possibilidade de que a razão possa estar estruturalmente comprometida: “o Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutório dentro de si ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções” (REALE; ANTISERI,

1990, v. 2, p. 373). A concepção da razão como alicerce de toda objetividade possível, diretamente fundamentada na existência de Deus, estende-se ao idealismo hegeliano: “a filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão – esta palavra só poderá ser aceita aqui sem maior exame de sua relação com Deus – é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo” (HEGEL, 2001, p. 53). Embora nessa passagem Hegel não se dê ao trabalho de explicitar o caráter objetivo da relação entre a razão e Deus, é possível apresentar, em favor do argumento aqui exposto, a mais substancial demonstração da existência de Deus, formulada por Anselmo de Aosta no século IX, exclusivamente a partir do funcionamento interno do espírito:

Certamente, aquilo de que não se pode pensar nada de maior não pode estar só no intelecto. Porque, se estivesse só no intelecto, poder-se-ia pensar que estivesse também na realidade, ou seja, que fosse maior. Se, portanto, aquilo de que não se pode pensar nada de maior está só no intelecto, aquilo de que não se pode pensar nada de maior é, ao contrário, aquilo de que se pode pensar algo de maior. Mas certamente isso é impossível. Portanto, não há dúvida de que aquilo de que não se pode pensar nada de maior existe tanto no intelecto quanto na realidade (ABBAGNANO, 2000, p. 263).

Quando não pode recorrer ao argumento metafísico da substância divina como fundamento da razão, o pensamento filosófico se vê refém da causalidade mecânica, vale dizer, a uma sequência infinita de causas contingentes que impossibilitam a formulação de um princípio absolutamente necessário que justifique a confiança humana na razão. Diante da impossibilidade de encontrar um fundamento externo à sequência infinita de causas contingentes do mundo empírico, a razão fica exposta ao risco de se apresentar como *causa sui*, causa de si mesma, fundamento que somente

não se torna problemático quando atribuído a Deus. Apresentar-se como causa de si mesma expõe a razão a uma confiança puramente dogmática, e, portanto, irracional. Conforme abordamos anteriormente, Adorno submete o idealismo a um giro copernicano que instala a reificação como componente de origem material previamente comprometedor do idealismo, pois, para o filósofo, todo *a priori* idealista é em si mesmo *a posteriori*, vale dizer, efeito reflexo do trabalho humano. Entretanto, Adorno apresenta o argumento da reificação sob termos tão especulativos quanto aqueles do idealismo, uma vez que o materialismo dialético é estruturalmente incapaz para apresentar fundamentos filosoficamente legítimos. Impossibilitado de recorrer à metafísica para justificar suas próprias bases racionais, o materialismo dialético se apresenta como *causa sui*, causa de si mesmo que se torna tão dependente de um assentimento dogmático quanto os irracionalismos aos quais pretende se opor.

Se o materialismo dialético se revela incapaz de justificar fundamentos racionais que não sejam emprestados da metafísica que ele critica, e se, de acordo com Hegel, a desigualdade que se estabelece no interior da própria consciência é a contradição do espírito consigo mesmo, o materialismo é uma abstração que impede à consciência compreender que os fatores de seu sofrimento resultam da própria atividade do espírito: “de fato aquilo que Hegel quer aqui descrever é a educação da consciência de si, o aprofundamento da subjetividade reconduzindo à consciência do ser” (HYPPOLITE, 1999, p. 211). Tal educação da consciência de si requer, no que se refere ao materialismo dialético, compreender por que foi necessário que o conhecimento imprescindível das contradições materiais do capitalismo moderno, proporcionado pela crítica da economia política, almejasse certo tipo de abstração tão contrária à sua efetividade e verdade. O aspecto essencial a ser desvelado pela própria consciência, consiste em esclarecer como o fenômeno da coisificação, adequadamente denominado

por Adorno como vida danificada, pôde ser entendido abstratamente como resultante da circulação das mercadorias no mercado e não em sua dimensão concreta, vale dizer, como resultado de uma coisificação e de uma frieza dos próprios espíritos humanos. A tal processo de educação da consciência, será parte integrante e essencial compreender que a interpretação materialista abstrai da análise dos processos materiais da sociedade, certas justificativas que são inseparáveis de um movimento em que sua atividade permanece oculta a si mesma.

Se nos permitirmos uma interpretação do capitalismo tardio inteiramente antagônica àquela que é própria ao pensamento de Adorno, talvez seja possível compreender a inverdade do materialismo dialético. No texto *Progresso*, Adorno resume a contradição retumbante do mundo contemporâneo entre o elevado grau de desenvolvimento tecnológico e superprodutivo e a predominância das condições sociais de miséria material:

a penúria material, que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso, está potencialmente afastada: tendo-se em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém mais deveria padecer de fome sobre a face da terra. Que continuem ou não a escassez e a opressão – ambas são a mesma coisa – dependerá exclusivamente de que se evite a catástrofe mediante a organização racional da sociedade total, como humanidade (ADORNO, 1995b, p. 38).

No texto *Teoria da semiformação*, o filósofo expõe um argumento análogo, relativo à defasagem entre o progresso técnico e a formação espiritual: “na verdade, o progresso evidente, a elevação geral do nível de vida com o desenvolvimento das forças produtivas materiais não se manifesta nas coisas espirituais com efeito benéfico (ADORNO, 2010, p. 27). Em uma leitura dialético-hegeliana dessas duas citações de Adorno, é forçoso reconhecer que a ausência de correspondência entre o desenvolvimento

técnico e produtivo e o progresso humanitário e espiritual é perfeitamente explicável pela simples constatação de que as mediações materiais não são suficientes para explicar o estado de barbárie no mundo contemporâneo. Pelo contrário, se a realidade fosse determinada sobretudo pelas mediações materiais, dado o grau de progresso técnico e a quantidade de riqueza material alcançada, a mais prosaica consideração dos interesses materiais de autoconservação obrigaria a humanidade a uma condição de paz em que a fome fosse superada e o progresso formativo do espírito se tornasse um imperativo no campo da educação. Assim, é justamente porque a coisificação é um fenômeno relacionado com o desacordo da consciência de si frente a sua substância como veículo de realização do finalismo divino, que o desenvolvimento das condições materiais não é afim com o progresso humanitário. É possível pensar que, em um mundo no qual os homens perseguissem seus próprios interesses econômicos, talvez a própria miséria material não tivesse oportunidade de existir, uma vez que os problemas sociais gerados pelo irracionalismo capitalista constitui-se como uma grave ameaça a tais interesses. Em outras palavras, se os homens necessitassem de pretextos materiais para se odiarem, provavelmente estaríamos em um mundo em que a própria miséria material já teria sido superada, e em nome da preservação dos interesses materiais, o fascismo não seria uma realidade histórica. O próprio Adorno compreende perfeitamente que a atmosfera fascista envolve a mobilização de impulsos destrutivos para cuja explicação não são suficientes explicações baseadas em fatores externos. Na citação a seguir, mesmo que em última instância a teoria da reificação contenha a chave explicativa para a irrupção dos impulsos destrutivos que constituem a matéria prima da barbárie fascista, não se pode ignorar que Adorno reconhece a primazia dos fatores espirituais em detrimento da manipulação exercida pela indústria cultural:

Há mais de trinta anos delinea-se nas massas dos países industrializados a tendência de se entregar a políticas catastróficas, em vez de perseguir interesses racionais, dentre eles, em primeiro lugar, a preservação da própria vida. (...) Não é suficiente apenas a velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública, pois as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas, toscas e capciosas, se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa (ADORNO, 2015, p. 71).

### **Física quântica e dialética**

Em um dos mais importantes momentos da filosofia de Hegel, a experiência dialética se revela radicalmente avessa a uma compreensão clara e distinta, pela qual os objetos singulares possam ser concebidos de maneira estática, e dogmaticamente subsumidos ao pensamento conceitual. A negação determinada, que traduz a experiência dialética genuína, consiste justamente em dissolver o que foi endurecido e coisificado. Por outro lado, o campo formativo da educação é uma área especificamente perpassada por elevado grau de incerteza no que se refere à concretização de objetivos relacionados à emancipação do sujeito, malgrado o elevado teor de planejamento de atividades curriculares direcionadas à produção de clareza e distinção. É possível afirmar que os educadores, mesmo quando imbuídos de intenções formativas que possam apontar para além do simples ajustamento à sociedade, são obrigados a conviver com horizontes rigorosamente indeterminados no que se refere à ampliação dos horizontes de liberdade do sujeito, pois o enfrentamento ativo das contradições do mundo é uma decisão incontornavelmente condicionada pela liberdade radical do sujeito, e sua realização escapa completamente à clareza e distinção almejadas pelo planejamento escolar. A elevada indeterminação que perpassa o campo formativo foi explicitada por Adorno em suas reflexões sobre a semiformação.

Aos obstáculos sistematicamente produzidos pela semiformação para a afirmação autônoma do espírito, podemos acrescentar o estado irreduzível de incerteza acerca da geração de espíritos livres por meio da educação. Adorno se refere à espiritualização formalística vigente na República de Weimar, lembrando a observação atenta de Max Frisch, de que na Alemanha “havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e, no entanto, puderam encarregar-se tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo” (ADORNO, 2010, p. 10). Para o filósofo, a dissociação entre a dedicação à cultura e a sensibilidade e delicadeza que deveriam ser sua contrapartida inseparável, é justamente o que caracteriza a semiformação, processo propagador de relações fetichistas com os bens culturais, que impede a realização de apropriações vivas e autônomas da cultura. Aos obstáculos sistematicamente produzidos pela semiformação para a afirmação autônoma do espírito, podemos acrescentar o estado irreduzível de incerteza acerca da geração de espíritos livres por meio da educação.

Os aspectos sombrios relacionados a uma educação para que *Auschwitz* não se repita, remetem justamente ao teor de incerteza que é intrínseco a todo processo formativo. Diante da inexistência de horizontes de clareza e distinção para a superação da vulnerabilidade emocional ao fascismo, é forçoso reconhecer que é sobretudo por meio da coragem individual do indivíduo singular em vencer as próprias sombras enclausuradoras do espírito, que a desbarbarização pode ocorrer. Os processos formativos do espírito constituem-se como mediações essenciais para que o pôr a si mesmo do sujeito possa se realizar como afirmação da liberdade e da autonomia moral, porém o sucesso da empreitada formativa depende sobretudo da boa vontade e da energia do indivíduo singular em puxar-se para fora de seu pântano monadológico. É por esse motivo que a primeira parte da presente tese acadêmica foi encerrada com o apontamento de horizontes

aporéticos, resultantes da análise de Adorno acerca das contradições que envolvem a problemática de uma educação antifascista. Pela sua importância para as considerações finais desta tese, é importante resgatar um breve resumo de tais aporias. 1) O indivíduo é núcleo impulsionador da resistência ao fascismo, porém não é possível recorrer a um conceito de indivíduo que não seja produto das mediações materiais. 2) A desbarbarização requer processos emocionais autoreflexivos, mas estes são bloqueados pela satisfação narcísica doentia própria ao fascismo. 3) A superação da estereotipia peculiar ao preconceito requer relações pessoais diretas com as vítimas, porém a própria possibilidade da experiência é lesada pela disseminação de preconceitos e opiniões patológicas. 4) O caráter farsesco do comportamento fascista está sempre muito próximo de uma consciência crítica, mas esta é ressentida como prejuízo narcisista. Esse conjunto trágico de patologias emocionais que bloqueia a superação da vulnerabilidade emocional ao fascismo, delimita com clareza os contornos do mal radical no contexto da personalidade autoritária. Seja em termos kantianos, no tocante à corrupção da capacidade de observação da lei moral, seja em termos hegelianos, como incapacidade de reconhecimento do *unheimlich* como estranho e familiar, esse conjunto de tendências de perpetuação da cegueira emocional do sujeito assinala a paralisação de um movimento do espírito humano na direção da ampliação dos horizontes de racionalidade e liberdade. Ao depararmos com esse conjunto de aporias resultantes da análise de Adorno sobre o fascismo, embora possa parecer que a impossibilidade teórica de caminhos claros e distintos para a superação do fascismo e do preconceito se constitua como argumento desqualificativo do pensamento teórico, é importante observar que, em termos dialético-hegelianos, não poderia haver teoria mais adequada, e diagnóstico mais objetivo sobre a realidade. Pois esses são os antagonismos intrínsecos à realidade, expostos

pela análise precisa de Adorno e desafiadores da coragem de enfrentamento e superação.

A qualidade da dialética hegeliana, de estabelecer horizontes de reflexão rigorosamente antagônicos à clareza e distinção almejadas pelo senso comum e pelo positivismo científico, foi contemplada por uma inesperada correspondência no âmbito das investigações da física de partículas, apenas algumas décadas após a morte de Hegel. Nos anos 1920, as experiências científicas no campo das partículas subatômicas denotaram a existência de processos decisivamente comprometedores da estabilidade e previsibilidade dos fenômenos físicos. Em meio a sucessivos sobressaltos diante da atividade imprevisível das partículas quânticas, os pesquisadores tiveram de se render à inesperada descoberta da completa invalidade da física newtoniana no âmbito quântico. O maior dos enigmas com que se depararam os investigadores da ciência, consistiu na impossibilidade de estabelecimento da posição exata de uma determinada partícula no tempo e no espaço. No caso clássico do elétron, quando se procura estabelecer sua posição precisa em um determinado instante, isso obviamente requer que ele seja iluminado, para que possa ser observado. Mas de maneira muito diversa do que ocorre quanto ao comportamento da matéria no nível macroscópico e cotidiano, para o qual o mecanicismo newtoniano demonstra-se perfeitamente adequado, no nível subatômico, a própria energia contida nos fótons, que são as partículas de luz, interfere na velocidade e no posicionamento do elétron em determinado instante. Os físicos puderam constatar, mediante incontáveis experimentos, que quando se emprega fontes de luz com frequência alta, é possível visualizar o elétron, porém sua velocidade aumenta, impedindo que ele seja localizado com precisão. Quando se diminui a frequência das fontes de luz, a velocidade não é afetada, mas sua localização espacial é comprometida. Diante da relação inversamente proporcional entre a velocidade e o posicionamento dos elétrons, e de todas

as partículas subatômicas quando elas são submetidas a experimentos de observação, o cientista Werner Einsenberg formulou seu “princípio de incerteza”, que estabelece não somente a impossibilidade de descrição precisa dos fenômenos quânticos, mas também a inexistência mesma de um tal posicionamento e velocidade precisos em determinado instante.

O princípio de incerteza nomeia a impossibilidade de determinação precisa dos fenômenos subatômicos em virtude das próprias partículas existirem em um estado denominado superposição quântica, que significa que um mesmo sistema físico existe em todos os estados teoricamente possíveis ao mesmo tempo, sem que seja possível determinar objetivamente a configuração desse estado antes que ocorra a observação do fenômeno. Um exemplo clássico da superposição quântica é dado pela metáfora do “gato de Schrödinger”, experimento mental proposto pelo físico Ervin Schrödinger, para simular um fenômeno em que certo estado físico assume duas condições aparentemente impossíveis do ponto de vista dos fenômenos macroscópicos. O evento simula um gato colocado em uma caixa lacrada e quanticamente isolada, em que um frasco de veneno poderia ser quebrado, dependendo do movimento de uma substância radiativa no interior da mesma caixa. Como os átomos dessa substância estão em superposição quântica, sob o ponto de vista de um observador externo, os acontecimentos no interior da caixa não podem ser diretamente observados enquanto ela não for aberta. Sob tal condição, em que os fenômenos físicos que ocorrem no interior da caixa são rigorosamente indeterminados, é possível afirmar que, enquanto a caixa não for aberta, o gato nem está vivo, nem está morto, uma vez que a própria diferença entre vida e morte é inteiramente tributária da física newtoniana, cujas leis são invalidadas no âmbito quântico. Quando a caixa for aberta, somente um desses estados será possível, pois então a própria condição objetiva da observação terá provocado o colapso do fenômeno. O paradoxo do gato de Schröndiger é eloquente para

ilustrar não somente a impossibilidade de estabelecimento de um conhecimento exato dos fenômenos quânticos pela ciência, como também para expor da maneira mais clara possível o caráter objetivo e ontológico da dialética hegeliana. A coexistência simultânea de estados rigorosamente opostos em um mesmo ser particular no âmbito quântico indica que o caráter estável e enrijecido habitualmente atribuído aos objetos pelo senso comum, e mesmo pelo conhecimento científico, é somente uma concepção artificial e metafórica que se mostra completamente inadequada para representar a realidade. A formulação do princípio de incerteza de Einsenberg significou uma insólita comprovação do caráter abstrato da precisão científica, e uma involuntária homenagem ao pensamento de Hegel, que enunciou em termos especulativos o dinamismo da realidade física: “a aparição é o surgir e passar que nem surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio” (HEGEL, 2002, p. 53). A esse respeito, vale a pena expor a clareza pela qual Marcuse soube expressar o caráter essencialmente dinâmico da realidade tal como concebida por Hegel, acentuando concepções especulativas surpreendentemente afinadas com os fenômenos do mundo quântico: “a realidade aparece como uma realidade dinâmica, na qual todas as formas fixas se revelam meras abstrações. (...) Se perseguirmos o verdadeiro conteúdo de nossas percepções e conceitos, toda delimitação de objetos estáveis desaparecerá. (...) A dialética está inteiramente ligada à ideia de que todas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento” (MARCUSE, 1978, p. 36-37).

O experimento imaginário do gato de Schrödinger apresenta o mérito de sintetizar, sob aparência bizarra, a estranheza que é intrínseca aos fenômenos físicos em sua esfera íntima e ultramicroscópica. Uma das pro-

priedades mais surpreendentes dos elementos físicos nessa dimensão quântica, consiste em assumir um estado dualista que é completamente estranho à capacidade humana de compreensão lógica do mundo. Um elétron, um fóton, e todos os demais constituintes do universo quântico, ou, mais claramente, toda a matéria do universo, em sua mais íntima natureza, manifesta um estado de superposição entre a condição de partícula puntiforme e a condição de onda. Em outras palavras, todos os elementos quânticos comportam-se, *simultaneamente, como partícula e como onda*, sem que seja possível determinar, em um instante isolado do tempo e do espaço, uma dessas condições específicas. Na verdade, a própria condição empírica da observação humana estabelece o colapso da superposição quântica, conduzindo à manifestação de uma dessas duas condições: onda ou partícula. A relação direta entre a observação humana e o colapso do fenômeno em si mesmo, de modo a impossibilitar a produção de um conhecimento verdadeiro acerca dos fenômenos quânticos, aprofunda a correspondência apontada no parágrafo anterior entre a especulação hegeliana e a realidade tal como ela é em si mesma. No capítulo dedicado à “percepção” na *Fenomenologia do Espírito*, o filósofo expõe o trajeto da consciência infeliz em sua recusa de aceitação da contradição como estado ontológico do mundo. A consciência é forçada a oscilar entre a experiência do objeto como multiplicidade à qual a própria consciência atribui uma unidade, e a experiência contrária, em que o objeto parece ser uma unidade à qual a consciência atribui uma condição múltipla de várias qualidades. Essa dupla experiência é um dos argumentos centrais de Hegel para demonstrar o caráter negativo e contraditório do ser: “é a coisa que se reflete em si e para si mesma como o que é diferente do que ela é para outro (para nossa consciência precisamente). Ora é uma quando se mostra múltipla, ora é múltipla quando se mostra uma: inclui em si uma verdade oposta a si, ela é uma contradição; é simultaneamente para si e para outro” (HYPPOLITE, 1999, p. 129-130).

A unidade entre o monismo e o pluralismo na própria unidade do objeto, antecipou, nos termos especulativos da filosofia, o caráter indissociável entre a verdade do fenômeno e a observação humana. Isso correspondeu, no âmbito da pesquisa da física quântica, a uma completa invalidação dos pressupostos positivistas da ciência. Antes mesmo que a Teoria Crítica demonstrasse, mediante o instrumental teórico do pensamento dialético, o caráter rigorosamente ilusório da separação entre sujeito e objeto, pressuposta pelo positivismo científico, foi durante a década de 1920, do interior do laboratório de Einsenberg, Schrödinger, De Broglie e Niels Bohr, dentre outros pesquisadores, que a dialética encontrou sua mais autêntica demonstração lógica.

A descoberta do dualismo onda-partícula, além de representar uma inesperada confirmação da estrutura dialética do universo físico, acarreta igualmente importantes implicações acerca da própria natureza daquilo que convencionalmente é denominado “matéria”. Um primeiro aspecto a ressaltar consiste no aspecto rigorosamente ilusório da aparência estável e contínua dos objetos materiais, tal como experienciados no cotidiano. No nível macroscópico, em que corpos e demais objetos apresentam-se à percepção humana, a estabilidade e previsibilidade dos fenômenos físicos, passível de compreensão e mensuração pelas leis da mecânica newtoniana, representa apenas uma aparência encobridora da essência dualista dos fenômenos quânticos no âmbito microscópico. A aparência sólida e concreta dos objetos materiais, oculta sua natureza dualista, em virtude da dimensão infinitamente minúscula do comprimento de onda no universo quântico. Como a capacidade humana de percepção da realidade é rigorosamente inabilitada para acessar os fenômenos mais recônditos do universo quântico, é possível à humanidade representar a realidade como se esta fosse composta por uma “matéria” contínua, concreta e estável. A percepção humana é tão incapaz de acessar a constante de Planck (unidade de medida

trilionesimamente minúscula, empregada para medir a relação entre frequência de onda e quantidade de energia) quanto a velocidade da luz, “por essa razão, o caráter ondulatório da matéria só se torna apreciável mediante cuidadosas pesquisas microscópicas. Assim como o enorme valor da velocidade da luz oculta, em grande medida, a verdadeira natureza do espaço e do tempo, o valor mínimo da constante de Planck oculta os aspectos ondulatórios da matéria no mundo cotidiano” (GREENE, 2001, p. 125). A esse respeito, é notável observar que as pesquisas da física quântica, desde os anos 1920, reduzem a concepção da matéria em si mesma à qualidade perceptiva da espécie humana, fazendo do mundo material um simples epifenômeno da percepção, ou, como preferiu Berkeley, *esse est percipi*.

### **O sujeito monadológico e sua incerteza substancial**

O horizonte de indeterminação próprio ao universo da física de partículas sugere perspectivas interessantes de reflexão no campo formativo da educação. Se a existência de subjetividades racionais traduz o finalismo essencial do ser, e se estas necessariamente devem ser radicalmente livres para que possam efetuar o trajeto de reconhecimento da consciência que é próprio à fenomenologia do Espírito, isso significa que os horizontes de incerteza que atravessam o processo de formação são inseparáveis da própria liberdade. Em outras palavras, que entre humanos nunca se possa obter um conhecimento claro e distinto acerca da distância que os separa da plenitude do Absoluto, não constitui uma restrição da liberdade humana, mas sua mais autêntica realização. Se no próprio âmbito da realidade das partículas quânticas as expectativas de regularidade e previsibilidade dos fenômenos físicos se revelam amplamente frustradas, após quase um século da formulação do princípio de incerteza de Heisenberg, talvez já tenha chegado o momento para que os educadores se despojem de seus últimos

resquícios do mecanicismo cartesiano-newtoniano. Ao assinalar a indeterminação como um estado ontológico, que a razão procura contornar para que possa conhecer e manipular a realidade, temos uma condição significativamente reveladora no âmbito dos fenômenos educacionais, pois os processos formativos, notadamente quando direcionados para a evolução ética do espírito, chocam-se com horizontes insondáveis, uma vez que é rigorosamente impossível aferir o nível de progresso espiritual desde um olhar exterior ao sujeito, que é o único ponto de vista possível para os educadores.

A metáfora do gato de Schrödinger apresenta potenciais salutares para reflexões acerca do insucesso educacional no campo ético. No que se refere ao problema do mal no interior do fascismo, tal metáfora, desde que consideradas certas restrições que serão esclarecidas mais à frente, se apresenta de maneira relevante para refletir sobre a ambivalência comportamental que se tornou emblemática em relação ao nazifascismo. O fenômeno é sintetizado por Bruno Pucci, que faz referência ao livro *El misterioso caso alemán*, de Sala Rose. Na Alemanha nazista, um homem chamado Ruppert, funcionário no campo de concentração de Dachau, era capaz de cometer atos monstruosos, como incendiar a barba de um ser humano, mas ao mesmo tempo revelava-se como pai de família amoroso, bom marido, homem de sensibilidade estética e suficientemente sensível para encher de cuidados um pequeno animal ferido (PUCCI, 2018, p. 597). Para bem compreendermos em termos filosóficos os aspectos trágicos de homens como Ruppert, que eram extremamente comuns no contexto nazifascista, observemos como Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, apresenta o espírito livre como causa de si mesmo: “depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.(...) Do contrário, teremos de negar que o homem seja princípio motor e pai de suas ações como o é de

seus filhos” (ARISTÓTELES, 1991, p. 47). O que faz o caso alemão assumir contornos enigmáticos e dramáticos é a ambivalência espiritual que torna possível que um mesmo homem pratique atos *nobres e vis*, sendo ao mesmo tempo, *bom e mal*, praticante de *virtudes e vícios* de natureza profundamente maligna. Em *Educação após Auschwitz*, Adorno adverte para o fato de que “a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão” (ADORNO, 1995, p. 119). Talvez seja possível afirmar que nosso filósofo ainda é otimista, ao apontar as condições materiais como fatores decisivos da barbárie. Embora o progresso ético do espírito tenha como condição essencial o favorecimento de processos educativos voltados para a desbarbarização, é forçoso reconhecer que estes nada representam em si mesmos perante os aspectos insondáveis da mônada espiritual. Assim como somente se torna possível saber se o gato está vivo ou morto abrindo a caixa, uma vez que o próprio evento da observação humana provoca o colapso do fenômeno quântico, da mesma forma, é somente pelo acesso às formas de linguagem da fala e do corpo que é possível aferir o teor ético de um espírito. No tocante ao fascismo, a diferença entre um homem decente e um canalha está igualmente inscrita no interior do mesmo espírito singular, e suas insondáveis ambivalências não são menos surpreendentes que aquelas relativas ao dualismo entre onda e partícula.

A comparação aqui sugerida, entre o espírito humano e os fenômenos quânticos, se revela sinistra no tocante ao sucesso de uma educação voltada para propósitos de formação ética, pois assim como somente poderia ser possível saber se o gato está vivo ou morto abrindo a caixa que o encerra, da mesma forma, a qualidade ética e sensível de um espírito humano só pode ser avaliada sob contextos frequentemente trágicos. As experiências grupais próprias ao fascismo configuram-se como eventos eloquentes acerca do caráter epidêmico da catarse agressiva direcionada contra

as vítimas intercambiáveis do delírio fascista. Por outro lado, a metáfora do gato de Schrödinger somente pode ser mobilizada para reflexões no campo educativo, desde que observemos a distância infinita entre o espírito humano e um conjunto de partículas físicas. O recurso comparativo restringe-se a pensar de maneira análoga o isolamento monadológico do espírito e o isolamento dos elementos quânticos em relação às condições externas da observação humana. Se é tão impossível a um observador externo o conhecimento objetivo acerca do teor ético de um homem singular, quanto ao cientista a superação da dualidade onda-partícula, não se pode ignorar que o espírito humano apresenta indiscutíveis capacidades de evolução que o diferenciam dos demais elementos e espécies do mundo natural. A esse respeito, um dos mais expressivos conceitos da história da filosofia, o de potencialidade da alma, de Santo Agostinho, descreve os graus de evolução do espírito, desde o mais simples, relacionado com o estado vegetativo, que é comum a outras espécies da flora e da fauna, até o sétimo grau, que traduz a capacidade de realização da virtude em seu grau máximo, e a contemplação da verdade em sua dimensão suprema. Sob esse ponto de vista é possível considerar a diferença entre as baixezas morais de um Rupert, com as virtudes de Nicholas Winton, um cidadão britânico, que no ano 1939, organizou o resgate de 669 crianças em sua maioria judias, para serem adotadas por famílias inglesas. Winton se destaca não somente por ter salvo a vida de crianças que tiveram os pais originais assassinados em campos de concentração, mas também porque nunca divulgou publicamente sua iniciativa humanitária, pelo simples fato de considerar nada ter feito que não fosse sua obrigação ética como ser humano. O fato de que Rupperts e Wintoms tenham sido personagens históricos contemporâneos e submetidos a idênticas mediações materiais, é suficientemente eloquente acerca da potencialidade da alma de Santo Agostinho.

Os diversos tipos de materialismo se revelam precários não somente em termos filosóficos, como pretensão especulativa de constituir a matéria como princípio causal, dada sua impossibilidade de fundamentação ontológica, como também a partir do próprio ponto de vista científico, em virtude da inexistência física de uma substância sólida, extensa e contínua, que possa ser adequadamente denominada “matéria”. A esse respeito, vale lembrar a definição de “matéria” por uma autoridade científica, e que poderia perfeitamente ser atribuída ao conceito metafísico de mônada formulado por Leibniz: “o que impressiona nossos sentidos como matéria na realidade é uma grande concentração de energia em espaço relativamente limitado” (Einstein-Infeld, apud ABBAGNANO, 2000, p. 649). Se por “materialismo” somente é possível compreender um conjunto de diferentes proposições especulativas incapazes de se fundamentar na experiência ou na observação empírica, é lícito concluir que o irracionalismo explicitamente evidenciado nas condições materiais de existência subjacentes ao capitalismo contemporâneo, não pode ser atribuído às contradições materiais em si mesmas. De maneira contrária aos pressupostos do marxismo, as condições materiais de vida são o resultado das mediações do espírito.

Mesmo estando sujeito às influências comportamentais mais diversas, desde o âmbito familiar e escolar até o universo mais geral dos meios de comunicação de massa, o recolhimento íntimo e subjetivo de cada espírito humano se revela como uma instância monadológica indecifrável à observação externa. O tema socrático-platônico da impossibilidade de se ensinar as virtudes, ainda que não possa ser tomado como um princípio absoluto, deve ser levado a sério pelos educadores, e talvez possa ser bem compreendido ao se conceber cada espírito humano como um universo imponderável em sua intimidade recôndita. Para além do fetichismo técnico, que Adorno entendeu ser o fator gerador da frieza do homem capaz

de construir trilhos ferroviários para transportar seres humanos até os campos de concentração nazistas, sem se preocupar com o sofrimento das vítimas, a indeterminação quântica do espírito talvez possa ser um pano de fundo explicativo para elucidar os aspectos sombrios de uma educação após *Auschwitz*. A ideia de uma indeterminação quântica do espírito, como forma de compreensão de sua liberdade radical, apresenta correspondência com a concepção monadológica do espírito segundo Leibniz, que tem o mérito de apontar a tendências passionais que escravizam o espírito, mas também à sua potencialidade de superá-las:

A propósito, tudo o que se passa na alma dependendo apenas dela, conforme esse sistema, e seu estado seguinte não vindo senão dela e de seu estado presente; como é possível lhe dar uma maior independência? É verdade que ainda resta alguma imperfeição na constituição da alma. Tudo que acontece à alma depende dela, mas não depende sempre de sua vontade; isso seria demais. (...) Pois nela há não apenas uma ordem de percepções distintas que faz seu domínio, mas também uma sequência de percepções confusas, que ocasiona sua escravidão, e não é preciso estranhar isso; a alma seria uma divindade, se ela tivesse apenas percepções distintas. Ela tem, no entanto, algum poder também sobre essas percepções confusas, mesmo que de maneira indireta; pois embora ela não possa mudar suas paixões prontamente, ela pode trabalhar nisso com considerável antecedência e bastante sucesso, e se dar novas paixões, e mesmo novos hábitos. (...) Tão grande é a profundidade do espírito do homem (LEIBNIZ, 2017, p. 172-173).

### **Razão objetiva e o *daimon* socrático**

Em termos filosóficos, o materialismo dialético sintetiza um momento do agir da consciência, em que ela necessita compreender, negati-

vamente, que ao defender o primado do trabalho como princípio determinante das formas conceituais que estruturam o pensamento, isso implica renunciar ao Absoluto como fundamento da razão. Adorno justifica o primado do materialismo contra o momento afirmativo e apologético da filosofia de Hegel, argumentando que uma afirmação do não-idêntico é incompatível com a apologia da totalidade como identidade absoluta. Por outro lado, a posição de Adorno é significativamente controversa ao afirmar-se na defesa de um pensamento que intenta fazer justiça ao não-idêntico, e, ao mesmo tempo, abdicar dos fundamentos espirituais da razão: “a elaboração de uma constituição não contraditória da realidade é um assunto da práxis humana e não um assunto da filosofia” (ADORNO, 2013b, p. 169). Por outro lado, a própria Teoria Crítica possibilita entender as dificuldades intrínsecas à dialética materialista quando ela pretende se despojar da herança filosófica idealista. No texto *Meios e Fins*, a versão escrita por Horkheimer sobre a dialética do esclarecimento, a razão objetiva, entendida como princípio inerente à realidade, é pensamento dedicado à compreensão do bem supremo, dos fins últimos visados pela vida humana, como “poder espiritual vivendo dentro de cada homem” (ADORNO, 2015, p. 18). A atividade especulativa da metafísica constituiu-se na história da filosofia ocidental como lugar em que originalmente foi possível descobrir a natureza essencial das coisas, e os modos mais adequados de relação entre os homens e destes com o mundo natural, a partir de uma perspectiva ética centrada na virtude:

Grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, a escolástica e o idealismo alemão, foram fundados sobre uma teoria objetiva de razão. Visava-se a desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade. Sua estrutura

objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamento e suas ações individuais (HORKHEIMER, 2015, p. 12).

A reflexão de Horkheimer, acerca do primado da metafísica para a formulação de um conceito de razão suficientemente consistente, oferece uma justificação salutar para uma concepção substancialista de sujeito, tão criticada por Adorno. Com o objetivo de demonstrar a validade da razão objetiva como estrutura inerente à realidade, Horkheimer refere-se ao *daimon* socrático como princípio espiritual dotado de potencialidade negativa, capaz de se opor de maneira radical às convenções sociais, até o ponto de sacrificar a própria vida: “O *daimonion*, por sua vez, transformou-se em alma, e a alma é o olho que pode perceber as ideias. Ela revela-se como a visão da verdade ou como a faculdade do sujeito individual de perceber a eterna ordem das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação que deve ser seguida na ordem temporal” (ADORNO, 2015, p. 19). A Teoria Crítica não poderia encontrar uma formulação mais adequada para a “imagem negativa” de ser humano, do que esta, historicamente encarnada pela figura filosófica mais representativa do poder de afirmação da razão como atitude prática e teórica de resistência contra o poder das instituições.

O *daimon* socrático, concebido como poder espiritual objetivo, dotado de potencialidade negativa em sua relação com o universo estabelecido de fatos e instituições, torna-se um conceito essencial para que se possa compreender o caráter fundamental do sujeito como instância real e potencialmente autônoma. Por outro lado, se o espírito humano finito permanece mesmo assim substancialmente constituído pela capacidade de ser veículo da consciência do Espírito, isso significa que a prática reiterada do mal não compromete a existência substancial da liberdade radical do espírito finito. Uma vez que a liberdade radical implica no pôr a si mesmo do sujeito, que afeta tanto o *Geist*, quanto os espíritos humanos finitos, então

a contradição ontológica entre a finitude biológica do corpo e as demandas espirituais de perfeição, liberdade e racionalidade, necessariamente impulsionam o homem para o finalismo da realização da consciência de si, mediante processos educativos e formativos. A contradição dialética que impõe o imperativo de educar para que *Auschwitz* não se repita, mesmo que não se possa contar com nenhuma garantia de sucesso, torna possível à humanidade, e em especial aos educadores, acalentar esperanças animadas pela energia e desprendimento espiritual do gesto do Barão de *Münchhausen*. Entretanto, para sair do pântano puxando-se pelos cabelos, são necessários não somente os rudimentos formativos proporcionados pela educação escolar, e pela vida em si mesma, mas principalmente a coragem e presença de espírito de despertar o próprio *daimon*.

O desprendimento espiritual necessário para a realização da consciência de si, parece condenado ao fracasso quando retornamos a uma análise atenta da vida danificada. No aforismo 5 de *Minima Moralia*, Adorno expõe a aporia aparentemente insolúvel que envolve todo comportamento que almeje se desprender das amarras da reificação. No capitalismo tardio, a vida é falsa não somente porque a sociabilidade foi inteiramente absorvida por deformações neuróticas harmonicamente sintonizadas com as tendências instrumentais do sistema, mas também porque os mais inocentes impulsos de espontaneidade e afabilidade, que possam expressar resistência em meio ao convencionalismo, estão previamente comprometidos com a danificação da vida: “a própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala” (ADORNO, 1992, p. 19). Os próprios comportamentos que intentam restaurar o calor humano em meio ao automatismo dos sorrisos e cumprimentos convencionais, embora

procurem se constituir como antídotos contra a frieza, resultam em uma involuntária reafirmação do sufocamento geral das relações entre humanos. Uma passagem de *Educação após Auschwitz* traduz a claustrofobia resultante das tentativas de escapar à vida falsa: “quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída” (ADORNO, 1995a, p. 122).

Em vista desses entraves a relações autênticas e não distorcidas entre humanos, a análise de Adorno parece condenar ao fracasso toda tentativa de subtrair-se à apatia e frieza generalizadas do mundo administrado. Mas é preciso considerar que é justamente nas aporias da vida danificada que a autonomia do sujeito emerge como momento de negação determinada, em que a própria contradição entre a frieza da vida falsa, e o anseio por calor humano, converte-se em uma potência negativa que impulsiona o sujeito para fora do pântano. Adorno não deixa de reconhecer que os potenciais negativos de uma experiência dissonante e afirmadora do sujeito são extraídas do idealismo de Hegel, na capacidade ativa da consciência de enfrentar os antagonismos da realidade. Hegel “pegou o touro pelos chifres, isto é, para dizer de maneira simples, fez cumprir o pensamento segundo o qual a reconciliação do mundo, na realidade, não pode prosperar por uma igualação que passe por cima da contradição objetiva, mas sim atravessando essa mesma contradição” (ADORNO, 2013b, p. 150). Embora parecendo assumir ares derrotistas, o conjunto de reflexões de Adorno sobre a vida danificada, nesse momento representada pela aporia exposta no aforismo 5, permite compreender o movimento da consciência de si como potência negativa que impulsiona o sujeito a lutar contra a coisificação e enrijecimento do mundo. É na fenomenologia do Espírito e não no materialismo dialético que Adorno extrai o conteúdo e forma essenciais da negação determinada como impulsão do “pensamento até o ponto onde, em certo modo, descobre sua própria finitude, sua própria falsidade, e, em

virtude disso, se alavanca para além de si mesmo” (ADORNO, 2013b, p. 80).

### **Do materialismo ao primado da metafísica**

Os motivos materialistas de Adorno foram perfeitamente justificados por Horkheimer, que em entrevista após sua morte, lembrou que a esperança depositada pelo amigo no inteiramente Outro não poderia ser suficientemente honrada mediante expressões positivamente vazias como “céu, eternidade e beleza” (HORKHEIMER, 2000, p. 163). Corroborando a visão de seu parceiro intelectual, em uma de suas aulas ocorrida pouco tempo após o retorno à Alemanha, Adorno declarou a seus alunos sua aversão pessoal pelo conceito de síntese, gravada no espírito desde os primeiros anos da infância (ADORNO, 2013b, p. 120). Porém, mesmo depreciando a metafísica pelo teor de harmonização e pacificação da realidade, Adorno por vezes aponta a convergência entre metafísica e materialismo, uma vez que ambos, sendo confrontados com seus próprios limites, convergem para horizontes de liberdade somente compreensíveis na perspectiva da não-identidade. “o curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica” (ADORNO, 2009, p. 303). A metafísica que converge para o materialismo é aquela que rompe com os horizontes sagrados da teologia: “a possibilidade de uma experiência metafísica é antes irmanada com a possibilidade da liberdade, e dessa liberdade, somente o sujeito desenvolvido é capaz, o sujeito que destruiu os laços louvados como sagrados. (...) Uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade” (ADORNO, 2009, p. 328-329). O ponto de cruzamento entre materialismo e metafísica situa-se na experiência da negação

determinada, que Adorno entende como momento essencialmente materialista, pelo qual o sujeito enfrenta o princípio de troca como forma conceitual abstrata universal. O pensamento que se eleva além de si mesmo é aquele relacionado à experiência com os elementos mais débeis da realidade, segundo Eduardo Losso, “o olhar micrológico de Adorno se põe à caça do elemento empírico mas delicado, que é justamente onde a metafísica, em seu estado mais débil, refugia-se por meio de sua própria queda” (LOSSO, 2007, p. 72). Adorno entende que a metafísica se converte em experiência de liberdade quando se desembaraça dos elementos teológicos tradicionais e se dedica ao olhar atento voltado para objetos profanos do mundo: “os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar” (ADORNO, 2009, p. 337).

Adorno reconhece já no idealismo hegeliano a potencialidade crítica da negação determinada: “que a antítese não é algo que alguém oponha à proposição desde fora, como uma afirmação contrária, isso Hegel o rechaçaria como uma mera querela sofística de opiniões. (...) Pensar dialeticamente, então, não significa, diante de uma proposição de algum tipo, opor-lhe desde fora outra opinião, mas impulsionar o pensamento até o ponto de onde, em certo modo, descobre sua própria finitude, sua própria falsidade, e, em virtude disso, se projeta para além de si mesmo” (ADORNO, 2013b, p. 80). Diante disso, é cabível discutir a necessidade de recorrer ao materialismo para enunciar a queda da metafísica como resgate micrológico. Embora Adorno argumente que a reconciliação do pensamento com o não-idêntico imponha à metafísica a passagem para o materialismo, é preciso considerar que essa condição somente se sustenta porque, em virtude do *bilderverbot*, o tabu originalmente judaico que proíbe

a representação do Absoluto por meio de imagens, Adorno recusa qualquer tipo de determinação positiva da redenção: “uma determinação positiva trairia a ideia enfática de salvação, recortando-a à realidade existente e com isso trairia também as esperanças das vítimas da história, por amor das quais unicamente nos é permitido ter esperança” (ADORNO, 2008, p. 293). Por outro lado, à luz da concepção hegeliana de Deus como ser necessariamente corporificado no mundo finito, aquilo que habitualmente é denominado como esfera metafísica, é rigorosamente inseparável do mundo material. Adorno argumenta que para uma relação pacificada com o não-idêntico é imprescindível uma virada materialista que possa sintonizar metafísica e redenção: “enquanto os outros procuram o cálice sagrado, o Santo Graal, nas joias mais ricas, exuberantes e poderosas, Adorno encontra-o no vaso mais insignificante e desprezível: nas miudezas profanas, que guardam a preciosa debilidade da metafísica” (Losso, 2007, p. 72). Porém, se considerarmos a relação originalmente indissociável entre metafísica e finitude humana, é cabível questionar Adorno acerca da própria necessidade de que a metafísica retorne a uma dimensão que sempre constituiu sua mais autêntica substância. Para Hegel, Deus põe a si mesmo, e o mundo finito nada mais é que autocriação de suas condições necessárias de existência: “um Deus que pudesse existir sem o mundo, sem qualquer corporificação externa, é uma impossibilidade” (TAYLOR, 2014, p. 127). Na concepção hegeliana, a finitude é condição indissociável da existência do Espírito:

O Absoluto, aquilo que é real em última instância ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. Há identidade no fato de o *Geist* não poder existir sem o mundo; e, não obstante, há oposição, porque o mundo enquanto exterioridade representa uma dispersão, uma inconsciência que o *Geist* tem de superar para ser ele

mesmo, para cumprir seu objetivo como razão autoconsciente (TAYLOR, 2014, p. 131).

O movimento do espírito, no desenvolvimento das etapas de sua fenomenologia, é nomeado por Hegel como “consciência infeliz”, porque descreve um percurso acidentado e doloroso de desgarramento da consciência, que inicialmente se prende aos objetos mundanos, mas deles é obrigada a se separar, na direção de sua mais autêntica realização, que é a unidade consigo mesma. A consciência de si é desejo pelo encontro de si mesma, que somente pode se realizar mediante o reconhecimento de outra consciência de si: “o que deseja, sem que ainda o saiba explicitamente, é ela mesma; é seu próprio desejo, e, precisamente por isso, só poderá alcançar a si mesma ao encontrar um outro desejo, uma outra consciência de si” (HYPPOLITE, 1999, p. 175). O trajeto da consciência de si, desde o engajamento no mundo sensível, até a descoberta de seu finalismo intrínseco, é uma maneira primorosa pela qual o idealismo de Hegel traduz a distância entre o estado de privação, ou carência de perfeição do ser, imprecisamente denominado como “mal”, e a suprema realização de suas potencialidades, ou Bem. O que a tradição filosófica nomeou como “mal” sempre foi, antes de mais nada, a fragilidade da consciência de si em se compreender e se realizar como veículo do Absoluto. De maneira complementar, o que repetidamente foi caracterizado no presente trabalho como “inconsistência filosófica do materialismo”, pode ser compreendido como um percurso histórico de ilusões da consciência, seu autoengano no engajamento obsessivo pelos objetos concretos do mundo, em detrimento do sentido infinitamente maior, que é compreender-se como veículo de realização do Espírito Absoluto. O materialismo dialético, ao elevar o trabalho humano de transformação da natureza em princípio ontológico (Lukács), ou em origem dos antagonismos sociais (Adorno), espelha um estado contingente do espírito, que lhe dificulta reconhecer-se como mediação essencial da

negatividade do mundo. “A dialética teleológica da Fenomenologia explicita, progressivamente, todos os horizontes desse desejo que é a essência da consciência de si. O desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, que é a *Vida*; enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (HYPPOLITE, 1999, p. 175).

Se o Espírito é idêntico e não idêntico ao mundo, infinitude que é inseparável da finitude, a valorização das “miudezas profanas” visada pelo olhar micrológico de Adorno, sempre foi inseparável da metafísica, desde que Aristóteles substituiu o mundo inteligível platônico por um finalismo intrínseco ao devir. Mesmo que o fascismo se constitua como mal radical, por seu teor de neutralização do movimento dialético da consciência de si, isso não significa que a atmosfera fascista paralise inteiramente o movimento progressivo do desejo, de desgarramento dos objetos mundanos, pois este lhe é essencial. É o movimento do desejo no interior da consciência de si que contém o potencial de efetuar a transformação de um inseto em um homem, e mesmo que a servidão voluntária que alimenta o fascismo apresente a tendência nefasta de se perpetuar em meio à humanidade contemporânea, ela é incapaz de suprimir esse movimento substancial da consciência: “o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito” (ADORNO, 2009, p. 14). Se a fenomenologia do espírito explicita a dialética em que o desejo progressivamente se desgarrar dos objetos mundanos para assumir a necessidade de reconhecimento do homem pelo próprio homem, isso significa que a consciência de si é irresistivelmente atraída ao encontro do Outro. O primado do materialismo no pensamento de Adorno talvez seja de menor importância perante sua explicitação da utopia de um mundo reconciliado, como superação necessária da intolerância fascista à diferença, em termos perfeitamente compatíveis com o trajeto da consciência de si hegeliana:

É possível dizer que o conhecimento da diferença representa uma sorte de utopia, ou melhor, não o conhecimento da diferença, mas a diferença mesma. Que o diferente exista um junto ao outro sem destruir-se mutuamente, que um diferente dê lugar a outro para que este se instale e que, - se poderia acrescentar -, o diferente se ame, este seria na realidade o mundo reconciliado; do mesmo modo que, então, o signo de um mundo culpado, preso em um contexto funesto é que, neste mundo, não seja tolerado isso que é o distinto em sentido agravante” (ADORNO, 2013b, p. 147).

O modo mais simples de explicar isso é através da definição de humanidade como aquilo que não exclui coisa alguma. Se ela se tornasse uma totalidade que não contivesse em si mesma mais nenhum princípio limitador, seria, simultaneamente, uma totalidade livre da coação que submete todos seus membros a tal princípio e já não seria mais nenhuma totalidade: nenhuma unidade forçada” (ADORNO, 1995b, p. 40).

É a esperança desse encontro incerto, do sujeito com sua própria substância infinita, que justifica a educação, notadamente quando todas as ilusões do materialismo estiverem dissolvidas. É parte integrante do melhor dos mundos possíveis que a realização do bem, ou do Absoluto como sujeito, seja inexoravelmente um enfrentamento doloroso da distância entre o humano e o divino. O pôr a si mesmo do sujeito é horizonte rigorosamente indeterminado no âmbito monadológico da interioridade espiritual, pois nunca é possível saber quando um ser humano singular, animado por seu *daimon*, poderá extrair forças de si mesmo para contrariar o irracionalismo social e impulsionar, para fora do pântano, não o intelecto, mas o próprio coração, atolado em misérias seculares.

O espírito é potência negativa que “suporta a morte”, “nela se conserva”, e “só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (HEGEL, 2002, p. 44).

## Referências bibliográficas

---

- ADORNO, T.W. Estudo qualitativo de las ideologias. In: \_\_\_\_\_. et.al. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Opini3n, loucura, sociedade*. In: Intervenciones. Caracas, Monte vila, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Theodor W. Adorno*. Cohn, G. (org.) São Paulo, tica, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Educa3o e Emancipa3o*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais*. Petr3polis, Vozes, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Trad.: Luiz João Baraúna. São Paulo, tica, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Trad.: Gabriel Cohn. São Paulo, Beco do Azougue, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo, Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Tradu3o: Ulisses Vaccari. São Paulo, Editora Unesp, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Educa3o ap3s Auschwitz*. In: COHN, G. (org.) Theodor W. Adorno. São Paulo, tica, 1986.

\_\_\_\_\_ *Educação e emancipação*. Trad.: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995a.

\_\_\_\_\_ *Introducción a la dialéctica*. Trad.: Mariana Dimópolus. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013b.

\_\_\_\_\_ e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Confissões. Trad.: J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo, Folha de São Paulo, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Nova Cultural, 1991 (Os pensadores, vol. 2).

\_\_\_\_\_ *Metafísica*. Tradução: Edson Bini. Bauru, Edipro, 2006.

ARRUDA, V.H.O. *Notas sobre o problema da coexistência do mal e da onipotência divina*. Marília, Kínesis, v. 10, n. 25, 2018.

BERKELEY, G. *Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos cétricos e ateus*. Trad.: Antônio Sérgio et. al. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

BOBBIO, N, MATEUCCI, N., PASQUINO, G.. *Dicionário de política*. Brasília, Editora UNB, 1998.

CANO, G. A vueltas com el "hechizo" burgués. Resentimiento y antisemitismo en Adorno. In: Munoz, J. (ed.) *Melancolía y verdad*. Madrid, Biblioteca nueva, 2011.

CARONE, I. *A personalidade autoritária – estudos frankfurtianos sobre o fascismo*. Revista Sociologia em Rede, vol. 2, num. 2, 2012.

CUNHA, E.J. *Kant e o problema do mal radical*. Belo Horizonte, Revista Eletrônica da FAJE, v. 8. n. 2, 2017.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo, Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Trad.: João Gama. Lisboa, Edições 70, s/d.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo, Nova Cultural, 2000.

FAITANIN, P. In: Tomás de Aquino, Santo. *Sobre o mal*. Tradução: Carlos Ancedê Nougé. Rio de Janeiro, Sétimo Selo, 2005.

FICHTE, J.G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, Mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

GAGNEBIN, J.M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.

HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Menezes. Petrópolis, Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A razão na história*. Trad.: Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro, 2001.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad.: Andrei José Vaczi et. al. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo, Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_ *Anhelo de justicia – teoria crítica y religión*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_, M. e ADORNO, T.W. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo, Cultrix, 1978.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Deborah Danovski. São Paulo, Editora Unesp, 2001.

\_\_\_\_\_ *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

JAEGER, J. *Paidéia – a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

KANT, E. *A metafísica dos costumes*. Trad.: Edson Bini. São Paulo, Folha de São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_ *A religião nos limites da simples razão*. Trad.: Artur Mourão. Covilhã, Lusosofia, 2008.

KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.

LEIBNIZ, G.W. *A monadologia e outros textos*. Trad.: Fernando Luiz Barreto. São Paulo, Hedra, 2009.

\_\_\_\_\_ *Discurso de metafísica*. Trad.: Gil Pinheiro. São Paulo, Ícone, 2004.

\_\_\_\_\_ *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad.: William de Siqueira Piauí, Juliana Cecci Silva. São Paulo, Estação Liberdade, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. Trad.: Eduardo Graeff. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

LIMA VAZ, H.C. *Senhor e escravo – uma parábola da filosofia ocidental*. faje.edu.br.periodicos. s/d.

LOSSO, E.G.B. *Teologia negativa e Theodor Adorno – a secularização da mística na arte moderna*. UFRJ, 2007 (tese de doutorado).

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2013 (2 vols.).

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. Trad. : Telma Costa. Rio de Janeiro, Elfos, 1989.

MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. *Razão e revolução*. Trad.: Marília Barroso. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Eros e civilização*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: José Carlos Bruni, et. al. São Paulo, Abril Cultural, 1985.

MUÑOZ, J. *Melancolia y verdad: invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

PINHEIRO, J. S. Descartes e o avesso da matéria. Santa Cruz, Especiaria, 2016, n. 28.

REALE, G. *História da filosofia*. São Paulo, 1990 (3 vols.).

REPA, L. *Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética negativa*. Salvador, Caderno CRH, v. 24, n. 62, 2011.

ROUANET, S.P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1986.

SOUZA, C.E.B. *Modelos neurais de consciência: uma análise neurofilosófica*. Marília, Trans/form/ação, v. 38, n. 2, 2015.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2000.

TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo, É realizações, 2014.

TEIXEIRA, J.F.T. *Filosofia do cérebro*. São Paulo, Paulus, 2012.

ZAMORA, J.A. *Pensar contra a barbárie*. São Leopoldo, Nova Harmonia, 2008.

## Pareceristas

---

Este livro foi submetido ao Edital 01/2020 do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, câmpus de Marília e financiado pelo auxílio nº 0798/2018, Processo Nº 23038.000985/2018-89, Programa PROEX/CAPES. Contamos com o apoio dos seguintes pareceristas que avaliaram as propostas recomendando a publicação. Agradecemos a cada um pelo trabalho realizado:

**Adriana Pastorello Buim Arena**

**Alessandra Arce Hai**

**Alexandre Filordi de Carvalho**

**Amanda Valiengo**

**Ana Creliã Dias**

**Ana Maria Esteves Bortolanza**

**Ana Maria Klein**

**Angélica Pall Oriani**

**Eliana Marques Zanata**

**Eliane Maria Vani Ortega**

**Fabiana de Cássia Rodrigues**

**Fernando Rodrigues de Oliveira**

**Francisco José Brabo Bezerra**

**Genivaldo de Souza Santos**

**Igor de Moraes Paim**

**Irineu Aliprando Tuim Viotto Filho**

**José Deribaldo Gomes dos Santos**

**Jussara Cristina Barboza Tortella**

**Lenir Maristela Silva**

**Livia Maria Turra Bassetto**

**Luciana Aparecida Nogueira da Cruz**

**Márcia Lopes Reis**

**Maria Rosa Rodrigues Martins de Camargo**

**Marilene Proença Rebello de Souza**

**Mauro Castilho Gonçalves**

**Monica Abrantes Galindo**

**Nadja Hermann**

**Pedro Laudinor Goergen**

**Tânia Barbosa Martins**

**Tony Honorato**

Comissão de Publicação de Livros do Edital 001/2020 do  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília  
*Graziela Zambão Abdian, Patricia Unger Raphael Bataglia,  
Eduardo José Manzini e Rodrigo Pelloso Gelamo*

## **SOBRE O LIVRO**

### *Catálogo*

André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

### *Normalização*

Nathanael da Cruz e Silva Neto

### *Diagramação e Capa*

Mariana da Rocha Corrêa Silva

### *Assessoria Técnica*

Renato Geraldi

Oficina Universitária Laboratório Editorial

labeditorial.marilia@unesp.br

Formato

16x23cm

Tipologia

Adobe Garamond Pro

Um dos pensadores do século XX que mais se dedicou ao estudo crítico do fascismo foi o filósofo e sociólogo alemão Theodor Adorno. Seu trabalho detalhou a vulnerabilidade emocional do cidadão comum a preconceitos, apelos de adesão grupal e de fúria destrutiva dirigidos contra as vítimas da perseguição fascista. Na realização de sua análise crítica, Adorno empregou principalmente conceitos da psicanálise freudiana e do materialismo dialético. Este livro apresenta o estudo crítico de Adorno sobre o fascismo, mas também procura demonstrar que a destrutividade e crueldade do fascismo extrapolam a análise proposta por Adorno, e por isso requerem o emprego do conceito de mal metafísico para sua compreensão mais ampla. Com esse objetivo, a primeira parte do trabalho expõe os elementos teóricos centrais utilizados por Adorno para entender e criticar o fascismo. Na segunda parte, são expostos os conceitos filosóficos mais importantes para se compreender o conceito metafísico de mal e também suas implicações relacionadas com o campo da educação.

Sinésio Ferraz Bueno é doutor em filosofia da educação e professor do departamento de filosofia da Unesp de Marília. Atua como pesquisador e orientador de mestrado e doutorado na pós-graduação em educação da Unesp. Desenvolve projetos de pesquisa no campo da filosofia da educação, adotando as referências conceituais da Escola de Frankfurt, em especial sob a ótica dos pensadores Theodor Adorno e Max Horkheimer.



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*



Programa PROEX/CAPES:

Auxílio N° 0798/2018

Processo N° 23038.000985/2018-89

