

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Deivisson Oliveira Silva

**METAFÍSICA, TEOLOGIA E TEORIA SOCIAL: a Teoria Crítica entre Theodor W.
Adorno e Max Horkheimer**

BELO HORIZONTE

2023

Deivisson Oliveira Silva

**METAFÍSICA, TEOLOGIA E TEORIA SOCIAL: a Teoria Crítica entre Theodor W.
Adorno e Max Horkheimer**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Soares Neves
Silva

BELO HORIZONTE

2023

100	Silva, Deivisson Oliveira.
S586m	Metafísica, teologia e teoria social [manuscrito] : a teoria crítica entre Theodor W. Adorno e Max Horkheimer /
2023	Deivisson Oliveira Silva. - 2023.
	245 f.
	Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Adorno, Theodor W., 1893-1969. 3. Horkheimer, Max, 1895-1973. 4. Teoria crítica - Teses . 5. Dialética - Teses. I. Silva, Eduardo Soares Neves. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Metafísica, Teologia e Teoria Social: a Teoria Crítica entre Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

DEIVISSON OLIVEIRA SILVA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 29 de setembro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador (UFMG)

Prof. Luiz Philipe Rolla de Caux (UFRRJ)

Prof. Daniel Oliveira Pucciarelli (UEMG)

Prof. Rafael Cordeiro Silva (UFU)

Profa. Bruna Della Torre de Carvalho Lima (UNICAMP)

Belo Horizonte, 29 de setembro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Cordeiro Silva, Usuário Externo**, em 02/10/2023, às 16:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Philipe Rolla de Caux, Usuário Externo**, em 02/10/2023, às 16:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Pucciarelli, Usuário Externo**, em 02/10/2023, às 16:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Soares Neves Silva, Pró-reitor(a) adjunto(a)**, em 02/10/2023, às 17:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruna Della Torre de Carvalho Lima, Usuário Externo**, em 03/10/2023, às 04:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2658414** e o código CRC **42B27772**.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Eduardo Soares Neves Silva, pela orientação cuidadosa, por toda a contribuição no meu percurso desde a graduação e a atenção essencial em momentos fundamentais.

A Daniel Pucciarelli e Luiz Philipe de Caux, pela leitura criteriosa e acolhedora na qualificação, decisiva para o desenvolvimento do texto, e os comentários e críticas na Banca Examinadora.

A Bruna Della Torre e a Rafael Cordeiro Silva, por aceitarem gentilmente o convite para participar da Banca Examinadora, pela leitura atenta e interessada da tese e pelas críticas relevantes para seu aperfeiçoamento.

Aos colegas do Grupo Crítica e Dialética, o C&D, fundamentais na minha formação.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da UFMG, especialmente a Amanda Franklin e André Carneiro.

A CAPES, pela concessão da bolsa.

Aos amigos e amigas, que se fizeram presentes por todos esses anos.

Aos meus pais, Dario e Elaine, e meu irmão, Diego, pelo apoio incondicional.

A Julia, por todo o amor.

Resumo

A tese investiga a contraposição entre os programas teóricos de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, tendo como fio condutor explicitar o vínculo entre o motivo da ‘solidariedade com a metafísica’ e a totalidade social antagônica, no primeiro, e a teologia do anseio e o mundo administrado, no último. Argumenta-se que essa diferença decorre de dois motivos: a diferença na crítica ao idealismo e a consequente reivindicação do materialismo; e a variação no modo de conceitualizar a consolidação e reprodução da totalidade social. O primeiro capítulo dedica-se a expor a posição materialista e a respectiva crítica ao idealismo em cada autor. O segundo apresenta a abordagem dos temas teológicos na década de 1930. Nesse passo, apresenta tanto a crítica de Adorno a Søren Kierkegaard e o debate com Walter Benjamin em torno da obra de Franz Kafka, no qual se expõe sua concepção de Teologia ‘Inversa’, quanto a crítica de Horkheimer à metafísica e à religião. O terceiro dedica-se a expor a teoria social de cada autor e aborda o conceito de ‘mundo administrado’ em Horkheimer e de ‘totalidade antagônica’ em Adorno. O último capítulo examina a obra tardia dos autores e explicita o vínculo entre suas respectivas concepções de teoria da sociedade e o recurso à crítica e salvação da metafísica, em Adorno, e o motivo do anseio teológico, em Horkheimer.

Palavras-Chave: Theodor W. Adorno; Max Horkheimer; Teoria Crítica; Dialética.

Abstract

This thesis investigates the opposition between the theoretical programs of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, having as a guiding principle to explain the link between the motive of 'solidarity with metaphysics' and the antagonistic social totality, in the former, and the theology of longing and the administered world, at last. It is argued that this difference stems from two reasons: the difference in the critique of idealism and the consequent claim of materialism; and the variation in the way of conceptualizing the consolidation and reproduction of the social totality. The first chapter is dedicated to exposing the materialist position and the respective critique of idealism in each author. The second presents the approach of theological themes in the 1930s. At this point, it presents both Adorno's critique of Søren Kierkegaard and the debate with Walter Benjamin around Franz Kafka's work - in which his conception of 'Inverse' Theology is exposed - and Horkheimer's critique of metaphysics and religion. The third is dedicated to exposing the social theory of each author and approaches the concept of 'administered world' in Horkheimer and of 'antagonistic totality' in Adorno. Finally, the last chapter examines the late work of the authors and shows the bond between their respective conceptions of the theory of society and the use of criticism and salvation of metaphysics, in Adorno, and the reason for the theological longing, in Horkheimer.

Keywords: Theodor W. Adorno; Max Horkheimer; Critical Theory; Dialectics.

Abreviaturas

ABC: *Correspondência Adorno e Benjamin*

AF: *A Atualidade da Filosofia*

AS: *A Atualidade de Schopenhauer*

ASB: *Adorno und Scholem Briefwechsel*

CCRP: *Kant's Critique of Pure Reason*

CCS: *Crítica cultural e sociedade*

CID: *Introdução à dialética*

CM: *Metaphysics: Concept and Problems*

DD: *Dawn e Decline*

DE: *Dialética do Esclarecimento*

DN: *Dialética Negativa*

EA: *Estado Autoritário*

ER: *Eclipse da Razão*

HGS: *Horkheimer Gesammelte Schriften*

K: *Kierkegaard: Construção do Estético*

MME: *Materialismo e Metafísica*

MMO: *Materialismo e Moral*

MTC: *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*

MBP: *Metaphysik. Begriff und Probleme*

PS: *Palavras e Sinais*

QF: *Quasi una Fantasia*

SPV: *Sobre o Problema da Verdade*

SSO: *Schopenhauer e a Sociedade*

SRC: *Sobre a Sociologia das Relações de Classe*

TEH: *Três Estudos sobre Hegel*

TTTC: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*

VüND: *Vorlesung über Negative Dialektik*

Sumário

Introdução - breve exposição da hipótese.....	10
Capítulo 1: Materialismo e Idealismo	22
1.1. O programa materialista entre ‘A Atualidade da Filosofia’ e <i>Para a Metacrítica</i>	22
1.2. <i>Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento</i>: mediação e metafísica	31
1.3. Horkheimer: Materialismo e metafísica idealista.....	48
1.3.1. Teoria Materialista da Sociedade.....	52
1.3.2. Materialismo e herança idealista.....	58
Capítulo 2: Adorno e Horkheimer – Intenções teológicas	68
2.1 <i>Kierkegaard</i>: Construção do Estético: imagens e intenções teológicas.....	68
2.2. Teologia ‘inversa’ e um esboço de crítica	81
2.3. Horkheimer: Crítica ao elemento consolador da religião e metafísica nos anos 30	96
Capítulo 3: Teoria Social e Totalidade	109
3.1. Horkheimer: Mundo administrado e <i>rackets</i>	109
3.1.1. Consolidação do capitalismo monopolista.....	109
3.1.2. <i>Rackets</i> e Dominação direta	115
Consideração intermediária.....	123
3.2. Adorno: Totalidade antagônica e experiência de contradição	136
Capítulo 4: Entre Metafísica e Teologia.....	150
4.1. Adorno: Metafísica e Teoria da Sociedade.....	150
4.1.1. Teologia Negativa e Anseio pelo ‘Totalmente Outro’.....	150
4.1.2. O motivo das “Meditações sobre a metafísica”	156
4.1.3. Carta a Scholem: Salvação da metafísica e afinidade com o materialismo.....	158
4.1.4. Teor teológico	162
4.1.5. Crítica à Teologia Dialética.....	166
4.1.6. Teologia Negativa e Teologia ‘Inversa’	170
4.1.7. Metafísica e Teoria da Sociedade	181
4.2. Horkheimer: Pessimismo Schopenhaueriano e Teologia do Anseio	196
4.2.1. Um vínculo restaurado: crítica da identidade via Schopenhauer	198
4.2.2. Teologia e Anseio	208
Considerações Finais	219

Bibliografia.....	224
Bibliografia Primária	224
Bibliografia Secundária.....	229

Introdução - breve exposição da hipótese

O principal objetivo deste trabalho é apresentar uma contraposição dos programas teóricos de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Tendo em vista a vinculação entre crítica do conhecimento e crítica social em suas respectivas teorias da sociedade, o fio condutor desta tese é a explicitação do sentido do recurso à metafísica e à teologia na produção tardia dos autores. Trata-se de expor como se dá o motivo da crítica à metafísica em Adorno – vinculado ao tema da ‘solidariedade com a metafísica no instante de sua queda’ e à concepção de totalidade social antagônica – e sua diferença em relação ao recurso, em Horkheimer, ao motivo do ‘anseio teológico pelo totalmente outro’ e seu enlace à noção de mundo administrado.

De um lado, trata-se de explicitar o que está em questão na famosa frase que encerra a *Dialética Negativa*: “Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda”. Isso não é o mesmo que afirmar que Adorno quer simplesmente reabilitar a metafísica, mas realizar o que ele mesmo identifica como ‘crítica e salvação’, no sentido de salvar o seu conteúdo de verdade quando ele não é mais possível de ser afirmado, mas é ainda necessário. O objetivo é mostrar a relação desse procedimento com a sua teoria social tendo em vista a compreensão da totalidade como totalidade social antagônica.

Em um texto que lida com a recepção alemã dos anos 60 e 70 da obra tardia de Horkheimer, Pascal Eitler faz uma observação que, tomada com cautela a partir do significado preciso em que isso pode ser compreendido em Horkheimer, esboça o sentido do seu interesse na religião, especialmente na fase final de seu pensamento, que “se volta para a religião no momento de seu iminente desaparecimento” (Eitler, 2005, p.24). Assim, de outro lado e semelhantemente ao que se passa com Adorno, pretende-se indicar como esse giro em direção à teologia em Horkheimer ocorre em virtude de uma específica compreensão do capitalismo, conceituado como “mundo administrado”.

O referido sentido preciso da ideia de desaparecimento da religião em Horkheimer torna-se mais compreensível em uma curta resposta dada em uma entrevista de 1970¹,

¹ Nas obras completas (HGS, v.7, p.385) consta que a entrevista ocorreu em 1970, mas sem indicação da data. A tradução espanhola segue a informação do ano e complementa que a entrevista foi emitida em 1º de janeiro de 1971. Contudo, segundo Nicola Emery (2022, p.201), a data correta seria 4 de fevereiro de 1972. Embora a data exata da entrevista não incida sobre o argumento desenvolvido no trabalho, ela mantém alguma importância, pois, segundo informa Pascal Eitler (2005, p.20), ao lidar com a recepção da obra tardia de Horkheimer no

intitulada ‘O anseio pelo totalmente outro’. O interlocutor, Helmut Gumnior, afirma que, diante da declaração de Horkheimer de que a religião estaria a ponto de perder sua função social, “me parece que a religião trata hoje de encontrar uma função social na era da técnica. Penso na nova teologia, tanto no âmbito protestante quanto no católico, que tem como objetivo a liberalização da religião” (HGS, v.7, p.392)². A resposta de Horkheimer indica o lugar da religião e teologia na fase tardia de seu pensamento:

a moderna liberação da religião conduz, no meu modo de ver, ao fim da religião. Cada um deve, consciente ou inconsciente, chegar à convicção de que a liberação da teologia responde à política do momento. Se se faz concessões, se faz acordo, compactua-se com a ciência. A ciência não pode nos dizer mais do que a Terra é um micro átomo, uma esfera flutuando no universo infinito, uma esfera coberta com mofo (HGS, v.7, p.392).

Christopher Brittain, em livro que aborda a relação de Adorno com a teologia, sustenta que seria possível falar em um ‘retorno à religião’ em autores da filosofia contemporânea, notadamente a partir de 2000³. Brittain nota que mesmo Jürgen Habermas “fez algumas notáveis mudanças em sua posição em direção à religião desde 11 de setembro de 2001, chegando ao ponto de travar um diálogo com Joseph Ratzinger pouco antes de ser eleito Papa” (Brittain, 2010, p.1)⁴. Para esse autor, Adorno teria ainda a contribuir a essa discussão, uma vez que, mesmo sendo materialista e ateu, a teologia desempenharia uma função em seu pensamento. Assim, mesmo que tenha realizado uma contundente crítica da racionalidade e de tradições do Esclarecimento, as referências teológicas em Adorno

não servem para substituir os ideais da modernidade, ou para revelar algum traço pós-moderno de ‘outro da razão’. Antes, Adorno está interessado na teologia porque ele pensa que ela revela importantes *insights* em direção às condições sociais

contexto alemão no final da década de 60 e início de 70, foi a entrevista de Horkheimer intitulada “O que chamamos ‘sentido’ desaparecerá”, de 5 de janeiro de 1970, que desencadeou o que ele nomeou ‘Disputa Horkheimer’.

² Eitler (2005, p.26-27) afirma que parte da teologia política alemã, especialmente o teólogo católico Johann Baptist Metz e o protestante Jürgen Moltmann – que, ao lado de Karl Rahner, “talvez os mais importantes protagonistas da teologia política da República Federal”, teriam se engajado com a teoria crítica de Adorno e Horkheimer, particularmente Metz e Moltmann. Segundo Eitler, a recepção positiva dos escritos tardios por parte desses teólogos estava “conectada com o Concílio Vaticano II, de 1962-1965 e o ‘Diálogo entre Cristianismo e Marxismo’ resultante entre 1965 e 1975”. Ainda nos termos do comentador, a partir desse enquadramento da convocação ao ‘diálogo’ a fronteira entre ‘religião’ e ‘política’ seria nuançada, de tal forma que surgem, na época, uma série de obras como ‘Teologia do mundo’ (Metz), ‘teologia da revolução’ ou ‘teologia da liberação’.

³ (Brittain, 2010, p.1). O autor cita como exemplos Richard Rorty, Gianni Vattimo, Slavoj Žižek e Jacques Derrida. Brittain observa como esse renovado interesse na religião desencadeou uma ‘contrarreação’ dos ‘novos ateus’, especialmente nas sociedades do Atlântico Norte.

⁴ ‘Fé e Saber’ de Habermas, discurso proferido na recepção do “Prêmio da Paz concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de setembro de 2001” (2013, p. XIII) (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução: Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013).

existentes. Seu uso de conceitos teológicos objetiva ajudar a compreender os ideais da razão esclarecida, e não os superar (Brittan, 2010, p.1-2).

Em um breve comentário biográfico, cabe manter a observação de Stefan Müller-Doohm quanto a relação pessoal de Adorno com questões religiosas ou teológicas. Müller-Doohm nota que Adorno não manteve nenhum compromisso real com o Judaísmo ou com qualquer outra religião, ainda que, em algum momento, tenha flertado “com o catolicismo, talvez por simpatia para com sua mãe” (Müller-Doohm, 2009, p.19-20). Para Sebastian Truskolaski, em livro que lida com o tema da ‘Proibição das Imagens’ em Adorno, seria possível dizer que

As referências de Adorno ao banimento das imagens lembram o lugar de destaque dessa figura na história do pensamento alemão moderno – uma linhagem que se estende de Mendelssohn a Kant, Hegel, Cohen e além. A familiaridade íntima de Adorno com esta tradição, além de sua ignorância bem documentada de questões teológicas, indica que seu léxico externamente bíblico, de fato, deve-se mais a um profundo envolvimento com a história da filosofia do que ao estudo concentrado das escrituras (Truskolaski, 2021, p.6).

Ainda seguindo uma observação de Truskolaski (2021, p.53), Adorno nunca se engajou em qualquer investigação propriamente teológica em um sentido acadêmico, como por exemplo, algum exame acerca da natureza de Deus, seus predicados, etc. De todo modo, a se aceitar o comentário de Julia Jopp e Ansgar Martins (2018, p.680), Adorno teria sido “indiscutivelmente o membro do círculo interno da Escola de Frankfurt cujo engajamento crítico da tradição religiosa era o mais intenso”, o que, por consequência, diante do que se indicou, também dá a medida da relação de Horkheimer.

De modo direto, seguindo novamente Truskolaski, poderia ser dito que Adorno compreende a teologia próximo à “superestrutura intelectual da religião: um discurso racional *a respeito de* Deus como oposto a uma fé vinculante *em* Deus” (2021, p.66, ênfase do texto).

Tentando dar sentido às variações nesses diagnósticos, seria possível dizer que tanto Adorno quanto Horkheimer lidam com o tema da teologia a partir do enquadramento kantiano.

No curso de 1959 sobre a *Crítica da Razão Pura*, Adorno observa como a obra não polemiza contra os conceitos absolutos, no sentido de que o que há em Kant é a “tentativa de restringir a possibilidade do conhecimento daqueles conceitos absolutos que podemos estar dispostos a considerar como os mais importantes” (CCRP, p.5). Adorno afirma que Kant ‘não

nega a existência de Deus’ e “o que é limitado é a possibilidade da prova; juízos a respeito dessas categorias como tais não são feitos no livro” (CCRP, p.5). O ponto que o referido enquadramento produz é “o fato que ele nega que certas questões sejam racionais e assim as baniu de nosso horizonte”, em um sentido específico: a obra “é uma crítica da habilidade da razão para colocar tais questões, fazer justiça a elas” (CCRP, p.6). Adorno afirma que ainda seria uma premissa contemporânea a nítida distinção entre a noção de ‘conhecimento’ e as categorias metafísicas, distinção empreendida por Kant.

A diferença da posição kantiana, ao menos no modo como apresentada por Adorno, mostra-se ao se comparar com o “ateísmo radical dos filósofos do Esclarecimento como Helvétius ou La Mettrie ou Holbach, que realmente deram respostas negativas e em cujo pensamento a razão era suficientemente confiante para fazer afirmações sobre o Absoluto. É precisamente isso que é restrito em Kant” (CCRP, p.6). Em torno do impacto da filosofia de Kant, Adorno ainda observa como a teologia moderna, desenvolvida por Karl Barth, seguindo Kierkegaard, insistiu em “colocar as categorias da teologia em extrema oposição ao conhecimento e argumentou que o que se aplica a elas é o conceito paradoxal de fé” (CCRP, p.6).

Para Brittan, “após Kant argumentar que as ideias metafísicas da teologia estavam além do escopo da ‘razão pura’, a teologia foi deixada em uma posição difícil” (2010, p.38). A questão que se coloca, nesse sentido, é se se trata de ignorar a fronteira entre razão e teologia ou proceder internamente a esse ‘bloqueio’ kantiano. Como nota Daniel Pucciarelli, “na medida em que o procedimento crítico intenta desvelar os raciocínios falsos – e abscondidos – das provas clássicas da existência de Deus, ele acaba por *dissolver* programaticamente as bases de toda teologia positiva” (2017, p.82, ênfase do autor). Ao mesmo tempo, ainda segundo o autor, não se rejeita “toda e qualquer função pós-crítica à teologia, particularmente no que concerne à moral”. E, uma vez que, tradicionalmente, a teologia “pressupõe a cognoscibilidade de um ser supremo como seu objeto, advém [à teologia/DS] um caráter profundamente dúbio e mesmo problemático como disciplina” (Pucciarelli, 2017, p.82).

Retomando o modo programático indicado por Brittain, a resposta de Adorno ao dilema kantiano passaria pela distinção entre ‘possibilidade’ e ‘realidade’ (*actuality*), de forma que se insinua “um entendimento de teologia que é exclusivamente negativo e amplamente vazio de conteúdo, mas que serve para manter aberto um espaço para

possibilidade através de um escrutínio atento à existência social real” (Brittain, 2010, p.38, ênfase do autor).

Quanto a Horkheimer, pode-se dizer que tanto na década de 30 quanto a partir de 60, quando sua atenção com a teologia se torna mais intensa, não se encontra igualmente a defesa de juízos positivos sobre o absoluto. Em *Crepúsculo*, de 1934, encontra-se a seguinte passagem da nota ‘Contingência do mundo’: “não há metafísica, nenhum enunciado positivo sobre o absoluto é possível” (2022, p.180). Por sua vez, em entrevista no ano de 1970, ao esboçar qual o sentido da teologia a que se referia, Horkheimer ressalta que “de modo algum corresponde aqui a teologia à ciência do divino, e muito menos à ciência de Deus. Teologia aqui significa a consciência de que o mundo é fenômeno [*Erscheinung*] e que não é a verdade absoluta, o último” (HGS, v.7, p.389).

Em declaração no ano anterior, em ‘A função da teologia na sociedade’, o vínculo a Kant é explicitado: “A teologia deveria – em conformidade com a doutrina kantiana do Absoluto – cuidar-se para não pretender expressar autenticamente as intenções e os juízos de Deus, ou dizer exatamente o que Deus considera correto ou incorreto” (2000, p.156). De fato, o referido enquadramento kantiano aparece de modo reiterado no Horkheimer tardio, como 1962, em ‘Teísmo - Ateísmo’, na afirmação de que seria “inútil querer salvar um sentido incondicional sem Deus” (2000, p.85).

De toda forma, como se indicou, o trabalho pretende mostrar como a relação a esses temas surge em virtude de um modo específico, de cada um dos autores, de colocar em operação suas respectivas teorias da sociedade.

A hipótese que a tese persegue é que as diferenças de ênfase e uso das concepções de metafísica e teologia, na fase tardia de ambos autores, derivam, especialmente, de dois motivos que se entrelaçam: no primeiro, a diferença no modo de realizar a crítica à metafísica e a reivindicação do materialismo. Trata-se de explicitar o vínculo com o materialismo e sua relação com a metafísica. Como se mostrará, tanto em Adorno quanto em Horkheimer, o objetivo é o de retirar o materialismo de uma posição metafísica. Ao mesmo tempo, um contraste significativo se estabelece porque isso se faz na direção da crítica ao idealismo em Adorno e como uma herança do idealismo em Horkheimer; no segundo motivo, a diferença na compreensão de como se consolida e se reproduz a totalidade social. Aborda-se a ênfase, em Adorno, na totalidade social antagônica e o vínculo ao tema da solidariedade com a metafísica, e, em Horkheimer, no mundo administrado e a elaboração de um anseio teológico.

Tendo isso como horizonte se fez necessário recorrer a alguns textos-chave das décadas de 30 a 50.

Se o que se apresenta como tema do trabalho é a contraposição e a ênfase, para as respectivas teorias da sociedade, das concepções de ‘mundo administrado’ e teologia, em Horkheimer, e ‘totalidade antagônica’ e metafísica em Adorno, e esse foi o fio condutor do percurso realizado, cabe um breve comentário do ponto de partida para a questão.

Adorno e Horkheimer publicaram em 1944 os *Fragmentos Filosóficos*, a primeira versão do que, em 1947, recebeu o título *Dialética do Esclarecimento*⁵. Em 1946, os autores se reuniram para trabalhar no texto pronto até então e, em alguma medida, ‘continuar’ a obra. Ao menos uma parte dessas discussões estão registradas nos ‘Protocolos de Discussão’, disponíveis no volume 12 das obras completas de Horkheimer, que têm como tema geral a elaboração de um modelo apropriado de crítica do conhecimento e crítica social – ou, ainda, a ideia de um conceito verdadeiro de razão, ou mesmo a tarefa de ‘salvar o esclarecimento’. Nesse sentido, esse período de colaboração mais intensa entre os autores aparece como lugar privilegiado para notar os dois modelos de crítica em elaboração, ainda que houvesse concordância fundamental em amplos momentos. A questão dessa tese, portanto, pressupõe que as formulações da fase final dos autores, a partir da década de 50, permitem reconstituir o sentido de algumas diferenças fundamentais, especialmente em torno de um conjunto de questões que lidam com as noções de metafísica, teologia e teoria da sociedade.

Apesar da ênfase na diferença, busca-se manter a observação de Gunzelin Schmid Noerr: avaliar a relação de Adorno e Horkheimer não significa “jogar um autor contra o outro” (2002, p.221). De fato, a obra escrita a quatro mãos foi o resultado mais expressivo de um duradouro trabalho colaborativo e, durante e após esse período, as declarações de convergência de pensamentos, ou mesmo unidade, se destacaram. Como exemplo, na nota ‘Sobre a Nova Edição Alemã’, de abril de 1969, “É difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase. Juntos ditamos largos trechos, e a tensão dos dois temperamentos intelectuais que se juntaram na *Dialética* é seu elemento vital” (DE, p.9). Também na ‘Dedicatória’ de *Minima Moralia*, encontra-se passagem convergente:

O quinquagésimo aniversário de Max Horkheimer em 14 de fevereiro de 1945 forneceu o ensejo imediato para a redação definitiva. A execução ocorreu numa fase em que, por força de circunstâncias externas, tivemos de interromper o trabalho

⁵ Embora não se ignore a existência da controvérsia em torno da autoria dos capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, e como isso se relaciona com os respectivos pensamentos de cada autor, a questão, ela mesma, não será objeto de análise. Sobre isso, cf. Habermas (2015a), e Gunzelin Schmid Noerr (2002, p.219-224).

comum. O livro pretende manifestar gratidão e lealdade na medida em que não reconhece a sua interrupção. Ele é testemunho de um *dialogue intérieur*: aí não se encontra nenhum tema que não pertença igualmente a Horkheimer assim como àquele que encontrou tempo para a sua formulação (MM, 1993, p.10).

E, com ainda mais ênfase, Horkheimer afirma no prefácio de *Eclipse da Razão*: “Essas palestras foram concebidas para apresentar em epítome alguns aspectos da abrangente teoria filosófica desenvolvida pelo autor, nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais ideias originaram-se na mente dele e quais na minha; nossa filosofia é uma só” (ER, p.9)⁶.

Naturalmente, como nota Schmid Noerr (2002, p.220), é duvidoso que as respectivas teorias formem uma unidade nesses termos⁷. Nesse sentido, a tese pretende enfatizar algumas diferenças notáveis. Por esse motivo, o resultado mais reconhecido do trabalho colaborativo, a obra realmente assinada pelos dois, não é analisada diretamente. Ainda assim, um comentário mais detido ao período de colaboração mais intensa será feito nas ‘Considerações Intermediárias’.

Embora a controvérsia a respeito da unidade ou não da obra dos autores não seja o tema do trabalho, há uma série de pressuposições quanto a isso que perpassam as hipóteses, o que pode justificar um breve comentário à questão. De imediato, cabe manter a observação de Gunzelin Schmid Noerr quanto aos riscos de hipostasiação das periodizações no desenvolvimento das elaborações dos autores. O comentário foi feito em relação a Horkheimer, mas é possível estende-lo também a Adorno. Segundo Schmid Noerr: “Um diagnóstico excessivamente preciso das descontinuidades no pensamento do autor obstrui a percepção das transições dentro dele e, portanto, das pré-condições dessas descontinuidades” (2002, p.219).

⁶ Cf. Para outras declarações de unidade de pensamentos: Schmid Noerr, 2002, especialmente p.219-222. A partir de uma observação do editor dos *Três Estudos sobre Hegel* (AGS, v.5, p.386), Neves Silva destaca uma variação entre as notas às edições de 1957 e 1963 que permite ponderar em relação à referida unidade. Na nota à edição de 1957, Adorno afirma que “o pensamento filosófico do autor e o de Max Horkheimer são um”. Por sua vez, em 1963, “Em vista da unidade do pensamento filosófico de ambos [ser] responsável pelas interpretações relevantes, se pôde abdicar das referências isoladas”. Segundo Neves Silva, “ora, na distância entre afirmar que o pensamento é uno e afirmar que as *interpretações relevantes* são devidas a uma unidade de pensamento mede-se o afastamento entre ambos: no primeiro caso estamos ainda em plena vigência do projeto comum, no segundo estamos no momento seguinte, em que a coincidência de posições já não garante unidade de projeto” (2006, p.121-122, ênfase do autor).

⁷ Habermas observa (2015a, p.154) que o trabalho na *Dialética do esclarecimento* expressa o momento em que ‘as duas linhas da vida se *entrecruzaram*. Quando, depois da guerra, Horkheimer e Adorno afirmam reiteradamente que seus pensamentos seriam apenas ‘um’, borram a especificidade da constelação entre novembro de 1941, (...), e maio de 1944, quando foi terminado o trabalho em um manuscrito dedicado aos 50 anos de Friedrich Pollock. Desse modo, eles obscurecem diferenças entre suas posições que haviam existido desde sempre e que diminuiriam apenas naqueles anos de intenso trabalho conjunto”.

Diante dessa ressalva, é possível dizer, quanto a Horkheimer, que uma comparação mais imediata entre os escritos da década de 1930 e os *Notizen*, ou mesmo as várias entrevistas do final de 1960 e início de 1970, revela uma acentuada distância. O próprio Horkheimer parece ter compreendido seu percurso intelectual no sentido em que permanecem motivações fundamentais, ao passo que certas expectativas e mesmo objetos de atenção se alteram em virtude de alterações históricas.

Assim, talvez seja possível afirmar que há uma continuidade fundamental e que a ruptura se dá em virtude dessa continuidade mesma ou, ainda, da desconfiança na possibilidade e no modo de realizar o conteúdo presente naquela convicção de fundo que estabelece a continuidade.

Dito em outros termos, Horkheimer elabora sua teoria da sociedade, sua posição materialista, tendo como horizonte, por um lado, fazer justiça à herança da tradição idealista, especialmente em nome da realização da razão como emancipação, e, por outro, a atenção à não-justificação do sofrimento. Aquela efetivação seria o objetivo, ao mesmo tempo em que se faz necessário evitar os resquícios da transfiguração, seja advinda da tradição filosófica, seja aquela ligada à teologia ou religião.

Se é possível assentir ao comentário de Ricardo Barbosa (1996, p.36), de que o diagnóstico do presente na *Dialética do Esclarecimento* impõe “um recuo ao pensamento: ele se voltaria agora para a ‘autodestruição da razão’, que Horkheimer e Adorno rastrearam ao longo de todo o processo civilizatório sob o título de uma ‘dialética do esclarecimento’” – então será preciso dizer que esse recuo, como ruptura, é condicionado pelo fato de que a investigação da razão já ser um tema presente na década anterior⁸.

Nos anos seguintes, posteriores ao retorno para a Alemanha, Horkheimer sustenta a partir da leitura de Marx a necessidade de abandonar o que reconhece como ilusões idealistas, isso no mesmo passo em que se aproxima de Schopenhauer. Nesse sentido, aqui pode-se reconhecer uma ruptura. E o abandono daquele primeiro projeto, que se faz pela reaproximação a Schopenhauer, é também o resultado da conceitualização da sociedade como mundo administrado. Diante desse cenário, a teoria assume mais fortemente um fundo de

⁸ Esse comentário se apoia, em larga medida, na interpretação de Stefan Breuer (1993), para quem, no início da década de 40, em vista da expansão das formas autoritárias de dominação, a medida ‘razão’ permanece, de tal forma que, o que se altera é que Horkheimer “começou a revisar sua atitude originalmente positiva em relação à teoria tradicional e perseguir a questão se a estrutura da dominação não deixa traços também nessa forma de racionalidade” (1993, p.263).

sofrimento e, então, a expectativa da cessação do sofrimento, que se mantém, é atada ao cultivo de um anseio teológico pelo inteiramente outro.

Sob esse aspecto, o vínculo retomado com Schopenhauer, e a elaboração, no primeiro plano da obra, de uma teologia do anseio, constituem-se como rupturas. Contudo, ruptura somente diante daquele impulso de realização da identidade entre razão e mundo que sua filosofia não mais sustentará. Essa filosofia afirma, em 1971, “com o pessimismo teórico poderia se unir uma prática não não-otimista que, sem esquecer o mal universal, intenta, apesar de tudo, melhorar o possível” (Horkheimer, 1986, p.41)⁹. O presente trabalho, em síntese, busca apontar as discontinuidades reconhecendo as referidas, pelo próprio Horkheimer, convicções fundamentais¹⁰.

A mesma questão posta em relação à obra de Horkheimer surge, com ainda mais força, quanto a Adorno. A posição de Martin Jay é exemplar quanto a um modo de interpretar a obra: “Apesar de Adorno ter enfatizado a relação dialética entre a história e a filosofia, seu próprio pensamento permaneceu, de modo surpreendente, constante praticamente ao longo de toda a sua vida madura. Assim sendo, não há qualquer problema ‘jovem-velho’ com relação a Adorno” (1988, p.54)¹¹. A posição de Habermas segue na mesma direção, especialmente ao comparar Horkheimer e Adorno quanto a esse tema:

a política de publicação de Adorno nos anos 1950 e 1960 poderia ignorar a história de surgimento dos textos, mesmo quando estes retrocedem ao período de Weimar, e como que sobrepõe todos os manuscritos em uma simultaneidade ideal, porque a obra ramificada brotava de fato *sem ruptura* a partir de raízes anteriores. Com efeito, sua filosofia tardia retira seus motivos essenciais dos escritos iniciais (2015a, p.154-155, ênfase do autor).

⁹ Embora Horkheimer não mencione explicitamente no contexto, não é improvável que a dupla negação [*nicht unoptimistische Praxis*] aqui tenha afinidade com a dupla negação utilizada em vertentes da teologia negativa. Cf. Sebastian Truskolaski, (2021, p.72), ainda que com vista a Adorno.

¹⁰ Em uma observação mais biográfica que, em certo sentido, é quase anedótica, há os relatos de Habermas e Detlev Claussen quanto a relação que Horkheimer mantinha com sua obra anterior ao retorno a Alemanha. Em entrevista, Habermas diz que, ao chegar a Frankfurt, não consultou o material antigo do Instituto, porque, para todos os efeitos, esse ‘não existia’: “Horkheimer tinha um grande medo de que fôssemos até a caixa, no porão do Instituto, onde se encontrava uma coleção completa da *Zeitschrift*” (2015, p.244). Em outra entrevista, Detlev Claussen, ao responder a respeito da baixa produção de textos de Horkheimer após a *Dialética do Esclarecimento*, afirma: “Quando se fala sobre a aparente baixa produtividade do Horkheimer tardio, não se pode esquecer que poucos homens entenderam tão rápida e simultaneamente o que aconteceu depois de 1941. Quando se entende isso, então fica claro que a questão de sua produção teórica, sem mencionar a da carreira acadêmica, não é no fim das contas o que realmente importa. Também não há muita motivação para seguir nessa linha” (2020, p.17).

¹¹ Na sequência, Jay complementa: “Uma descrição mais detalhada desse desenvolvimento naturalmente daria alguma atenção às mudanças em termos de nuances e de ênfase que de fato ocorreram na obra de Adorno; uma descrição compacta como a nossa, todavia, pode supor a existência de uma unidade básica de perspectiva ao longo do corpus, sem violentar muito a verdade” (1988, p.54).

Entre outros motivos, Habermas se apoia na ‘Nota da edição alemã’ da *Dialética Negativa*, na qual consta que muita coisa da obra provinha de épocas anteriores, assim como “os temas do capítulo ‘Espírito do mundo e história natural’” se originaram na comunicação de 1932, ‘A ideia de História Natural’. Ainda na mesma nota, “A ideia de uma lógica da decomposição é a mais antiga de suas concepções filosóficas, nascida ainda nos anos como estudante universitário” (DN, p.339). Pode-se observar, contudo, que parece haver uma distância entre reconhecer a permanência de motivos essenciais – como o próprio Adorno também indica na ‘Nota’, de 1966, à republicação do *Kierkegaard: Construção do Estético* (K, p.369) –, e acentuar a ausência de rupturas.

Ao lidar com outro conjunto de problemas, mas que tocam essa questão, Eduardo Soares Neves Silva sustenta que

a se levar em conta o parentesco entre motivo e composição, o acordo não-linear entre momento e sistema, os deslizamentos pelos quais passam os conceitos e ainda a ênfase nas noções de diagnóstico do tempo e núcleo temporal da verdade, não há como afirmar categoricamente se na obra de Adorno prevalece a continuidade ou a ruptura. Somada à impressão de unidade, que todavia persiste, o que se forma é uma coerência em suspensão (2009, p.56).

Pode-se seguir, portanto, a indicação da persistência, ao menos, da impressão de unidade, e reconhecer a permanência de uma série de motivos fundamentais – a crítica ao idealismo, entre elas. Cabe notar que, este trabalho, ao buscar distinguir as posições entre Horkheimer e Adorno, enfatiza, de modo geral, assim como se fez com Horkheimer, as descontinuidades nos motivos persistentes.

De modo sumário, a tese busca indicar as mudanças de ênfase relevantes que permitem reconhecer as diferenças que se persegue. O conjunto de questões vinculadas a materialismo, totalidade, mediação e metafísica também pode ser apontado como guia das inflexões. Ao proceder dessa forma, o trabalho também tenta evitar, tanto em relação a Adorno quanto a Horkheimer, o que Marcos Nobre nomeou ‘paradigma da *Dialética do Esclarecimento*’, um procedimento interpretativo que recorre à obra escrita pelos autores como um “pretenso caráter de ‘fundamento histórico-filosófico’” (1998, p.15).

Quanto ao conteúdo do trabalho, os capítulos que se seguem foram dedicados, alternadamente, a Adorno e Horkheimer, tendo em vista a questão de fundo que é abordada pormenorizadamente no quarto e último momento da tese.

O primeiro capítulo dedica-se a explicitar a passagem entre o primeiro programa materialista de Adorno, ao menos desde a conferência ‘A Atualidade da Filosofia’, de 1931, e os desdobramentos que resultaram no livro de 1956, *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. A ênfase recai sobre a emergência da noção de ‘mediação’. A seção dedicada a Horkheimer aborda a reivindicação de seu materialismo como crítica à metafísica idealista, no modo como ele a conceitua, e explicita a relação tensa desse materialismo com a herança idealista que sua filosofia assume.

No segundo capítulo, aborda-se diretamente a relação de Adorno com alguns temas teológicos, tanto no livro *Kierkegaard: Construção do Estético*, quanto no diálogo com Walter Benjamin em torno da obra de Kafka – especialmente a figura de Odradek, personagem do conto ‘A tribulação de um pai de família’ – e a emergência do que ali se denomina ‘teologia ‘inversa’’. Nessa discussão, indica-se a convergência de um motivo teológico e um de crítica da sociedade.

Quanto a Horkheimer, o trabalho dedica-se especialmente à crítica dirigida contra a postulação de um elemento religioso ou teológico que justifique o estado de coisas existente, uma posição que também continuará sua crítica a qualquer forma de transfiguração, lida como um rebaixamento do sofrimento social. Para a entrada no problema se recorreu a um texto de Horkheimer de 1934, “Sobre a metafísica do tempo de Bergson”, que recebeu um comentário importante de Adorno e que dá a ver o modo como o tema da religião comparece nesse momento da obra do autor.

O terceiro capítulo se dedica mais propriamente ao tema da teoria da sociedade e encaminha a diferença nos conceitos de ‘mundo administrado’ e ‘totalidade antagônica’, com ênfase na dominação direta e o conceito de *rackets* no primeiro e a dimensão antinômica e a dominação impessoal, no segundo. Como dito acima, a ‘Consideração Intermediária’ busca posicionar as divergências durante o período de colaboração mais intensa, especialmente após a publicação dos *Fragmentos Filosóficos*, em 1944.

O que se enfatiza, quanto a Horkheimer, é a sua compreensão da ordem social como mundo administrado, composta por uma série de grupos em disputas pelo poder, os *rackets*. Diante desse diagnóstico da ordem social e o vínculo ao predomínio da racionalidade instrumental, sua teoria da sociedade, como se indicará no último capítulo, coloca-se – reatando um vínculo anterior com a doutrina de Arthur Schopenhauer –, por um lado, como crítica do idealismo, e, por outro, como expressão de um anseio teológico pelo inteiramente

outro. O recurso à teologia é mobilizado como crítica à sociedade em decorrência de um modelo de crítica e de uma compreensão específica da totalidade social.

Embora os passos em Adorno sejam distintos, os motivos do recurso à crítica da metafísica são semelhantes, isto é, conectam-se igualmente ao vínculo entre crítica da sociedade e do conhecimento. No terceiro capítulo, dedicado à teoria da sociedade adorniana, enfatiza-se alguns elementos do que seria propriamente a concepção de totalidade como totalidade social antagônica, constituída como objetividade social contraditória pela forma abstrata da troca. A hipótese é que a experiência antinômica social é vinculada à mediação conceitual – e a mediação como metafísica real do capital –, que abre, nesse sentido, a relação de Adorno com a metafísica e, propriamente, com o tema da sua crítica e salvação. O quarto e último capítulo retoma a relação de Adorno com temas teológicos ao mesmo tempo em que mostra o limite do recurso à teologia para seu pensamento.

Como afirmado, especialmente após a publicação da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer tenderam a enfatizar a unidade ou estrita convergência entre seus respectivos pensamentos filosóficos. Sem a intenção de colocar a colaboração dos autores em questão, o que o trabalho pretende é apontar para as diferenças de percurso em um quadro geral em que predomina a proximidade entre os programas filosóficos.

Capítulo 1: Materialismo e Idealismo

1.1. O programa materialista entre ‘A Atualidade da Filosofia’ e *Para a Metacrítica*

Nas duas próximas seções, dedicadas a Adorno, trata-se de explicitar o vínculo entre materialismo e mediação, como forma de crítica às reivindicações de identidade, posições denominadas como idealismo. Nesse passo, a posição adorniana, ao mesmo tempo, coloca-se contra uma metafísica que demandaria um imutável a-histórico, seja como transcendente ou como o apego à facticidade no interior da imanência.

Em uma passagem de seu estudo que trata das origens da *Dialética Negativa*, Susan Buck-Morss comenta as impressões suscitadas em Adorno em virtude do contato com *Origem do Drama Trágico Alemão* de Walter Benjamin (publicado em 1928). Adorno teria se impressionado, com especial atenção, pelo fato de a obra apresentar uma espécie de “metafísica não metafísica”, e o seu interesse se deu, justamente, por ser, ele mesmo, um “metafísico em uma era antimetafísica” (1977, p.93)¹². Ainda seguindo Buck-Morss, embora Adorno fosse um “metafísico sem fé na metafísica”, ele continuava a se preocupar primordialmente com a questão da verdade sob esse aspecto ainda que em um período de perda de legitimidade desse campo filosófico (1977, p.67)¹³. Visto desta perspectiva, não parece exagero afirmar que a atenção a problemas metafísicos é uma constante nos textos mais filosóficos de Adorno ainda que, como se pretende mostrar, a sua relação com a

¹² Em outro momento, Buck-Morss afirma que, no clima filosófico dos anos 20, especialmente em Viena, havia um descrédito da metafísica e que os problemas ligados à questão da verdade eram equacionados como questões de lógica e linguagem (1977, p.11-12). Herbert Schnädelbach nota logo no início da introdução de seu livro que predominou na historiografia filosófica a imagem que, entre o período após a morte de Hegel (1831) e a década de 20 do século XX, foi uma época na qual a “‘grande filosofia’ estava em declínio” (1984, p.1). Frederick Beiser faz uma periodização similar, ainda que com algumas diferenças relevantes, pois considera a data de 1840 como mais importante. Ela indicaria “o fim da fase clássica do hegelianismo” e também marca o início de uma nova era, com a publicação de obras que rompem com a herança hegeliana e impelem a “metafísica em nova direção” (2017, p.15). Além disso, ele observa que mesmo entre os contemporâneos foi comum a opinião de que a segunda metade do século XIX era “um período de declínio e estagnação”. O livro de Beiser é, em larga medida, uma tentativa de revisitar esse período: “a segunda metade do século XIX foi um período dominado por crises e controvérsias, ao passo que a primeira metade foi de consolidação e consenso” e, por esse motivo, “o declínio das tradições idealista e romântica na década de 1840, no entanto, levou a um período de desordem, confusão e efervescência. Tal desordem e confusão foram também um ventre de criatividade e renascimento, o começo de uma nova era da filosofia” (2017, p.16).

¹³ Conforme Adorno afirma em determinado momento da *A Atualidade da Filosofia*, “toda filosofia impulsionada hoje, não pela segurança da situação espiritual e social existente, mas sim pela verdade, vê-se diante do problema de uma liquidação da própria filosofia” (AF, p.439). Buck-Morss aponta essa persistente preocupação como um dos traços que diferenciam Adorno e Horkheimer. Enquanto o primeiro seria prioritariamente preocupado com a questão da verdade e falsidade, o segundo manteve-se atento prioritariamente à da moralidade, isto é, com problemas morais relacionados ao bem e o seu inverso (1977, p.67).

metafísica receba ênfases específicas em diferentes momentos do desenvolvimento da sua obra.

Se avançarmos até o curso ministrado por Adorno em 1965, intitulado *Metafísica. Conceito e Problemas*, no qual elabora material que serviu como base, especialmente, para a formulação do terceiro modelo da terceira parte da *Dialética Negativa*, nota-se que ele atribui à história da metafísica um duplo movimento, de crítica ou destruição, por um lado, e resgate ou salvação, por outro. Assim,

É precisamente esse duplo objetivo de crítica e salvação que constitui a natureza da metafísica. A polaridade entre racionalidade crítica, por um lado, e o *pathos* da salvação, por outro, aponta para a essência da metafísica tradicional, ou ao menos assim foi feito ao longo de sua história. A metafísica pode assim ser definida como o esforço do pensamento para salvar o que ao mesmo tempo ela destrói (CM, p.20).

Ainda que seja preciso cautela ao projetar esse enquadramento, elaborado por um Adorno tardio, para seus próprios textos de juventude, essa noção de dupla¹⁴ tarefa da metafísica pode servir como entrada para seus textos programáticos dos anos 30, notadamente a “A Atualidade da Filosofia”, de 1931 e “A Ideia de História Natural”, de 1932¹⁵, e encaminhar a passagem para o resgate, ou, mais apropriadamente, uma reelaboração de certos elementos metafísicos em seu livro sobre Husserl. Dessa forma, pretende-se mostrar como nesse primeiro momento da obra há uma crítica a certa concepção de metafísica que recebe uma reformulação posterior na *Metacrítica*, ainda que não seja possível dizer, como se indicará, que se trate propriamente, nesse momento da *Metacrítica*, de um resgate ou salvação, algo que se configurará apenas na *Dialética Negativa*. Além disso, no mesmo percurso, aponta-se uma mudança de ênfase na importância da noção de ‘imagem’ para a noção de ‘mediação’, tendo em vista a relação dessas concepções para a noção de conceito e seu vínculo com a metafísica em Adorno. O resultado dessa variação indica e prepara o terreno para a segunda parte da tese em que se aborda o modo como Adorno elabora uma investigação sobre a metafísica propriamente.

¹⁴ Ulf Liedke afirma que Adorno sustenta uma posição dupla também em relação à religião: um aspecto crítico e um aspecto de salvação, relacionados respectivamente ao aspecto ideológico e ao momento de verdade do fenômeno religioso (2002, p.10).

¹⁵ Como notam os editores das obras completas é possível afirmar que esses textos do período inicial já antecipam elementos fundamentais do programa da filosofia de Adorno (Cf. AGS, v.I, p.383).

Adorno abre sua conferência *A Atualidade da Filosofia* com a muita conhecida passagem que vincula o que ele entende ser a crise do idealismo¹⁶ e a crise da pretensão filosófica à totalidade. Uma filosofia que se pretenda atual precisaria começar por abdicar de um equívoco, justamente aquela posição que sustentaria “que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real” (AF, p.431).

Em virtude da própria questão enfrentada no texto – se ainda há “alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de sua resposta” ou se é o caso de se afirmar a “impossibilidade, por princípio, de se responder às questões filosóficas fundamentais” (AF, p.439) –, Adorno lida com modelos filosóficos contemporâneos que pretendiam, cada um a seu modo, fornecer respostas¹⁷. Para ele, no entanto, a crítica do pensamento filosófico dominante àquele momento seria mais importante do que meramente acrescentar uma nova resposta à questão, tendo em vista especialmente um problema compreendido sob a expressão que indica um risco de “liquidação” ou “dissolução” da filosofia¹⁸.

A afirmação de que não se pode conceituar a totalidade do real implica já um afastamento de projetos ontológicos e sua correspondente investigação pelo ser ou mesmo o sentido do ser. Tal afastamento se desdobra e adquire diferentes determinações no decorrer da obra de Adorno. Neste momento, a posição de Adorno é que conceituar o real é não apenas identifica-lo como também dizer o que ele é e, como consequência, atribuir um sentido racional ao que é. Portanto, nesse vínculo entre o ser e o sentido, em que se pressupõe que o ser é adequado e acessível ao pensamento, haveria, para Adorno, um passo adicional de justificação do estado de coisas. Ao submeter esse conjunto de posições à crítica Adorno pretende também indicar seu distanciamento delas. Por sua vez, para além de outros motivos, a crítica à justificação do real conduz Adorno a vincular seu programa filosófico a Marx.

Para Adorno, os modelos filosóficos contemporâneos buscavam responder ao que foi denominado na história da filosofia alemã de crise ou colapso do idealismo. Uma das questões

¹⁶ Schnädelbach afirma que o ano de 1831, ano da morte de Hegel, foi frequentemente vinculado com o que é conhecido, “um tanto melodramaticamente, como o ‘colapso do idealismo’” (1984, p.3). Em alguma medida, pode-se dizer que Adorno lida com certas consequências desse cenário.

¹⁷ Como lembra Brian O’Connor, a partir de uma passagem de Adorno do Prefácio à *Metacrítica* – “a filosofia de Husserl é motivação, não alvo” (MTC, p.29) –, as críticas de Adorno às teorias rivais normalmente pretendem também explicitar compromissos de sua própria posição (2004, p.100).

¹⁸ Nesse momento, Adorno entende que a filosofia correria o risco ou de ser considerada “científica”, no sentido de não ser possível a ela acrescentar nada ao trabalho da ciência, ou se confundir com algum ideal de poesia filosófica (AF, p.440). No primeiro caso, apesar da crítica ao procedimento de certo “cientificismo” haveria aí um mérito: conseguir mostrar aquilo que, na filosofia, é tarefa das ciências particulares e, portanto, não demanda respostas filosóficas. O segundo, cabe dizer, como se mostrará, é justamente a posição da qual Adorno afasta Kierkegaard, ou seja, o tomará a sério como filósofo.

fundamentais que moveria certa compreensão do idealismo é a pergunta pela constituição do real e um componente nuclear da resposta é a noção de *ratio* autônoma, que, nos termos de Adorno, sustenta que essa *ratio* “deveria ser capaz de desenvolver a partir de si mesma o conceito da realidade e toda a realidade ela mesma. Essa tese se dissolveu” (AF, p.432).

Explicitar a compreensão que Adorno sustenta do idealismo demanda mais do que se pretende aqui no momento, mas é possível tomar como um ponto de partida a sintética formulação feita por Chaxiraci María Escuela Cruz, segundo a qual pode-se dizer que, em Adorno, “idealismo é o nome com que ele alude ao impulso filosófico de sistematização e de totalidade, baseado na ideia de sujeito como fundamento do objetivo” (2011, p.34-35).

O que é de interesse maior nesse ponto é que, apesar daquela afirmação de dissolução da tese idealista¹⁹, para Adorno, os esforços filosóficos contemporâneos, notadamente a fenomenologia, ergueram-se a partir de conceitos constitutivos do idealismo e, como consequência, necessariamente, recairiam em dificuldades semelhantes a ele²⁰. Como dirá Adorno,

O paradoxo mais profundo de todas as intenções fenomenológicas é que elas, através das mesmas categorias produzidas pelo pensamento subjetivo pós-cartesiano, tentaram alcançar precisamente aquela objetividade que essas intenções contradizem em sua origem (AF, p.434).

Essas intenções fenomenológicas, portanto, visariam alcançar uma ordem do ser suprassubjetivamente válida a partir das categorias de certo idealismo, assentadas, para Adorno, na *ratio* autônoma. Na ‘Introdução’ da *Metacrítica*, Adorno reelabora essa tese e dá um passo que ainda não se mostrava totalmente em 31. Ele afirma que a oposição de seu próprio procedimento à fenomenologia não se encontra efetivamente “através de um ponto de partida ou de um projeto que lhe seriam exteriores e alheios” (MTC, p.36). Seria preciso

¹⁹ Marcos Nobre aponta que a afirmação da tese da dissolução não será novamente repetida por Adorno e que o seu renovado estudo sobre Hegel, ainda nos anos 30, relaciona-se ao abandono de tal posição (1998, p.97).

²⁰ É preciso ressaltar que o próprio Adorno utiliza uma série de conceitos e categorias herdadas da tradição filosófica, ainda que ele altere substantivamente seus sentidos. Buck-Morss nota como há nesse procedimento de mudança de sentido, apesar da distância entre os autores, a influência de um programa brechtiano de “refuncionalizar” (*umfunktionieren*) as técnicas estéticas modernas. Conforme seu resumo do referido procedimento: “a criação estética era um setor da produção e o papel revolucionário do artista era o de transformar dialeticamente os avanços técnicos dentro de sua profissão, invertendo sua função, transformando-os de ferramentas ideológicas em ferramentas para a liberação humana” (1977, p.33). O horizonte desse procedimento, na fase tardia e consciente de si, pode ser notado, em um exemplo: “Quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade –, a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas” (DN, p.144).

empurrar os esforços da fenomenologia para onde ela não gostaria de ir e indicar a contradição na ontologia que ela espera alcançar. Assim,

tal contradição se encontra no fato de uma doutrina do Ser prévia a toda subjetividade e elevada acima de sua crítica, aberta ou veladamente, dever ser encontrada justamente a partir de uma referência àquela subjetividade que a doutrina do Ser dissolveu como dogmática (MTC, p.37).

A sequência do argumento de Adorno mostra a diferença que se pretende indicar, pois não seria o caso de meramente apontar a contradição, uma vez que um pensamento dialético não deveria deixar “essa contradição permanecer abstratamente estática, mas se vale dela como motor do movimento conceitual” (MTC, 37)²¹.

Adiantando um ponto que será abordado mais à frente, na *Metacrítica*, Adorno afirma que esse procedimento – aquele que quer alcançar uma ordem objetivamente válida para além da subjetividade, mas ancora seus esforços nas categorias subjetivas – sustenta uma noção de verdade como uma espécie de resquício, isto é, como aquilo que restaria após a retirada do sujeito.

No início da década de 30, ainda no contexto da crítica à fenomenologia e, mais especificamente agora a Heidegger, Adorno compreende seus esforços a partir do modo como esse retomaria certas questões de dentro da estrutura da fenomenologia. É essa posição a partir da qual Heidegger é interpretado que, conforme nota Peter E. Gordon, permite a Adorno situá-lo como um cripto-idealista (2016, p.39)²². Os referidos herdeiros de Husserl teriam interpretado como insuficiente a posição da fenomenologia no âmbito formal ou âmbito apenas de uma jurisdição da razão e tentaram dar um passo adiante. Na *Metacrítica*, ao abordar a relação de Husserl com seus sucessores, Adorno afirma que ele foi tomado “por um

²¹ Em outro momento, Adorno afirma que, como testemunho do nível filosófico de Husserl, ele pretende “modificar fundamentalmente o idealismo da época a partir de seus pressupostos, sem tocar nos pressupostos”. Na sequência, Adorno retoma um argumento já utilizado em AF: “na fenomenologia, o espírito burguês busca, com um empenho obstinado, fugir do aprisionamento da imanência da consciência, da esfera da subjetividade constitutiva, com o auxílio das mesmas categorias adotadas pela análise idealista da imanência da consciência” (MTC, p.306). Anteriormente, Adorno havia notado que não se tratava de um erro corrigível pelo pensamento, mas sim da “própria falsidade do ponto de partida da filosofia da imanência” (MTC, p.241). A questão não parece poder ser decidida tendo em vista apenas o ponto de partida, mas a problematização do próprio início: se se tratasse de mera alteração de ponto de partida Adorno não elaboraria uma ‘passagem ao materialismo’, conforme desenvolvido na *Dialética Negativa*. Passagem, aliás, que aparece indicada ao menos desde os Protocolos de Discussão de 1946, no qual se afirma que o projeto de uma crítica da razão não deveria meramente opor, de forma dogmática, o materialismo ao idealismo (HGS, v.12, p.604).

²² Na *Metacrítica*, Adorno afirma, “Com certeza, o conceito kierkegaardiano de existência (*Existenz*) parecia ter eliminado, em *Ser e Tempo*, aquela postura de ‘espectador’, na qual o fenomenólogo acreditava que deveria ser conservada. Mas, entre os resultados espantosos do estudo recente de Husserl, está o fato de os temas centrais de *Ser e Tempo*, ainda que academicamente instrumentalizados, já estarem presentes na obra do mestre” (MTC, p.303).

epistemólogo formalista, sem a preocupação com a existência humana, tal como aqueles a interpretavam, ou seja, sem a preocupação com a essência do homem quanto um existente” (MTC, p.302). Adorno afirma, contra o que seria o método ‘voltado para aquela nova concretude ontológica’, que essa oposição a Husserl permanece aquém dele.

Apesar das diferenças existentes entre as tendências filosóficas abordadas por Adorno nesse momento, algumas das quais ainda seriam tratadas individualmente em obras posteriores, seria possível identificar um elemento que as une e é essa identificação o que permite a Adorno anunciar sua posição. Para usar uma passagem de Gordon, esses esforços filosóficos são criticados por Adorno na medida em que eles “permanecem reféns de uma fantasia de um conhecimento que poderia penetrar o núcleo de um ser ininterrupto e abrangente” (2016, p.44). Mais propriamente, para Adorno, o que se notaria é uma tentativa malograda de superação do idealismo. A realidade com a qual a filosofia deve lidar não se mostraria, portanto, como um todo contínuo pleno de sentido. Antes, o contrário, pois, à filosofia não seria dada “mais do que indicações efêmeras e fugidias nas figuras enigmáticas do ente e em seus maravilhosos entrelaçamentos” (AF, p.443). Para Adorno, o caráter fragmentário do ser impede, inclusive, as justificações do ente, e o que cabe à filosofia é tomar isso que se apresenta de forma incompleta e contraditória como cifras que devem ser transformadas em um texto que a filosofia pode ler.

Nesse “isso” referido acima o que está em jogo para Adorno, seguindo uma formulação de Eduardo Soares Neves Silva, é que o real não deve ser tomado como um objeto para o sujeito, mas é ele mesmo um enigma do qual o pensamento faz parte (Neves Silva, 2006, p 155). De forma semelhante, O’Connor nota que Adorno evita uma posição idealista que sustentaria um sujeito construído como o oposto absoluto do objeto, isto é, um sujeito que não é afetado pela causalidade (2004, p.72). Essa questão ainda é retomada e recebe uma determinação adicional em um texto tardio, “Sobre sujeito e objeto”, de 1969. Nele encontra-se a seguinte formulação,

Se se quiser, entretanto, alcançar o objeto, suas determinações ou qualidades subjetivas não devem ser eliminadas. Isso contradiria, precisamente, a primazia do objeto. Se o sujeito tem um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem, com ainda maior razão, um momento do objetivo. Pois o objeto torna-se algo somente enquanto determinado (Adorno, 1995, p.188).

Retomando à conferência de 1931, se a realidade passa a ser um enigma isso não implicará toma-la como incognoscível, mas como elemento que impulsiona uma das tarefas

da filosofia, que seria justamente construir chaves para abrir a realidade. Aliás, é com uma reafirmação dessa possibilidade de cognoscibilidade que Adorno encerra a conferência: “o pensamento não consegue produzir ou conceituar a totalidade do real, mas consegue adentrá-lo em suas pequenas partes, desagregar em pequenas porções a massa do meramente existente” (AF, p.455)²³.

E a filosofia capaz de empreender essa tarefa é uma filosofia interpretativa, que se diferencia da noção de pesquisa científica, e que Adorno faz coincidir com o materialismo. Em uma carta de 08 de março de 1931 a Siegfried Kracauer, em que busca responder objeções à sua conferência, Adorno afirma que “trata-se antes da tentativa de alcançar uma nova abordagem do materialismo, cuja direção tomo como a certa, embora esteja plenamente ciente das lacunas do projeto”. Algumas linhas acima da referida passagem, ele menciona a noção de uma “transição ao materialismo” que não é efetuada “da perspectiva da ‘totalidade’” (ABC, p.57, n.25).

É importante notar que a compreensão do materialismo por Adorno afasta-se, desde cedo, da noção de que a matéria ou a sensação seria o elemento último da realidade. Na *Metacrítica* essa posição é defendida de forma explícita, especialmente vinculada já a emergência da noção de mediação. Ali, Adorno sustenta que a postulação da mediação de todo e qualquer imediato é o modelo do pensamento dialético,

uma vez que determina o caráter social previamente formado da experiência contingente, individual. A dialética, portanto, não possui nenhuma fundação materialista na pura sensação, pois a sensação, apesar de sua essência somática, encontra-se totalmente diluída em meio à realidade inteira através da redução à imanência subjetiva (MTC, p.257)²⁴.

A posição materialista aqui esboçada vincula-se à tese de que a realidade não é dotada de sentido, ao qual a filosofia deveria voltar-se para interpretar. Dado o caráter fragmentário do ser não haveria uma realidade intencional nem mesmo por detrás dos fenômenos que caberia à filosofia acessar e justificar. Se, como dito acima, a realidade deve ser considerada como um enigma para este anunciado programa materialista, então, a solução do enigma não

²³ Do mesmo modo, na ‘Introdução’ da *Metacrítica*, de 1956, o momento da liberdade e espontaneidade do pensamento é aproximado à sua possibilidade de não capitular e adentrar a mera existência (Cf. MTC, p.63).

²⁴ Como afirma O’Connor, a versão do materialismo de Adorno não tem relação com a bem conhecida tese que defende que a matéria é, em última instância, o fundamento e, por sua vez, o espírito (ou a mente) é ou dependente dela ou é ilusório (2004, 171). Neves Silva sustenta que “ao modo de Benjamin, o materialismo de Adorno deve nada ao marxismo vulgar, bastante à crítica de Marx a Hegel e mais ainda à sua compreensão da metafísica” (2014, p.219).

pode estar por detrás dele. Propriamente, fornecer uma solução, em uma imagem utilizada por Adorno, seria “iluminar como um relâmpago a figura do enigma” (AF, p.444).

Há dois pontos desse materialismo interpretativo que interessam diretamente aqui. O primeiro pode ser identificado como uma abdicação da tese de que há uma ordem de validade transcendente atrás do mundo dos fenômenos que deve ser alcançada a partir daquilo que aparece²⁵. Em outros termos, um determinado modo de compreender a própria separação entre coisa em si e fenômeno é criticado²⁶. E, como consequência da tese que estabelece que a realidade é não-intencional, afirma-se que não há uma esfera de sentido que sustente o mundo fenomênico. E mesmo um determinado modo de estabelecer a delimitação entre o empírico e o inteligível é afastado, ainda que a crítica não seja aqui ainda desdobrada²⁷.

O segundo ponto pode ser identificado como o aspecto propositivo do programa enunciado por Adorno, pois mostra-se na tarefa de construção de imagens históricas que resolvem ou, mais precisamente, dissolvem as questões enfrentadas. Essas imagens ou figuras são elaboradas a partir dos elementos dispersos e não intencionais da realidade, que são recebidos das ciências particulares. Tais elementos devem ser dispostos em ordenações que formem uma imagem ou figura e, como mencionado acima, justamente ilumine o real e permita que se veja o enigma e, passo consequente, sua dissolução.

Nesse momento, Adorno enfatiza a noção de figuras ou imagens, que seriam construídas pela razão a partir dos elementos e traços, e postos em constelações²⁸. Embora

²⁵ Na primeira aula do curso *Metafísica*, Adorno aponta que Nietzsche referiu-se à metafísica como esse *Hinterwelt*, esse ‘mundo por detrás’. Aqui, essa noção de ‘mundo por detrás’ implica que “a metafísica é uma doutrina que presume a existência de um mundo além *do* mundo que nós conhecemos e podemos conhecer” (CM, p.2).

²⁶ Naturalmente, não é gratuito que, ao indicar como seu programa poderia se encaminhar, Adorno fornece o exemplo da noção de “coisa em si”. Essa emergiria como solução para uma pressuposição já equivocada para Adorno, que seria a defesa de uma *ratio autônoma*. Enfrenta-se uma noção que justamente se põe além do que é determinado via fenômenos e, também, dá a ver, afastando-se da solução de Lukács, que não se trataria de remeter os problemas às condições histórico-sociais de sua emergência. Como observa Fernando Costa Mattos, é um dos pilares do sistema kantiano a distinção que permite pensar os objetos como aparecem para nós e como seriam em si mesmos. Já em Kant, um dos motivos da distinção é “evitar que o ponto de vista empírico, ou seja, esse que diz respeito ao domínio fenomênico, seja estendido à realidade como um todo” (2018, p.54). Para Adorno, a construção da forma mercadoria não resolveria o problema da coisa em si, mas justamente dissolveria a questão. Essa discussão reaparece, a partir de novos contextos e conceitos, na *Metacrítica*, especialmente ao lidar com a questão da gênese e validade e no curso *Metafísica* como teor de verdade e validade.

²⁷ O enfrentamento consequente da delimitação kantiana entre esses âmbitos é um dos fios condutores da terceira parte da *Dialética Negativa*. Como nota Wellmer, para Adorno, é a partir da delimitação que se ergue o projeto de ‘salvação crítica da metafísica’ em Kant (1995, p.11). O questionamento, portanto, dessa fronteira mostra-se como uma tarefa da filosofia tardia de Adorno.

²⁸ Conforme Neves Silva, é a partir de uma questão oriunda da interpretação musical que a constelação assume uma posição de destaque no pensamento de Adorno: “(...), Adorno reconhece na constelação o meio privilegiado para a consolidação do sentido da interpretação filosófica; isso só se dá porque Adorno, ao reconhecer no

Adorno mencione a noção de “manuseio do material conceitual pela filosofia” (AF, p.451), é a noção de “imagem” que assume o primeiro plano nesse contexto. Não por outro motivo, por exemplo, uma característica determinante no modo como Adorno lida com a noção de conceito em sua obra tardia, a “mediação”²⁹, não recebe nesse momento uma formulação privilegiada ou, mais precisamente, não está ainda plenamente constituída. Da mesma forma, o *organon* responsável pela construção das imagens e figuras, que formam modelos, é a “fantasia exata” e não aquela noção que se fará cada vez mais presente em vários momentos posteriores da obra de Adorno, e que pode ser tomado como índice de sua maior aproximação a Hegel, especialmente a partir de 1936, o “esforço do conceito”³⁰.

Não se trata de afirmar que a construção de imagens históricas com o objetivo de iluminar os enigmas tenha desaparecido totalmente em Adorno. Contudo, como nota Buck-Morss (1977, p.113), durante a década de 30 Adorno nutre cada vez mais reservas ao vínculo entre imagens históricas e a ideia de iluminação³¹, adotado como influência de Benjamin, especialmente por ter começado a vislumbrar nesse vínculo uma ausência de interpretação teórica³². Deve-se ter presente, no entanto, que uma maior utilização das imagens não pretendia substituir a argumentação lógica, isto é, nunca se tratou de reivindicar um

problema da verdade de *interpretação* a especificidade da música, é obrigado a rever aspectos nodais de sua expectativa crítica” (2006, p.158).

²⁹ Se formos imediatamente à *Dialética Negativa* encontraremos uma formulação de sua obra tardia que indica como essa noção se torna importante na realização do modo de funcionamento da filosofia, isto é, como ele coloca em movimento categorias de seu pensamento e mostra também tanto o problema a ser acentuado nessa seção quanto o percurso que se pretende seguir na tese. Além disso, como o saldo do debate com Benjamin permanece na obra tardia, ainda que assentado em novas configurações: “Para o conceito, a mediação é essencial; ele mesmo é, segundo a sua constituição, imediatamente a mediação; a mediação da imediatidade, contudo, é uma determinação da reflexão que só faz sentido plenamente em relação àquilo que lhe é contraposto, o imediato. Se já não houvesse nada que não fosse mediatizado, então uma tal mediação, como Hegel acentuou, apontaria sempre necessariamente para algo mediatizado, sem o qual, por sua vez, ela também não existiria” (DN, p.148).

³⁰ Conforme se afirma, por exemplo, na ‘Dedicatória’ da *Minima Moralia* (MM, p.10).

³¹ Na carta a Benjamin em 10 de novembro de 1938 Adorno afirma em relação ao texto do amigo “certo pendor supersticioso atribui à enumeração material um poder de iluminação reservado apenas à construção teórica, nunca à alusão pragmática” (ABC, p.404-405).

³² Buck-Morss aponta um impulso comum que norteou a reserva de Adorno em relação a esse momento ‘iluminador’ da imagem vindo de Benjamin e a noção de intuição das essências (*Anschauung*) em Husserl (cf.1977, p.113). A crítica ao que seria uma ausência da teoria aparece de modo claro, entre os outros momentos, tanto na muito comentada carta de Adorno a Benjamin de 10 de novembro de 1938, quanto em dois momentos da *Metacrítica*: “a fenomenologia poderia ser definida como a tentativa paradoxal de uma teoria isenta de teoria” (MTC, p.213) e, logo à frente Adorno qualifica o ponto, pois a teoria aparecia como risco: “Daí, aquela nostalgia por uma teoria isenta de teoria. A fenomenologia continua sendo uma teoria, porque ela reflete necessariamente sobre o conhecimento, não julga ‘de maneira direta’, por assim dizer, empiricamente; ela gostaria de ser isenta de teoria, pois gostaria de transformar todo enunciado em doação e, assim, se desviar tanto da possibilidade de falsas conclusões quanto da crítica. As duas coisas são incompatíveis” (MTC, p.227). Na próxima seção abordaremos mais detidamente o livro dedicado a Husserl.

imediatos³³. O que é notável é uma alteração em sua posição no percurso argumentativo. Ainda apoiado em Buck-Morss, as imagens históricas “se transformam mais claramente em um polo de suas constelações, ou ‘modelos de pensamento’, ao invés de sua culminação, mantidas em suspenso pela argumentação teórico-dialética” (1977, p.114).

Em *Kierkegaard*, há uma série de imagens que ocupam uma posição mais proeminente, como exemplo notável a do *intérieur*, que forneceria uma imagem enigmática no pensador dinamarquês. Conforme Adorno, em *Kierkegaard*, “os modelos de todos os seus conceitos são conjurados num quadro silencioso sob luz enganadora de um quarto à tardinha, e desse quadro é preciso arrancá-los” (K, p.112). Como indício de que não se tratava de uma substituição da argumentação pela imagem mesmo neste primeiro momento nota-se que aquilo que pode resolver o enigma é, justamente, a crítica filosófica (K, p.112). O que se pretende destacar é que essa ideia de crítica filosófica sofre uma inflexão, que se torna mais notável na passagem dos textos do início da década de 30 e do livro sobre *Kierkegaard* – e recebe uma variação significativa na correspondência com Benjamin, especialmente a partir de 1934 –, até a composição final da *Metacrítica*, publicada em 1956.

1.2. Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento: mediação e metafísica

A partir desse contexto referido acima, não parece gratuito, portanto, que em uma carta a Benjamin em 06 de novembro de 1934, na qual relata a retomada dos estudos sobre Husserl, Adorno explicita que inicialmente sua ideia é “tentar uma espécie de retradução de uma linguagem eminentemente ‘filosófica’ para uma linguagem de imagens” (ABC, p.114).

Adorno já havia lidado com a filosofia de Husserl em sua tese de doutorado de 1924, intitulada “A transcendência do coisal e do noemático na fenomenologia de Husserl”, sob orientação de Hans Cornelius. Este escrito não será analisado nesse trabalho, mas cabe notar que, a confiar na afirmação de Adorno, a interpretação de Husserl ali empreendida é levada adiante a partir do programa filosófico elaborado por seu orientador àquele momento. Por este motivo, no ‘Prefácio’, após afirmar que sua tarefa se vinculava a explicitar a oposição entre as teses de Cornelius, em sua *Sistemática transcendental*, e as *Ideias* de Husserl, Adorno

³³ Em um de muitos momentos, Adorno afirma em carta a Benjamin de 05 de agosto de 1935 que “as imagens dialéticas, como modelos não são produtos históricos, mas antes constelações objetivas nas quais a condição da sociedade é ela própria representada” (ABC, p.183).

declara, “mesmo quando não explicitado, subsiste uma evidente conexão entre nossa investigação e a *Sistemática transcendental*” (PEF, p.44)³⁴.

Esse primeiríssimo momento da obra de Adorno, que inclui também a sua habilitação docente, ‘O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma’, de 1927, é normalmente designado por parte da recepção do autor como “fase transcendental” a partir, ao menos, do livro de Carlo Pettazzi de 1979, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e de sviluppo del pensiero (1903-1949)*³⁵.

A seguir a intuição de Ernst Wolff, que enfatiza apenas motivos intratextuais desses dois escritos, Adorno já indica uma alteração em relação à sua primeira posição quanto a Husserl e em sua própria posição anterior já na tese de Habilitação. Nesta alteração, o que aparece como um elemento distinto é a convicção de Adorno de que toda teoria se constitui em uma relação intrínseca com a realidade social. Nos termos do comentador aqui utilizado, “Adorno adotou um novo nível de discernimento sobre a teoria do conhecimento (seja ela a filosofia transcendental de Cornelius ou a fenomenologia de Husserl), que, finalmente, assume que a epistemologia é um produto da sociedade da qual ela emergiu. Ao fazer isso, Adorno antecipa sua própria crítica cultural posterior” (Wolff, 2006, p.562).

Embora haja aqui um intervalo de algumas décadas, cabe apontar que Adorno afirma, em uma passagem chave da ‘Introdução’ da *Metacrítica*, que “o processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio de subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico” (MTC, p.67). Ainda que seja preciso notar que essa hipótese já se fazia presente ao menos desde a menção feita em carta a Benjamin em 28 de maio de 1936. Em relação à sua ‘principal obra’ àquele momento, Adorno afirma: “presidem o todo a ideia da interpretação da lógica como expressão social e, em contraponto a isso, a da formulação precisa de uma lógica dialética a partir da crítica de uma lógica burguesa avançada” (ABC, p.217).

³⁴ Em sua tese de Habilitação, três anos depois, essa mesma pressuposição é reafirmada. No ‘Prefácio’, Adorno afirma “o ponto de vista epistemológico que aqui pressupomos é representado por Cornelius em suas obras, principalmente a *Sistemática transcendental*. Sempre pressupomos esse ponto de vista e abdicamos de nos referirmos explicitamente a ele em todo o texto” (PEF, p.128). E, mais à frente, já na ‘Introdução’, “As determinações fundamentais da filosofia transcendental, que são expostas aqui, vinculam-se estritamente às investigações epistemológicas de Hans Cornelius, cuja fundamentação da *Sistemática transcendental* é pressuposta para tudo o que se segue e com cujas pesquisas nossas reflexões pretendem concordar, mesmo quando aquelas não são explicitamente referidas” (PEF, p.134).

³⁵ A aceitação dessa periodização de Pettazzi é, ao menos parcialmente, indicada por Verlaine Freitas na ‘Apresentação à edição brasileira’ dos *Primeiros Escritos Filosóficos* de Adorno (2018, p.14) e Ernst Wolff (2006, p.556). Nobre denomina de ‘fase benjaminiana’ o período entre 1927 e novembro de 1934 (1998, p.60).

Se, como mostra a carta de novembro de 1934 a Benjamin, o renovado projeto sobre Husserl estava ainda no início, em carta a Kracauer de julho de 1935 Adorno revela a intenção de utilizar parte do texto para obter o doutorado em Oxford e uma outra parte para publicação na Revista do Instituto:

(...) e estou escrevendo um livro de fundo epistemológico bastante vultoso, no sentido externo e talvez também interno, o qual por enquanto traz o título ‘As antinomias fenomenológicas’ e o subtítulo ‘Prolegômenos à lógica dialética’. Espero poder utilizar uma das partes, a análise da intuição categorial, como dissertação em inglês (ABC, p.82, n.95).

O resultado final desses estudos se mostra plenamente apenas no livro publicado em 1956, o *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. O livro possui uma longa introdução e quatro capítulos compostos em diferentes períodos³⁶. Em alguma medida, o brevíssimo recurso à *Metacrítica*, aqui, justifica-se por essa peculiaridade da sua composição, pois iniciada ainda no início de 1930 e lançada como livro apenas após o retorno de Adorno a Alemanha. Como aponta Neves Silva na apresentação à edição brasileira,

a *Metacrítica* é um texto com a singular característica de traçar uma ponte direta entre o período de juventude e o de maturidade: os vinte anos que separam as suas várias partes não foram empecilho para sua composição, muito ao contrário, a necessidade de demonstrar sua coerência define, em grande medida, a estrutura do livro (2015, p.21).

Como é possível acompanhar pela correspondência do período Adorno nutria expectativas elevadas em relação a esse trabalho. Como testemunho dessas expectativas, ele escreve a Horkheimer, em julho de 1937: “Eu não exagero quando digo que nunca trabalhei sobre qualquer outra coisa com um tal investimento; considero-o em toda seriedade como meu primeiro trabalho filosófico, ao menos o primeiro com o qual estou mais ou menos satisfeito” (Adorno *apud* Abromeit, 2011, p.385). As sucessivas críticas, solicitações de revisão e adiamentos de publicação dos textos lhe provocam aborrecimentos³⁷. Caber notar que em 1968, após, portanto, a publicação da *Dialética Negativa*, Adorno ainda considerava a *Metacrítica* um de seus livros mais importantes³⁸.

³⁶ O próprio Adorno menciona as datas de redação e publicação dos capítulos (MTC, p.31). Na ‘Apresentação à edição brasileira’, Neves Silva reconstrói parte da história dos textos (cf. Neves Silva, 2015, pp.15-25).

³⁷ Luciano Gatti lembra que “a maior parte dos projetos levantados por Adorno nesses anos não foram acolhidos por Horkheimer e sua aceitação como membro permanente do Instituto ficou condicionada à obtenção de seu título em Oxford” (2014, p.11).

³⁸ Conforme a nota dos editores das obras completas. Cf. AGS, v.5, p.386.

É possível dizer que um dos motivos do continuado interesse de Adorno em Husserl se dá em virtude do desdobramento da crítica ao idealismo. Se a tarefa posta pela sua filosofia se mede em relação à situação presente, como se depreende do próprio título de sua conferência inaugural, a atenção a Husserl justifica-se por considerar a sua filosofia “a teoria do conhecimento mais avançada”³⁹. Em carta escrita em 28 de junho de 1937, para Katharina von Hirsch⁴⁰, Horkheimer menciona o andamento do trabalho do amigo e afirma compartilhar a posição que compreende “a fenomenologia como a forma mais progressiva de idealismo, e qualquer um que leve a sério o pensamento deve lidar com isso” (2007, p.110).

Tal como se evidencia em alguns momentos em que lida com Kierkegaard, como se indicará, Adorno compartilha certas intenções da fenomenologia husserliana. Se inicia sua conferência de 1931 mobilizando a questão da atualidade diante da ideia de uma crise que já ocorreu e produziu seus efeitos, é possível dizer que, para ele, o pensamento de Husserl, ao menos a partir do início do século XX, também responde a esse contexto de crise, que dá a ver uma alteração na posição da filosofia em relação à produção do conhecimento, notadamente o científico⁴¹. Esse é um dos motivos subjacentes da crítica husserliana ao psicologismo e, de forma consequente, à sua implicação relativista.

Adorno endossa o motivo da crítica ao psicologismo, porém, posiciona-se contra a solução encaminhada por Husserl, o absolutismo lógico, e indica as aporias de uma tal saída. A partir de uma passagem das *Investigações Lógicas*, na qual Husserl afirma que o que ele tem em vista são ‘as leis da lógica pura independentes da particularidade do espírito humano’, Adorno afirma que o absolutismo lógico “projeta-se muito além da crítica da interpretação psicologista da lógica como a derivação de sua validade a partir da dinâmica da ‘vida psíquica’”, e, ainda, que a teoria husserliana “nega qualquer dependência das leis lógicas ao ente em geral como condição de sua possibilidade” (MTC, p.131). Explorar as consequências dessa posição husserliana constitui um elemento central dos esforços de Adorno.

³⁹ Cf. Correspondência Adorno-Horkheimer, *Briefwechsel 1927 – 1937*, v.1, p.40. Citado em Escuela Cruz, 2011/2012, p.59.

⁴⁰ Amiga de Horkheimer desde 1920 e primeira esposa de Felix Weil (cf. Horkheimer, 2007, p.383).

⁴¹ Para Adorno, “o conceito de ciência, no qual sua [de Husserl/DS] concepção de filosofia se apoia, baseia-se no sentido consolidado no final do século XIX, como o triunfo de um trabalho de pesquisa sólido sobre a ilusão dialético-especulativa” (MTC, p.99). Como observa Ricardo Jiménez, para Adorno, “Husserl tinha sido um exemplo significativo do que ele via como uma grande crise econômica e cultural, representada pela crise da burguesia. O passo decisivo para Adorno era a perda da posição que a filosofia tinha ocupado, durante séculos, como sintetizadora e sistematizadora de todos os conhecimentos” (1996, p.149). Como nota Beiser, parte da ‘crise de identidade’ da filosofia na segunda metade do século XIX foi causada pela “arrebatedora ascensão das ciências empíricas na primeira metade do século. As ciências pareciam cobrir agora todo o *globus intellectualis*, de modo que não parecia restar nenhum objeto especial para a filosofia” (2017, p.30).

Da postulada oposição entre lei lógica e lei psicológica, Adorno compreende que o que se mostra é um dos aspectos do modo de reprodução social e sua relação com o indivíduo, propriamente a ilusão do indivíduo. Adorno vê como um feito de Husserl “expressar enfaticamente a consciência de um estado de coisas muito mais inquietante, consciência esta que vinha sendo amadurecida há muito tempo” (MTC, p.160). Dessa forma, afirma que “os Prolegômenos atuaram como um sismógrafo histórico” (p.160), ainda que ele pondere, em relação uma das causas do efeito que a filosofia de Husserl provocou, em uma argumentação típica, “sua [de Husserl/DS] filosofia codifica uma experiência objetivamente histórica, sem jamais decifrá-la: o desvanecer do argumento. A consciência encontra-se em uma encruzilhada” (MTC, p.335).

Para Adorno, o teorema husserliano permite que se veja a contraposição entre o indivíduo e sua nulidade real. Daí que a diferença entre as referidas leis possibilita a Adorno sustentar que,

as normas, segundo as quais os indivíduos pensam, não coincidem com as normas, segundo as quais transcorre a vida de sua própria consciência e de seu próprio inconsciente. O indivíduo não pertence a si mesmo justamente naquela atividade em que acredita da maneira mais firme possível estar em posse de si, ou seja, na atividade ‘livre’ do pensamento (MTC, p.341).

Além de um comentário direto a Husserl, o que também se evidencia na passagem acima é o modo como Adorno coloca em movimento o tema que ganhará sua formulação mais canônica em 1969, em *Sobre o Sujeito e Objeto*, mas que constitui um dos motes de sua filosofia, qual seja, a ideia de que teoria do conhecimento é teoria social e vice-versa. Daí que, em um contexto de crítica ao empirismo como teoria do conhecimento, portanto, contra o procedimento que pretende prioritariamente registrar fatos, Adorno afirma que um “pensamento consequente, crítico e autorreflexivo” seja capaz de apreender, mesmo na jurisdição da imanência da consciência, mais da essência, aqui referida como “processo vital da sociedade” (MTC, p.63).

Nesse sentido, o que emerge é o vínculo, a partir de um debate interno à teoria do conhecimento, entre certo funcionamento da sociedade e a respectiva posição do indivíduo nesse contexto. Esse conjunto de questões pode ser compreendido na formulação adorniana, já citada, em que se afirma que “o processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio de subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico” (MTC, p.67).

Consequentemente, Adorno argumenta que a força do absolutismo lógico em relação ao psicologismo seja “tomada de empréstimo da objetividade do processo social que se impõe aos indivíduos e que ao mesmo tempo permanece opaco a eles” (MTC, p.140). Para Adorno, nesse contexto, Husserl assumiria a posição do indivíduo, embora, na medida em que, corretamente, ele apontaria a diferença entre gênese e validade – ou seja, de que o pressuposto psicológico da lei não abarca sua validade lógica –, ele vislumbriaria a noção de que a sociedade é pré-ordenada ao indivíduo. No entanto, para Adorno, mesmo que a lógica tenha sido elevada ao nível de um ente em si, Husserl ainda manteria a posição da prioridade do indivíduo, como uma espécie de ideologia do autoengodo do liberalismo, que, ainda assim, se mantém e se sobrepõe àquele vislumbre alcançado da pré-ordenação social. Daí que Adorno sustente que, em Husserl, a objetividade social tenha sido transformada, ainda que não intencionalmente, em forma imediata e não devidamente compreendida como um processo. Assim, “o processo social que ele [Husserl/DS] não vislumbrou transforma-se na verdade pura e simples. A objetividade dessa verdade é transfigurada em objetividade espiritual, no ser ideal das proposições em si” (MTC, p.140).

De modo semelhante em relação à crítica ao psicologismo e ao relativismo, Adorno também compartilha a intenção de alcançar a objetividade do conhecimento ao mesmo tempo em que essa intenção também se faz, ao menos em alguns de seus principais momentos, tal como em Husserl, via crítica do que se poderia denominar positivismo ou, ainda, como nomeia Roger Foster, “naturalismo empirista”. O que é compartilhado tanto por Husserl quanto Adorno seria “uma alegação sobre a força destrutiva desse tipo de pensamento uma vez que ele se estabelece como o árbitro de experiências cognitivamente significantes” (Foster, 2007, p.103). Em alguma medida, é possível dizer que as objeções de Adorno a Husserl se referem, prioritariamente, mais uma vez, às respostas fornecidas.

Se é correto afirmar que filosofia de Husserl é guiada pelo ideal da filosofia como ciência rigorosa e que uma das tarefas que ela propõe é a submissão da ciência à legitimação filosófica, a questão problemática para Adorno é que as ciências empíricas, tal como já operam, são tomadas como o ideal da filosofia (MTC, p.97). Em uma formulação mais explícita, Adorno afirma que “o transcendental é substituído por um ideal de conhecimento deduzido das ciências empiricamente existentes, apesar de toda ‘redução’” (MTC, p.105). Dessa forma, a própria lógica, a quem caberia investigar se as ciências correspondem ao seu

ideal, já pressuporia a existência das ciências⁴² e, portanto, o impasse se encontra na situação em que “a objetivação científica é transportada para a fundamentação da objetividade e da ciência” (MTC, p.104). Adorno compreende, portanto, que os esforços de Husserl são perpassados por uma primazia da ciência, que permanece intacta mesmo após a remissão crítica da objetividade à imanência da consciência⁴³.

Adorno compreende a fenomenologia de Husserl operando sob a chave de um paradoxo. Por um lado, ela almejaria recuperar e justificar a objetividade do conhecimento e, ainda, ressaltar uma experiência própria do objeto enquanto, ao mesmo tempo, critica versões do positivismo⁴⁴. Por outro lado, quando esse esforço é viabilizado a partir da análise da imanência da consciência Adorno distancia-se e aponta nesse caminho da fenomenologia um paradoxo. Em um texto de 1937, *Sobre a filosofia de Husserl*, ao comentar a noção de ‘intuição categorial’, Adorno afirma que essa doutrina pretende “reivindicar nas *vérités de raison*, tal como o absolutista Husserl as considera, aquele caráter de dado imediato que, para o positivista Husserl, é o único fundamento de direito do conhecimento e retirá-las do âmbito da reflexão suspeita, derivada” (v.20.1, 2010, p.64)⁴⁵.

Seguindo uma formulação de Foster, será justamente esse apego à fundamentação última, fornecida pelo que “dá a si mesmo intuitivamente na experiência”, ou seja, àquilo que

⁴² Contra uma advertência de Husserl de que matemática e filosofia não devem se confundir, Adorno afirma que o modelo da filosofia de Husserl é a matemática e que um “matematismo impera, segundo sua forma, sobre todo o pensamento husserliano, até o fim” (MTC, p.106). Essa primazia da matemática, e seu caráter analítico, se explicitariam ainda em uma proteção “de toda e qualquer perturbação de uma experiência não prevista” (MTC, p.107).

⁴³ Em outro momento, Adorno alude a esse conjunto de questões: “o husserliano objetivismo rígido do elemento lógico também se mostra como subjetivismo oculto a si mesmo, na medida em que a ideia de ciência, o esquema de ordenação imposto pela consciência humana aos objetos, é tratada como se a necessidade indicada nesse esquema fosse a ordenação dos próprios objetos. Toda ontologia estática hipostasia ingenuamente o elemento subjetivo categorial” (MTC, p.139).

⁴⁴ Adorno nota que a intenção de ‘salvar a objetividade da verdade’ se insurge contra o psicologismo e sua consequência relativista, uma vez que essa ameaçaria o esclarecimento, na medida em que se trataria de um “regresso ao sujeito”. A questão é que, de um lado, isso é feito por uma imersão na subjetividade, que em seu desenvolver torna-se cada vez mais afastada de qualquer elemento fático e, por outro, devido à influência do positivismo pós-Kantiano de lidar cientificamente com os fatos, hipostasia “o objeto imanente como dado previamente encontrável, que em Kant era o resultado da interação entre o aparato transcendental e o conteúdo sensível” (MTC, p.272). E isso só poderia ser obtido por uma interrupção da síntese transcendental realizada por Kant.

⁴⁵ Por isso, Adorno dirá que o que Husserl deseja é um contrassenso e que, ao tentar controlar o paradoxo, o que se expressa é uma antinomia filosófica, pois ele pretende, a partir da função subjetiva do conhecimento, “retirar as *eide* além da função subjetiva do conhecimento”. E tenta controlar o paradoxo “ao conferir à própria mediação subjetiva a aparência do imediato e ao pensamento, a aparência de uma conscientização direta de estados de coisa” (MTC, p.199). É contra esse modo de reivindicar a imediatidade que Adorno se insurge. Ainda seguindo Adorno, ele afirma que Husserl “não gostaria de abdicar da drasticidade e densidade da experiência, mas gostaria de não precisar pagar o tributo de ter seus enunciados atrelados à experiência e à sua condicionalidade. Na verdade, trata-se da experiência filtrada, em cujo conceito se baseia o método de Husserl como um todo – a experiência filosófico-imanente da consciência pessoal daquele que medita” (MTC, p.205).

seria um retorno às coisas anterior ao contato com a teoria, o ponto sobre o qual Adorno insiste e mostraria por que, segundo ele, a fenomenologia fracassaria, pois, “o ser dado [givennes] é ele mesmo uma construção epistemológica” (2007, p.104). Conforme Adorno, aquilo que seria a fonte de legitimação dos conceitos em Husserl é “uma ‘pura intuição das essências’, cuja infalibilidade se apoia sobre o caráter do ser dado” (MTC, p.292). Em seus termos, se se parte do método da análise da consciência de forma consequente seria preciso admitir que o discurso sobre o dado já requer uma reflexão e, assim, “o próprio conceito de dado é mediado pelo conceito de reflexão” (MTC, p.221).

Dessa forma, compreende-se porque Adorno aproxima, em alguns contextos, o lema fenomenológico “às coisas mesmas” a um critério positivista⁴⁶. Nestes contextos, ele se vincularia a uma redução da atividade teórica que restringe “o pensamento a um procedimento por assim dizer ‘técnico’ de abreviação” e, ainda, atribuiria “a substância do conhecimento àquilo que deve estar presente sem a intervenção do pensamento” (MTC, p.213). Daí que, em outra passagem, Adorno sustente que em Husserl se trata de decompor “os conceitos meramente ‘produzidos’ que encobrem suas ‘coisas mesmas’, desmantelando as ‘teorizações’ e desvelando o efetivamente real, independentemente de um aparato terminológico sufocante” (MTC, p.308).

É nessa direção que se torna evidente, portanto, a operação adorniana para aproximar Husserl a elementos fundamentais dos seus adversários, no caso o positivismo⁴⁷, e a correspondente acusação de que a noção de verdade da fenomenologia é uma concepção na qual a verdade seria residual. Em outros termos, a noção de verdade seria algo coisal, “previamente dado, algo que precisa ser apreendido ‘descritivamente’” (MTC, p.105-106), ou, ainda, o que “aparece para esse pensamento como aquilo que ‘resta’, depois de deduzidos os custos de sua produção, por assim dizer, o salário do trabalho, em suma, aquilo que na

⁴⁶ Ainda que abordando uma passagem da *Dialética Negativa* que trata dos procedimentos metódicos dos modelos, cabe manter a observação de Neves Silva em relação à crítica e transformação da fenomenologia de Husserl por Adorno, especialmente ao lidar com o mote ‘às coisas mesmas’: “Interessante observar que nesse ponto Adorno parece *não* ter sido levado pela mesma miopia que acometeu os primeiros intérpretes de Husserl, que entendiam o princípio literalmente – como se Husserl propusesse um retorno às coisas brutas ou aos objetos ônticos, e não um retorno às coisas que estão em questão, ou seja, um retorno às *representações próprias* da coisa visada, determinada pela intenção. O que Adorno questiona em Husserl é justamente ele *não* ter dado esse passo” (2009, p.68, n.48, ênfase do autor).

⁴⁷ Segundo Adorno, “Husserl não se preocupa em saber se a ciência é verdadeira, mas se as ciências são suficientemente científicas. A conversão crítica da metodologia científica estabelecida em legitimação da própria ciência é, para ele, tão inquestionável quanto para qualquer um de seus adversários positivistas” (MTC, p.105).

linguagem vulgar da ciência abandonada ao positivismo, se chama ‘fatores subjetivos’” (MTC, p.130)⁴⁸.

Conforme a formulação de O’Connor, pensar a objetividade como livre de qualquer entrelaçamento com elementos subjetivos seria presumir, de alguma forma, que o objeto é conhecido em seu puro em si mesmo, “mas uma vez que isso é impossível (segundo o princípio da prioridade mediada do objeto), então, o que realmente ocorre quando nós pensamos que excluímos a perspectiva subjetiva é que nossa ideia do objeto *em si mesmo* é meramente nosso objeto pessoal” (2004, p.144). A perspectiva de que a verdade seja independente do sujeito e, portanto, objetiva nesses termos, seria um equívoco. Essa designação de um modo de compreender a verdade como algo coisal pretende mostrar que essa concepção é, contra suas intenções e paradoxalmente, mais subjetiva. O vínculo entre essa concepção de verdade como resíduo e a postulação de uma imediatidade é notada por Foster: “a ilusão de imediatidade é o resultado da subtração da atividade de pensamento da determinação do significado das coisas” (2007, p.105).

Nos termos de Adorno, “O que Husserl crê ser a objetividade suprema, ‘a lógica elevada acima de tudo o que é empírico, estaria condenado, em tal elevação, à pura subjetividade: sua relação com a efetividade estaria lançada ao acaso” (MTC, p.133).

Ao postular a intenção de lidar com o dado como uma imediatidade possível e, ainda, ao buscar uma fundamentação última, mesmo que imanente (MTC, p.38), essa fenomenologia, compreendida por Adorno como a teoria do conhecimento mais esclarecida, “participa ainda do mito do primeiro” (MTC, p.66-67). Na crítica a um primeiro e imediato Adorno faz valer a sua noção de mediação. O’Connor considera que o conceito de mediação é o “o conceito mais central de sua [de Adorno/DS] filosofia” (1999, p.91). Contudo, apesar dessa posição privilegiada, para o comentador, o conceito permaneceria essencialmente ambíguo (1999, p.95).

Não é aqui ainda o lugar de nos posicionarmos em relação a essa interpretação. O conceito de mediação não apenas relaciona-se intimamente a uma série de outros que ganharão forma definitiva apenas na obra tardia – ele vincula-se à prioridade do objeto e à

⁴⁸ Cabe notar que Adorno afirma que esse procedimento é “comum a toda a filosofia burguesa, com a exceção de Hegel e Nietzsche” (MTC, p.130). Em *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno volta a aproximar os dois filósofos: “Assim como depois dele apenas o Nietzsche de *O crepúsculo dos ídolos*, Hegel rejeitou a equiparação do conteúdo filosófico e da verdade com as abstrações mais elevadas e situou a verdade naquelas mesmas determinações nas quais a metafísica se sentia muito nobre para sujar as mãos” (TEH, p.112).

consequente passagem ao materialismo⁴⁹ –, o que torna o exercício de eleger-lo como o conceito central, no mínimo, temerário⁵⁰, como, além disso, aqui o interesse está em apontar uma alteração na ênfase que Adorno dá a certos elementos em relação à sua produção filosófica inicial.

Se seguirmos a indicação de Gatti (2014), a questão da mediação começa a ganhar destaque em Adorno já em 1934, quando ele passa a compreender seu trabalho sobre Husserl como um prelúdio crítico-dialético a uma lógica materialista, embora a questão ainda seja apresentada em termos muito preliminares⁵¹. Mas a exigência de mediação na teoria aparece com mais clareza, ainda conforme Gatti, “ao menos com essa força, pela primeira vez” (2014, p.39) na carta para Benjamin em 10 de novembro de 1938, na qual Adorno critica o aguardado ensaio sobre Baudelaire, em um contexto que envolve tanto a necessidade de interpretação do material quanto o debate que lida com a apropriação do marxismo feita por Benjamin. Na carta de 1938, a crítica à ausência da mediação se faz em relação à totalidade ou, ainda, ao “processo total” (ABC, p.403). No entanto, como nota o próprio Gatti (2014, p.36) e, também Nobre (1998, p.100), não se trata de uma defesa ou reivindicação adorniana de alguma forma ortodoxa de marxismo. E, se Adorno busca um modelo de materialismo que não se coloque na perspectiva da totalidade, a sua referência à mediação pelo processo total aqui não indica tanto uma mudança de posição, mas, antes, “como o aprendizado de que a categoria da totalidade não poderia ser meramente descartada pelo materialismo” (Gatti, 2014, p.39).

Se formos ao texto ‘Caracterização de Walter Benjamin’, de 1950, já mais próximo, portanto, da publicação da *Metacrítica*, veremos que lá Adorno afirma, em relação à mediação e a Benjamin, o seguinte:

⁴⁹ Nesse sentido, o conceito desempenha uma função em uma nova abordagem para o materialismo, almejada por Adorno ao menos desde a carta a Kracauer em 08 de junho de 1931, ainda que os termos nos quais o projeto se realiza se alterem, como se quer mostrar.

⁵⁰ Nos apoiando aqui em uma formulação de Neves Silva, parece possível dizer que o próprio modo de pensar a atividade teórica em Adorno – que se configura “a partir da mútua negação entre momento e sistema, a partir de sua oposição recíproca”, e a elaboração de sua dialética negativa como um “antissistema” – bloquearia a possibilidade de se eleger um conceito principal em seu pensamento filosófico (Cf. Neves Silva, 2009, p.55 e p.56).

⁵¹ Em uma passagem da correspondência com Horkheimer citada tanto por Nobre (1998, p.98) quanto por Gatti (2014, p.39, n.113): “É como um ovo de Colombo: provavelmente, a mediação não é mediação alguma, mas é mesmo uma identidade. Ideologias não são enigmaticamente ‘dependentes’ da infraestrutura: elas são a própria infraestrutura como fenômeno. A infraestrutura, na medida em que se expõe com as contradições e distorções forçadas da sociedade de classes, indica que a princípio nenhuma autoconsciência hegeliana pode existir. O que ocorre não é meramente o fato de que a autoconsciência hegeliana seja ideologia, mas que a ideologia seja a autoconsciência hegeliana – como falsa consciência necessária” (HGS, v.15, p.429).

A concepção de mediação universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário. Sem vacilar, assumia o seu princípio fundamental de que a menor célula da realidade contemplada equivalia ao resto do mundo todo. Para ele, interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los imediatamente, em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais (1999, p.232).

O tema da totalidade em Adorno será abordado no capítulo 3, especialmente como totalidade antagônica. Por sua vez, o conceito de mediação é aqui mobilizado especialmente como um modo de fazer funcionar a crítica a versões de filosofia primeira e a posições que sustentem alguma forma de fundamentação do conhecimento ou alguma imediatidade cognoscível. Assim, em alguma medida, é possível afirmar, no mesmo sentido em que o faz Jared A. Miller (2009, p.103)⁵², que o conceito de mediação aparece como um esforço anti-fundacionista da filosofia de Adorno⁵³.

Na *Metacrítica* há a ressalva que a crítica ao elemento primeiro não pode incorrer na tentativa de fornecer um fundamento filosófico imanente,

o que está em questão é justamente o conceito e a legitimação de tal fundamentação, não a tese, que sempre pode se alterar em termos de conteúdo, sobre o que seria, afinal, o fundamento último. É preciso romper o caráter filosófico compulsivo, considerando-o rigorosamente e chamando-o pelo nome, sem erigir outro fascínio, mais novo e ainda mais antigo, em seu lugar (MTC, p.38).

A herança hegeliana do conceito de mediação é indicada pelo próprio Adorno⁵⁴. Se nos lembrarmos que um dos modos de posicionar a *Metacrítica* no conjunto da obra de Adorno é toma-la como uma passagem da obra de juventude para a de maturidade, o crescente uso e elaboração desse conceito explicita também três momentos importantes que interessam diretamente a essa tese: a consolidação de um afastamento de Adorno em relação a

⁵² Miller também enfatiza os múltiplos sentidos do termo ‘mediação’: “por vezes, ele [Adorno/DS] enfatiza o aspecto da atividade, por vezes aquele da reciprocidade e em outros momentos o sentido mais tradicional e lógico de dependência relacional”. Ainda, como ele mesmo observa, “em todas suas conotações, mediação é usado em contraste a uma consideração unilateral e reificada da experiência que é oferecida por seus adversários” (2009, p.104).

⁵³ Diante disso, entende-se parte da argumentação no ‘Prefácio’ da *Dialética Negativa*, no qual afirma-se que “o procedimento não é fundamentado, mas justificado” (DN, p.7).

⁵⁴ Na *Metacrítica*, por exemplo, pp. 35-36; 181-182; 331-333. Como sublinha Margherita Tonon, apesar da evidente fonte hegeliana do conceito, “ele não pode ser entendido simplesmente nesse sentido, na medida em que ele nitidamente separa-se da formulação idealista de um tal conceito” (2013, p.184).

Benjamin⁵⁵, a sua aproximação a Horkheimer entre o final da década de 30 e a década de 40, e o início de um processo que culminará em novo afastamento de Horkheimer.

Como afirmado anteriormente, na *Metacrítica* Adorno emprega o conceito de mediação especialmente contra posições que reivindicam algum modelo de filosofia primeira e sustentam uma correspondente compreensão da noção de verdade, que será identificada por ele como estática. Daí, portanto, a reflexão mais ampla sobre a epistemologia, pois, nos termos do autor, “a teoria do conhecimento foi a figura científica da filosofia da origem” (MTC, p.61)⁵⁶.

Assim, contra a tentativa de sustentar um absolutamente primeiro a partir da imanência do sujeito, Adorno insiste que a própria subjetividade impede essa ideia, uma vez que “no momento em que a coisa é pensada, ela deixa de ser uma coisa com a qual poderia ser adequada” (MTC, p.228). Dessa forma, Adorno reivindica que “o lugar da verdade se torna a dependência mútua, o produzir-se do sujeito e do objeto, um através do outro” (MTC, p.228), e, conseqüentemente, “o fato de os dois [espírito e dado/DS] serem essencialmente mediados um pelo outro faz com que sejam igualmente incapazes de se mostrar como princípios originários” (MTC, p.64)⁵⁷. O momento da reflexão subjetiva é considerado como essencial para todo conceito de dialética, uma vez que “a objetividade da verdade requer justamente o sujeito: separada dele, transforma-se em vítima de uma mera subjetividade” (MTC, p.133). Naturalmente, esse sujeito que realiza a mediação só pode ser pensado como um momento da objetividade, pois a mediação “determina o caráter social previamente formado da experiência contingente” (MTC, p.257). Adorno ainda reafirma que não é o caso de dissolver a questão no objeto, pois “a subjetividade está entrelaçada nesse objeto, como determinação da diferença, e a questão sobre qual seria a parcela dos dois não tem como ser resolvida de maneira geral, invariante” (MTC, p.258). A elevação do elemento invariante ou atemporal à condição de um ser-em-si imutável que seria necessariamente mais verdadeiro só pode ser alcançada a partir

⁵⁵ Ainda que seja preciso notar que conceitos notoriamente desenvolvidos por Benjamin e que inspiraram Adorno se mantêm presentes por toda sua obra.

⁵⁶ Conforme Jiménez, “a ideia de algo absolutamente primeiro leva no campo da teoria do conhecimento a antinomias, ao negar uma existência verdadeira do segundo, isto é, do que somente pode ser justificado a partir do primeiro e com o que antes ou depois colide” (1996, p.137).

⁵⁷ É importante notar que Adorno se antecipa a uma objeção que afirmaria que, assim, transforma-se a mediação, um ser-mediado, em um princípio originário. Como resposta, ele indica que isso seria colapsar a diferença entre um conceito relacional e um conceito substancial. A noção de ‘mediatidade’ não produz enunciados positivos sobre o ser. Se a ‘mediatidade’ for compreendida como princípio universal ela, de fato, transitaria para o domínio do elemento espiritual (como seria o caso em Hegel) e se mostraria falsa. Contra isso, para Adorno, a exigência de mediação é “uma indicação para que o conhecimento não se aquiete em tal positividade. Propriamente, ela é a exigência para que a dialética proceda concretamente” (MTC, p.64).

da fixação e invariância do conceito, do qual se abstraiu o elemento temporal justamente daquilo que o conceito pretende compreender (MTC, p.53)⁵⁸.

Contra Husserl, a questão não é que ele defenda um imediato de forma ingênua, mas que atribua “à própria mediação a aparência do imediato e ao pensamento, a aparência de uma conscientização direta de estados de coisas” (MTC, p.199)⁵⁹, ou, ainda, que a teoria husserliana imita “todo o saber mediado de acordo com o modelo da imediatidade” (MTC, p.218). O que é afirmado, portanto, é que Husserl “saltou o momento de mediação” (MTC, p.197). Cabe notar, no entanto, que Adorno compartilha a posição da fenomenologia de que os conceitos não são o resultado de uma mera arbitrariedade e, assim, corretamente desdobrado, “o conceito expressa a vida da própria coisa” (MTC, p.197). Daí que a imersão no individuado e sua não submissão a conceitos universais pode compreender melhor o objeto⁶⁰. Porém, Adorno sustenta que esse passo não seria bem sucedido em Husserl, pois ele não entraria de fato na individuação, uma vez que se faz presente uma espécie de vínculo ao dado e à imediatidade. Nos termos de Adorno, a verdade não pode ser fixada em nenhum dos polos ou em qualquer ente e, assim, a imersão no individuado precisa descobrir “o átomo como campo de força”, isto é, levar “o fenômeno a falar permanecendo diante dele” (MTC, p.197). Em outro momento, contra a noção de verdade como resíduo, Adorno dirá que a própria verdade “é um campo de força” (MTC, p.134). Explicitar o singular, nos termos de uma compreensão epistemológica de uma lógica dialética, seria mostrar, portanto, o imediato como um ser mediado do imediato e, nesse passo, desdobrar a contradição. Trata-se de elaborar uma posição dialética que “eleva tal contradição à determinação da coisa mesma, ou seja, retém o conceito do imediato tanto quanto o nega” (MTC, p.218).

⁵⁸ Cabe notar que a crítica à fixação da verdade a algum invariante ou atemporal é uma das marcas da crítica que Adorno empreende à metafísica e, também, um mote fundamental que, a seu modo, é compartilhado por Benjamin e, também, Horkheimer. O tema da invariância como crítica à metafísica será melhor desenvolvido no conjunto de temas que gravitam em torno da *Dialética Negativa*. Como nota O'Connor, “esse tipo de crítica tem um óbvio *background* nietzschiano em sua suspeita da metafísica como tendência a abstrair processos vivos” (2013, p.92). Também Georg W. Bertram indica a concordância com Nietzsche nesse aspecto (2011, p.406).

⁵⁹ Ainda tratando do tema e vinculando-o a uma crítica aos sucessores de Husserl, Adorno afirma: “pois o fantasma do saber imediato do mediato, fantasma por ela produzido, permanece a condição de possibilidade, ainda que implícita, de toda restauração posterior de uma metafísica do ser, que se considera livre da crítica. Crítica não significa outra coisa senão a confrontação do juízo com as mediações inerentes ao juízo” (MTC, p.254). A crítica complementa-se em outro momento: “Assim, tais conceitos [fenomenológicos/DS] preparam imediatamente as ideologias de seus sucessores. Quanto mais concreta a fenomenologia se torna, maior a complacência com que proclama o condicionado como incondicionado” (MTC, p.350).

⁶⁰ Neves Silva aponta a procedência benjaminiana da noção de submersão [*Versenkung*] no objeto e sua retomada e reelaboração por Adorno, inclusive na concepção de primazia do objeto da *Dialética Negativa* (2006, p.133, n.219).

Um elemento importante a se manter presente é que a acusação adorniana de que Husserl se enreda em uma série de antinomias não implica na diminuição de sua posição e importância, pois ele é identificado como um filósofo da consciência, para quem o processo em relação ao absolutamente primeiro ainda não está totalmente decidido, em oposição aos seus sucessores, designados em alguns momentos como “filósofos do ser”. Segundo Adorno, “esses filósofos recaem no pensamento da identidade, enquanto aquela filosofia da consciência, embora não chegue à dissolução da compulsão filosófica para a identidade, ao menos força essa dissolução” (MTC, p.370-371).

Como nota Adorno, desdobrando uma das marcas fundamentais do seu pensamento, qual seja, a crítica ao idealismo, é a exigência permanente de identidade – que se revela uma explicação a partir do primado do espírito –, que conduz a filosofia a uma posição idealista. Mesmo que se tomasse, por exemplo, o ser como princípio se recairia em uma reivindicação idealista, pois, justamente, o aspecto decisivo não é, de forma imediata, o conteúdo da determinação. Em um dos modos em que se apresenta uma das marcas dessa dialética em sua posição anti-idealista, Adorno afirma:

A fronteira teórica com o idealismo localiza-se não no conteúdo da determinação de substratos ontológicos ou de termos primordiais, mas na consciência da irreduzibilidade daquilo que é, em um polo da diferença irrevogável, como quer que esse polo venha ser constituído. Essa consciência precisa se desdobrar na experiência concreta; caso ela permaneça junto à afirmação abstrata da polaridade, continuará sempre presa ao idealismo (MTC, p.296)⁶¹.

Pode-se dizer que uma das marcas do pensamento adorniano, como se mencionou acima, é a rejeição a uma determinada compreensão de metafísica, especialmente uma que estabelece uma distinção rígida entre fenômeno e coisa em si – ou, ainda, que sustenta um âmbito de validade além dos fenômenos – e, também, identifica a verdade com aquilo que permanece. Na *A Atualidade da Filosofia* mostra-se uma primeira abordagem aos fenômenos que pretende estabelecer um materialismo que se afaste de certa posição dessa metafísica. Do mesmo modo, como também indicado, outra crítica que se faz presente em sua obra é à predominância de uma concepção que se poderia indicar como ‘cientificista’, no sentido em que, entre outras características, há uma primazia do método e um correspondente privilégio da organização. Adorno reiteradamente critica uma posição que apaga o fato de que a identificação de uma ordem é já o esquecimento de uma imposição subjetiva. Como exemplo,

⁶¹ Como ressalta Escuela Cruz, não se trata também da hipóstase da relação entre sujeito e objeto como uma dualidade última, isto é, “como um tipo de regressão a um estado de ‘indiferenciação’. A relação entre sujeito e objeto será imanente e material, não baseada na identidade ou na transcendência” (2011/12, p.82).

“A ordem, que remodela o mundo transformando-o em uma propriedade à disposição, é imposta ao próprio mundo” (MTC, p.53).

Segundo Adorno, “a disponibilidade dos conhecimentos por meio da ordem lógico-classificatória transforma-se em seu próprio critério; o que não se adapta aparece marginalmente como ‘dado’, que espera por um lugar e, caso não encontre lugar algum, é simplesmente jogado fora” (MTC, p.91).

Dessa forma, o que se torna objeto da crítica de Adorno é a transformação de uma filosofia, que aliada ao ideal da ciência, se dissociou da teologia e de certa compreensão da metafísica, em uma atividade que vê sua tarefa, dentro de uma já dada divisão do trabalho, como meramente justificadora dessa ciência ou, ainda, em uma continuação de uma tarefa herdada pelo neokantismo, de explicitação da lógica das ciências⁶² (Beiser, 2017, p.51).

Se um dos motivos da crítica à metafísica em Adorno é a sua identificação ao imutável a-histórico, conforme se depreende da formulação presente na nota de 1966 pela ocasião da reedição de *Kierkegaard* (K, p.368), no que se refere à crítica à metafísica empreendida pela orientação positivista ou cientificista, Adorno sustenta que há nessa crítica uma continuação de certo pensamento metafísico, ainda que por outros meios. Essa continuação revela-se, por sua vez, em um apego à mera facticidade ou àquilo que é o caso. Esse apego, para utilizar uma formulação de Bertram, “é para Adorno um pensamento que sela a não-liberdade”, pois esse pensamento situa esse imutável de forma imanente ao mundo daquilo que é o meramente existente (2011, p.407).

Ainda seguindo Bertram, embora uma compreensão possível do pensamento de Adorno seja, portanto, como um modo de crítica à metafísica, ele elabora de forma mais nuançada e detida a sua relação com ela somente em sua obra tardia, especialmente na *Dialética Negativa* (2011, p.405). No que se refere ao contexto da *Metacrítica*, pode-se afirmar que há uma recepção positiva de certa reivindicação da tradição da metafísica moderna. Dito de forma sumária, trata-se da retenção de um impulso que se põe contra a redução cientificista da filosofia⁶³. Daí que ele afirme que “no momento em que a filosofia

⁶² Como ressalva Beiser (2017, p.51), os neokantianos “repudiavam totalmente o fundacionalismo da tradição do idealismo especulativo. Eles aceitavam totalmente a autonomia das ciências empíricas e firmemente acreditavam que as ciências não precisavam de uma fundamentação apontada pela filosofia. O propósito da filosofia não era fundamentar as ciências empíricas, mas explicar sua lógica”.

⁶³ Recorde-se aqui que, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer elaboram uma crítica ao pensamento esclarecido como progresso que, ao pretender liquidar a metafísica, este pensamento se torna, em alguma medida, ele mesmo metafísico: “o fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos Esportes, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria

incorre no culto daquilo que, segundo a formulação de Wittgenstein, ‘é o caso’, ela mesma entra em competição com as ciências, às quais se incorpora cegamente, ficando sempre em desvantagem” (MTC, p.88).

Ao comentar o afastamento de Adorno em relação à Benjamin e sua respectiva aproximação a Horkheimer na década de 30, Abromeit entende que Adorno realiza uma reavaliação do significado e função dos conceitos de metafísica e teologia em sua obra, ainda que, como ele mesmo nota, esses termos não possam ser sobrepostos imediatamente (2011, p.362). Ainda conforme seu comentário, na *Metacrítica*, o conceito de metafísica é mobilizado para se contrapor a uma ampla tendência a reduzir as reivindicações de verdade ao que somente poderia ser estabelecido por métodos empírico-científicos ou lógico-matemáticos. Assim, nesse contexto, Adorno considerava a metafísica “como um lugar-tenente para um conceito enfático de verdade que transcendia as cada vez mais estreitas fronteiras epistemológicas do pensamento científico moderno e do positivismo” (Abromeit, 2011, p.363).

No entanto, cabe indicar em relação à interpretação de Abromeit que, embora Adorno retenha nesse contexto o impulso metafísico em oposição a uma filosofia que compreende sua atividade principal como justificação ou legitimação da ciência, não se trata, para Adorno, de abdicar ou dissolver o enlace da filosofia com a atividade científica. Mesmo que ele afirme que há um aspecto reificante nas ciências como, entre outros motivos, “ao declarar como saber puro e simples o trabalho espiritual sedimentado, o saber inconsciente das suas mediações sociais” (MTC, p.90), isso jamais significa reivindicar e exercer alguma negação abstrata dela. De fato, trata-se de indicar, em relação à filosofia, que se ela “se dissocia das ciências e segue livre e alegremente seu caminho de pensamento, acaba se transformando em uma prerrogativa inútil, em uma sombra da sombria religião dominical” (MTC, p.88).

Ainda, ao abordar a relação entre filosofia e ciência, uma posição semelhante já havia se anunciado ao menos desde 1944, na primeira parte da *Minima Moralia*, na qual Adorno afirma que a oposição à pesquisa empírica – “a consciência legítima de que no cientificismo o mais importante fica esquecido” (MM, §41, p.58) – não pode ser feita de forma ingênua, sob o risco justamente de reforçar a cisão que se quer enfrentar. No mesmo sentido, ele sustenta,

indiferente, mas que eles próprios se tornem no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se encontra a desgraça real não é indiferente” (DE, p.14-15). Daí, inclusive, a referência de Roger Behrens a essa passagem como uma ‘crítica da ideologia como metafísica’ (2005, p.10), que, conforme a própria sequência do texto de Behrens e seguindo o argumento aqui desenvolvido, ainda se completará com uma outra face, a crítica da metafísica como ideologia.

ainda nessa parte da *Minima Moralia*, que afastar-se da reflexão, entendida aqui como uma atividade científica, conduz a um empobrecimento em uma das características fundamentais da filosofia, a especulação, que assim “ou se degrada na repetição erudita de esquemas filosóficos tradicionais, ou degenera, em sua distância dos fatos tornados cegos, na conversa fiada de visões-do-mundo privadas que não comprometem ninguém” (MM, §42, p.59)⁶⁴.

Dessa forma, se é possível dizer que Adorno sustenta nesse momento um impulso que ele vincula à tradição metafísica moderna contra a redução científicista da atividade filosófica isso não implica, como se pretende ter mostrado, a defesa desse impulso como o lugar privilegiado da verdade. A própria crítica de Adorno a uma compreensão ‘estática’ de verdade faz com que a interpretação de Adorno precise ser nuançada. O conteúdo dessa reivindicação da metafísica na *Metacrítica* cumpre, portanto, uma função determinada.

De forma consequente, essa função específica relaciona-se diretamente a um dos motivos que informam o pensamento de Adorno, especialmente atento à possibilidade de manter aberto a perspectiva de alteração de modos de cognição e mesmo modos de alteração da totalidade social⁶⁵. Decorre daí o vínculo insuspeito de seu pensamento não apenas com a tradição metafísica, mas também com motivos teológicos. Nessa mesma direção, Sebastian Truskolaski aponta especialmente a noção, que se faz presente em Adorno, de ‘proibição das imagens’, como “esforço para salvaguardar um espaço mínimo dentro do qual algo como uma transformação social radical ainda pode ser pensada” (2021, p.6).

Cabe notar, no entanto, que embora aqui as noções de metafísica e teologia se aproximem, o intento de distinguir entre os usos e sentidos das noções de metafísica e teologia em Adorno é uma das questões que guia essa tese. Especialmente em relação à alteração a que os conceitos são submetidos tendo em vista a contraposição com Horkheimer, no intuito de levar adiante a crítica social.

Em relação a Adorno, pode-se dizer que a noção de mediação posta em movimento em sua filosofia, coloca-se contra a ideia de metafísica que fixe a ideia de verdade em alguma invariante, seja transcendente ou imanente, como apego à facticidade no interior da imanência

⁶⁴ Em *Três Estudos sobre Hegel* há duas passagens que explicitam os referidos conceitos. Lá, Adorno afirma: “Segundo uma distinção comum ao idealismo pós-kantiano, esse termo [reflexão/DS] cobre o uso finito e limitado do entendimento e, de modo um pouco mais abrangente, a atitude positivista-científica como um todo” (TEH, p.206). Em outro momento, lê-se que a especulação é a “autoconsciência crítica da reflexão, pois ela se liga íntima e antagonicamente a esta última como já em Kant a razão se liga ao entendimento” (TEH, p.221).

⁶⁵ Um Adorno já tardio, em 1968, reafirmava algo nessa direção e, no curso *Introdução à Sociologia*, declarou, também, atento aos “melhoramentos específicos”, visando “evitar a impressão de que o tipo de doutrina social que apresento, embora de forma incompleta, seja quietista” (2008, p.98).

como meramente o que existe. Ela é compreendida como determinante do caráter social previamente formado da experiência contingente (MTC, p.257). Sob esse conceito, a *Metacrítica* apresenta, especialmente pela via da mediação na crítica à Fenomenologia, a crítica de Adorno tanto a uma metafísica que sustenta um transcendente imutável e a-histórico, ainda que incognoscível, quanto a posição do imutável no interior da imanência.

Como se mostrará a seguir, em Horkheimer, nota-se a crítica a certa versão de metafísica idealista, entendida como a fundamentação ou justificação de algum invariante a-histórico. A crítica passa pela defesa de um materialismo que sustenta a intransponibilidade entre conceito e realidade. Ao mesmo tempo, essa posição reivindica como tarefa a insistência da crítica ao presente, com a expectativa de realização da identidade futura, herdando, a seu modo, a ideia de razão. Sua teoria da sociedade insiste na eliminação e crítica de toda forma de justificação do sofrimento social, em seus termos, insiste na recusa a transfiguração. E nessa expectativa, ainda que futura, de realizar a razão, a ênfase recai, ainda que não seja o único elemento, sobre a função que as teorias tradicionais desempenham na totalidade social.

1.3. Horkheimer: Materialismo e metafísica idealista

Em abril de 1968, Horkheimer escreve um prefácio para a reedição de seus ensaios publicados na década de 30. Entre outras passagens relevantes desse momento em que se refere a seu próprio percurso teórico – que ainda serão abordadas –, nota-se a sua automeada adesão ao materialismo, com a respectiva tarefa a ele atribuída, e a identificação de um adversário: “Este livro é uma documentação. Renegar a filosofia idealista e, juntamente com o materialismo histórico, visar o término da pré-história da humanidade me parecia uma alternativa teórica perante a resignação diante da temerosa corrida rumo a um mundo administrado” (Horkheimer, 2006, p.4).

Se a menção ao materialismo marxiano não chama maiores atenções e é natural, a reação ao modo como se relacionava com o idealismo é diferente. Ainda que se reconheça que a crítica da filosofia idealista seja constitutiva de seu pensamento, a relação de Horkheimer com essa vertente, notadamente a alemã, pareceu sempre mais tensionada e dificilmente se caracteriza pela rejeição direta. Trata-se, aqui, de explicitar o modo como Horkheimer apresenta seu materialismo e o modo como se dá essa tensão com o idealismo.

Nessa, percebe-se também sua distância e aproximação à metafísica, no sentido em que ele a compreende.

Desenvolvendo o que entende ser um ‘lema de Engels’ em *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* – o marxismo como herdeiro do idealismo alemão –, Ricardo Musse afirma, qualificando a posição de Horkheimer nesse problema, que ele pode ser reconhecido como um herdeiro não exatamente do idealismo alemão em geral e, igualmente, não da noção de reconciliação em Hegel, mas um herdeiro que conservaria, “pelo menos em parte, o legado do idealismo pela assunção da herança de Kant” (1994, p.35). Stefan Breuer (1993), por sua vez, chega a defender que a teoria crítica de Horkheimer é efetivamente uma ‘teoria idealista’ comprometida em particular com o ‘idealismo alemão’⁶⁶. Como dito, trata-se aqui de explicitar a relação entre materialismo e idealismo nesse período, tendo em vista especialmente como alguns dos problemas dessa relação reaparecem, a seu modo, na fase tardia do autor.

Em parte destes textos da década 30, Horkheimer apresenta uma teoria materialista, como teoria da sociedade, que se propõe à compreensão da totalidade social e, ainda, à atuação no que ele denomina ‘tarefas históricas’. Nessa apresentação, o materialismo de Horkheimer é contraposto a uma série de posições filosóficas contemporâneas. O foco recai especialmente no enfrentamento com versões da metafísica idealista, mas há aproximações e distanciamentos das posições denominadas de ‘metafísica do positivismo’ (MME, p.52), ‘filosofia da vida’ ou ‘intuicionismo’⁶⁷, e, ainda, a versões do racionalismo e irracionalismo, que, para Horkheimer partilham aspectos da filosofia idealista⁶⁸.

Nessa oposição de amplo espectro, desdobrada programáticamente, o objetivo é retirar a posição materialista do campo das posições metafísicas. De imediato, Horkheimer se opõe à tese, que ele entende como metafísica, que compreende o materialismo como mais uma visão de mundo entre outras e reduzido “à simples afirmação de que todo real é matéria e seu

⁶⁶ Breuer (1993). As passagens estão em p.261 e p.260, respectivamente. Voltaremos a esse comentário no decorrer da seção.

⁶⁷ Cf. MME, p.53-54.

⁶⁸ Em ‘Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea’, Horkheimer identifica o que interpreta como comum nas duas vertentes: “ambas as correntes estão em grande parte opostas ao materialismo: tanto a filosofia da consciência, o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, quanto também a moderna ‘visão de mundo’ irracionalista têm caráter idealista. (...). A opinião idealista de que o homem pode proporcionar a si mesmo, através de qualidade interiores, um acesso à essência original do universo e, com isso, pode adquirir a norma das suas ações, não é atingida pela disputa racionalista atual. Ela se refere, antes, ao fundo desta convicção e, nisso, está em contradição com o materialismo” (2006, p.100).

movimento” (MME, p.34)⁶⁹. Em outro momento, após afirmar que “o materialismo reclama a união da filosofia e da ciência” (MME, p.49), essa tese metafísica que abarca o princípio do real é remetida às ciências individuais⁷⁰: “o materialismo não está absolutamente preso a uma determinada opinião sobre a matéria; ao contrário, nenhuma outra instância decide sobre isso a não ser a própria ciência natural progressista” (MME, p.50)⁷¹.

Para Horkheimer, a própria ideia de que o materialismo se propõe, principalmente, a responder problemas metafísicos “obstrui a compreensão de suas características mais importantes” (MME, p.34). Contudo, como é reconhecido posteriormente, não se trata de indiferença geral (MME, p.39).

Diante disso, cabe apontar o que é que Horkheimer nomeia de ‘metafísica’ e, mais diretamente, de metafísica idealista ou filosofia idealista – aquela que ele afirmou em 1968 ter como intenção rejeitar. Em ‘A função social da filosofia’, de 1940, há uma passagem que dá a ver o modo como Horkheimer se relaciona com a tradição idealista⁷²:

Desde Platão, a filosofia jamais abandonou o idealismo verdadeiro, a saber, que é possível instaurar a razão entre os homens e as nações. Somente se desfez do *falso* idealismo, segundo o qual é suficiente manter a imagem da perfeição, sem consideração a como alcança-la (Horkheimer, 2003, p.287, ênfase do autor).

O que é denominado como ‘falso’ é tanto aquilo que se afasta da prática, das lutas históricas, quanto aquilo que, sendo temporal, é alçado à condição de verdade de forma a-histórica. Na interpretação de Horkheimer, há um enfrentamento filosófico do materialismo com a metafísica que aparece àquele momento, ainda nos anos 30, como oposição entre materialismo e idealismo. O que permite o vínculo entre metafísica e idealismo, nos termos do autor, é a ideia de “postulação absoluta” [*absoluten Forderung*], fundamentada “pela fé numa consciência absoluta” (MME, p.39). Conforme Horkheimer, tal demanda “sempre exerce a função de revestir metas humanas, históricas e particulares com a aparência de

⁶⁹ Como se indicou, a distância em relação a essa tese metafísica a respeito do materialismo também se faz presente em Adorno.

⁷⁰ Horkheimer se refere explicitamente à controvérsia sobre o materialismo em 1854 (MME, p.35). Sobre esse tema: cf. especialmente, Herbert Schnädelbach (1984, p.103-104) e Frederick Beiser (2017, capítulo 2, intitulado ‘A controvérsia do materialismo’).

⁷¹ Em outro momento, Horkheimer reconhece, ainda que critique, que: “tendências diametralmente opostas entre si reduzem o materialismo cada vez mais à insustentável tese metafísica da realidade exclusiva da matéria” (MME, p.58).

⁷² Como se apontará à frente, tal posição, de 1940, aparece com uma mudança de ênfase em relação aos ensaios da primeira metade da década de 30: o vínculo não mais apenas à tradição materialista e sua tarefa ligada à estrutura social, e, igualmente, não somente à herança do idealismo alemão, mas o vínculo direto à tradição filosófica e a ideia de Razão.

eternidade, de relacioná-las a algo não-sujeito às mudanças históricas e, por isso, absoluto [Unbedingtes]” (MME, p.40). O caráter idealista se mostraria nas posições teóricas que atribuem um papel motivador nesta “exigência absoluta feita a cada indivíduo” (MME, p.40).

Seguindo os termos de Horkheimer, a tese da exigência absoluta [*absoluten Forderung*] “sempre pressupõe o direito a conhecer o todo, a totalidade, o infinito” (MME, p.44). Ao mesmo tempo, o conhecimento do infinito teria que ser também infinito. E aqui se atribui o liame entre a metafísica e o idealismo alemão. Horkheimer se refere a ele como o “segredo da metafísica em geral”:

Um conhecimento que se julga incompleto não é conhecimento do absoluto. Por isso, a metafísica tende a considerar o mundo todo como um produto da razão. Pois a razão julga perfeita somente a si própria. O motivo imanente que domina o idealismo alemão e já vem enunciado no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, que ‘no conhecimento nada pode ser atribuído *a priori* aos objetos, a não ser aquilo que o sujeito pensante tira de si mesmo’, ou, em outras palavras, que a razão só pode ter conhecimento absoluto de si mesma, é o segredo da metafísica em geral (MME, p.44).

Para Horkheimer, ainda que se diga que algumas vertentes metafísicas de sua época questionem a consistência do ‘conhecimento absoluto do ser’, o ponto que demarcaria o vínculo se mostra na medida em que, apesar dessa hesitação, “ainda assim ela [a metafísica mais moderna/DS] retém a consciência absoluta como reflexo móvel do âmago da existência” (MME, p.44).

É possível já vislumbrar o motivo do ‘núcleo temporal da verdade’ nessa caracterização de amplo alcance: “a metafísica eleva ao ‘concreto’ o mais universal, talvez os elementos que são próprios de todos os homens em todos os tempos, em todos os lugares, em todos os estratos sociais, ou mesmo, provavelmente, em toda a existência” (MME, p.48)⁷³. Em ‘Hegel e o problema da metafísica’⁷⁴, do mesmo período, de 1932, pode-se ler: “Pouco importa se a unidade de que trata a metafísica é concebida como devir ou como ser: apesar de

⁷³ Apesar dessa caracterização, que abre mão de estabelecer as nuances, há o reconhecimento, de forma consequente, da maior radicalidade do idealismo em relação ao materialismo: “Enquanto o idealismo, em virtude do significado independente que representa para ele o espiritual, se preocupa em ‘questionar cada vez mais as próprias hipóteses’, no materialismo o exame das próprias hipóteses é motivado por dificuldades reais, nas quais entra a teoria que depende delas. Nestas questões, ele é muito menos ‘radical’ que a filosofia idealista” (MME, p.48). A radicalidade da metafísica idealista também é apontada, ainda que em outro contexto, em ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’: “O pensamento materialista tampouco é capaz de estabelecer uma tese válida de uma vez por todas para o problema do sacrifício, ele não é radical como a metafísica” (Horkheimer, 2006, p.132).

⁷⁴ Conforme Alfred Schmidt (1982, p.9), esse texto “foi originariamente uma contribuição a ‘Homenagem a Carl Grünberg em seus 70 anos’.

toda a diferença de refinamento e aprofundamento, essas opiniões dependem da mesma suposição dogmática” (Horkheimer, 1982, p.130).

Apesar da demarcação do adversário teórico, especialmente nesta imagem de uma metafísica idealista, a importância da história, contra a fundamentação invariante, mostra-se na recusa a fundamentar sistematicamente as diferenças. A distinção “aparece somente em conexão com o papel destas correntes na atualidade” (MME, p.49). Se a marca da diferença é atribuída à função exercida pela vertente de pensamento naquele período determinado entende-se a seguinte passagem – que dá a ver aquilo que Horkheimer renega:

“O traço idealista de uma obra se manifesta frequentemente em bagatelas aparentes: por exemplo, no *pathos* associado à ideia de conhecimento autônomo, na importância com que são tratados os filósofos da Antiguidade e seus problemas, no descaso para com a miséria real da atualidade e suas causas” (MME, p.49)⁷⁵.

1.3.1. Teoria Materialista da Sociedade

A crítica ao ‘descaso para com a miséria real da atualidade e suas causas’ permite a entrada no modo como Horkheimer apresenta sua posição. Quanto mais a compreensão do momento presente se orienta pelos denominados ‘elementos primários do existir humano [*menschlichen Seins*]’ mais recai na interpretação idealista. De forma inversa, Horkheimer afirma que “a miséria do presente, porém, está ligada à estrutura social. Por isso, a teoria da sociedade [*Theorie der Gesellschaft*] constitui o conteúdo do materialismo contemporâneo” (MME, p.42). Trata-se do reconhecimento das causas econômicas da miséria material. Em alguma medida, a ênfase no vínculo do sofrimento à estrutura social revela certo distanciamento, nesse momento, do elemento metafísico do pessimismo de Schopenhauer. Ainda que Horkheimer, nesse texto mesmo de 1933, refira-se ao momento pessimista em todo materialismo – ligado ao sofrimento passado –, a miséria atribuída à atual estrutura social põe uma tarefa prática para a teoria.

O vínculo da referida ‘miséria do presente’ com a estrutura social e a possibilidade histórica de alterar as condições que produzem o sofrimento é um critério que também

⁷⁵ Na mesma direção, a marca da ênfase no temporal: “enquanto a teoria idealista interpreta seus diversos sistemas como tentativas de responder sempre à mesma pergunta, ao enigma eternamente igual, e gosta de falar da linguagem dos filósofos durante os milênios, por tratarem sempre do mesmo tema, é próprio da posição materialista que ela seja essencialmente determinada pelas tarefas a cumprir” (MME, p.42). O que Horkheimer entende por ‘tarefa’ será explicitado na sequência desta seção.

diferencia Horkheimer do materialismo antigo, ainda que ele não negue sua conexão a tal tradição: “tendo em vista a evolução das forças produtivas na Antiguidade, os filósofos materialistas também eram obrigados a desenvolver práticas interiores perante o sofrimento; paz de espírito é o recurso numa miséria onde falham os meios externos” (MME, p.42). Essa ideia é retomada em ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’ e explicitamente vinculada ao que Horkheimer denomina ‘tarefa histórica’:

Se o materialismo, em fases anteriores, encorajava com razão os homens a se preocuparem com seu bem-estar individual, atualmente ele tem a visão clara de quanto é duvidosa esta ação. O esforço em prol do destino pessoal transformou-se amplamente em participação nas lutas sociais. (...). Quem trabalha em tarefas sociais, no sentido da teoria materialista, não deseja, com base em reflexões abstratas, alcançar seu próprio bem-estar por meio de mudança social (2006, p.120).

Contra aquela definição metafísica de materialismo, Horkheimer entende que a sua posição defende um conteúdo. Como dito acima, são constitutivos para esse materialismo a referida reivindicação de conteúdo – como teoria da sociedade – e a conseqüente noção de ‘tarefa’, conforme aparece na passagem citada acima.

Na conferência proferida por ocasião da posse como diretor do Instituto, intitulada ‘A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais’, em 1931, Horkheimer afirma que, em um trabalho colaborativo, trata-se de desenvolver “uma teoria da sociedade [*Gesellschaftslehre*] em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica” (Horkheimer, 1999, p.128). Nessa conferência, que já traz em seu título a expressão ‘Filosofia Social’ [*Sozialphilosophie*], é dito que esse conceito, tal como o entende Horkheimer, desenvolveu-se na história do idealismo alemão clássico. Apesar dessa atribuição ampla, é a Hegel que é atribuído a transformação do idealismo, “em suas partes essenciais, numa filosofia social” (Horkheimer, 1999, p.122). Por ‘Filosofia Social’, de modo breve, entende-se que

seu objetivo final seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade em geral (Horkheimer, 1999, p.121)⁷⁶.

⁷⁶ A observação de Schnädelbach (1984, p. X) - no prefácio à edição inglesa de seu livro - explicita a situação da ‘teoria social’ no período: “foi mais ou menos imediatamente após Hegel que a sociologia emergiu como uma disciplina independente que desde o início reservou o tema da ‘sociedade’ apenas para si. Cientistas sociais de todas as tendências daquele tempo não valorizavam serem considerados como filósofos; antes, os filósofos se apresentavam como sociólogos, como Georg Simmel, Othmar Spann, Ferdinand Tönnies, Alfred Vierkant e

Não se trata, naturalmente, de sustentar que Kant não formulou teorias que lidem com tais âmbitos supra pessoais. O ponto aqui é que, na interpretação de Horkheimer, as formulações sociais de Kant se fundamentam em uma filosofia da personalidade singular⁷⁷. Assim, segundo tal leitura da posição kantiana,

a unidade fechada do indivíduo racional é a única fonte dos princípios constitutivos de cada esfera cultural: a essência da cultura e suas articulações podem ser entendidas somente a partir da dinâmica da pessoa, a partir dos modos originais da atividade do ‘eu’ espontâneo. (...) do seu ponto de vista, a essência de cada ser racional pode conter todos os fatores que criam a cultura (Horkheimer, 1999, p.122).

Para Horkheimer, se, em Kant, é a partir das ‘profundezas da subjetividade’ e da autorreflexão que se pensa aqueles âmbitos, em Hegel, por sua vez, se realiza o feito de liberar tal reflexão “dos grilhões da introspecção, em cujas bases estava arraigada, e remeteu à história a questão da nossa própria essência, o problema do sujeito autônomo criador de cultura: é no trabalho da história que ele se dá uma forma objetiva” (Horkheimer, 1999, p.122). Dessa forma, repondo o significado da filosofia social aqui entendido, “o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence” (Horkheimer, 1999, p.122). Contudo, essa filosofia social não mais se sustentaria e teria mesmo se dissolvido. O tema do descrédito do sistema hegeliano é, como dito acima, retomado por Horkheimer. Um dos motivos levantados contra Hegel seria justamente o rebaixamento do singular e – especialmente importante para Horkheimer –, do sofrimento do singular.

Posicionando-se contra as alternativas oferecidas de filosofia social de seu tempo – que Horkheimer entende repetindo o esforço de demonstrar que o supra pessoal é mais verdadeiro do que o singular⁷⁸ – a intenção é investigar, em nova constelação de problemas e em colaboração com as ciências particulares, “o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações

muitos outros. Além disso, a maioria dos filósofos se sentia competente para lidar com o social somente de um ponto de vista ético”.

⁷⁷ Ainda quanto a isso, em ‘Materialismo e Moral’ (2006, p.72) é afirmado: “No sentido kantiano, a honra de valer como finalidade absoluta não cabe a nenhuma totalidade específica, mas ao indivíduo: somente ele possui raciocínio”.

⁷⁸ Há uma importante observação em relação a Heidegger. *Ser e Tempo* seria “a única obra da filosofia moderna que se recusa radicalmente a ser uma filosofia social e que descobre o ser autêntico somente no interior da existência humana singular, a preocupação (*Sorge*) ocupa uma posição central. Essa filosofia da existência humana individual é, segundo o seu simples conteúdo, não transfiguradora no sentido hegeliano do termo. O ser humano (*das menschliche Sein*) é somente o ser-para-a-morte, a pura finitude: é uma filosofia melancólica” (Horkheimer, 1999, p.126).

que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito”. De tal forma que se coloca estar à altura do “velho problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito” (Horkheimer, 1999, p.130)⁷⁹. Alfred Schmidt (1982, p.8) nota como, no começo dos anos 30, o que interessava a Horkheimer “era chamar a atenção sobre a necessidade de uma investigação rigorosa dos fatos, contrapondo-se às vagas construções da filosofia social de então”.

Em ‘Hegel e o problema da metafísica’, Horkheimer afirma que uma filosofia orientada metafisicamente exigiria que se determine definitivamente “se a dinâmica do acontecer deve ser atribuída ao indivíduo ou à totalidade” (Horkheimer, 1982, p.129), contudo, uma investigação científica justamente impediria tal conclusão⁸⁰.

Como dito, Horkheimer vê os melhores resultados da Filosofia Social do idealismo alemão em Hegel e, após a dissolução de seu sistema, se atenta aos esforços de seus contemporâneos de recuperar aquele impulso. Ele aponta, contudo, duas objeções vinculadas entre si à posição hegeliana: de forma direta, a postulação da identidade entre racional e real e a ideia de transfiguração daí resultante.

No ensaio de 1932, ‘Hegel e o problema da metafísica’, Horkheimer sustenta que o sistema de Hegel pressupõe em todo momento o princípio de identidade de sujeito e objeto, e entre ser e pensar, como o requisito indispensável da ideia mesma de verdade (1982, p.122-123). Aquilo que foi denominado por Horkheimer ‘segredo da metafísica’, acima citado, é desdobrado de forma consequente, no sentido de que “o sujeito somente pode conhecer a si mesmo com total adequação” (1982, p.122). Estaria implícito nessa posição que

o sujeito autocognoscente tem que ser pensado, ao modo de ver idealista, como idêntico ao absoluto; tem que ser infinito. (...) o idealismo alemão busca fundamentar o saber particular no conhecimento da totalidade. As pretensões de validade incondicionada do saber parcialmente somente podem salvar-se na medida

⁷⁹ A importância das ciências particulares para Horkheimer também se nota em relação ao modo como ele aborda o positivismo nesse contexto. Para ele, A “filosofia social hoje” tem uma relação tensa com o positivismo, pois, esse, “veria apenas o singular e, portanto, na esfera da sociedade, somente o indivíduo e as relações entre os indivíduos: tudo se reduziria a facticidades” (1999, p.126). A resposta ao positivismo apresentada por aquela filosofia social criticada por Horkheimer é que os pressupostos metafísicos subjacentes na defesa da mera facticidade seriam suficientes para a rejeição direta do positivismo. A posição defendida por Horkheimer, contra as duas tendências, é não aderir à tese da mera facticidade e, tampouco, retornar a uma filosofia social que ou se defende como visão de mundo, ou abdica da ciência especializada. De fato, trata-se de mobilizar que o próprio trabalho de pesquisa concreto sobre o objeto funcione como corretivo de uma investigação que não deve perder de vista o universal (cf. 1999, p.128).

⁸⁰ No texto de 1931 (1999, p.131) é dito que “tais convicções dogmáticas põem de lado as dificuldades científicas particulares do problema pelo fato de – consciente ou inconscientemente – pressuporem uma correspondência constante entre os processos ideais e materiais e costumarem negligenciar ou ignorar completamente o complicado papel de mediação dos elementos psíquicos”.

em que dito conhecimento da totalidade pode considerar-se como realizado (Horkheimer, 1982, p.122-123).

Não é o caso de expor as nuances da interpretação de Hegel por Horkheimer, mas apenas indicar o modo como sua própria posição se afasta daquilo que aquele teria elaborado. Assim, naquilo que interessa diretamente ao trabalho, para Horkheimer, “a doutrina da identidade absoluta entre sujeito e objeto está fixada desde o início e constitui o ponto de referência em toda a parte” (1982, p.124). Isso significa que a identidade absoluta se antecipa desde o começo e, a partir disso, “Hegel fundamenta a racionalidade do real [*Wirklichkeit*] mediante o conceito de conhecimento inerente ao sistema de identidade” (1982, p.123).

O que se mostra em tal passagem é o modo como Horkheimer se posiciona em relação à famosa frase do prefácio das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (Hegel, 2022, p.138)⁸¹. Tal posição, assim como o princípio da identidade entre ser e pensar, é interpretada como realizada, isto é, como atuante a todo momento:

ao modo de ver de Hegel, a metafísica é absolutamente inseparável do dogma supracitado [unidade entre ser e pensar/DS]. Segundo ele, suprimida a identidade, ficaria invalidada sua afirmação de que existe ordem verdadeira no mundo – ordem que compete à filosofia mostrar – e de sua obra não permaneceria, em essência, mais que o aspecto empírico (...) (1982, p.126).

Para Horkheimer, a identidade sujeito e objeto e as identidades que operam sob ela são hipostasiadas por Hegel, diferentemente do que ainda poderia ser a compreensão de tais identidades como ‘tarefas’, como teria sido o caso na ‘filosofia do criticismo’ (1982, p.129). Essa interpretação leva Horkheimer a afirmar, em ‘Sobre a função social da Filosofia’, que Hegel compreendeu o Estado Prussiano como “realidade efetiva [*Wirklichkeit*] da ideia ética sobre a terra” (Horkheimer, 2003, p.288)⁸².

Conforme o texto de Ricardo Musse citado no início dessa seção (1994, p.31-32), o pressuposto que norteou a incorporação da filosofia de Hegel pelo marxismo desde Engels, e também assumido por Lukács, seria “a crença na possibilidade e factibilidade de uma separação que, por um lado, conserve o método, a dialética, e, por outro, se desembarace das

⁸¹ Cf. Marcos Lutz Müller sobre a passagem (2022, p.19 e p.138, n.28). A respeito da repercussão da referida passagem no contexto pós-hegeliano do século XIX: Karl Löwith (2014, especialmente pp.169-179).

⁸² Cf. Müller (2022, p.18, n.19) comenta a origem dessa interpretação da posição de Hegel. Schnädelbach (1984, p.8-9) observa como interpretações nessa linha, no período após a morte de Hegel, contribuíram para o descrédito do seu sistema, motivado não apenas sobre questões científicas, mas também políticas.

amarras do sistema”. Esse vínculo específico pode ser lido em Horkheimer – sem a menção a Lukács, mas com o acréscimo de Feuerbach:

Enquanto que Feuerbach, Marx e Engels separam a dialética de sua estrutura idealista, o materialismo tomou consciência da tensão continuamente alterada e ainda assim inevitável de seu próprio pensamento com relação à realidade [*Realität*] e, com isso, o seu próprio conceito de conhecimento (MME, p.47).

Essa ‘tensão continuamente alterada’ e inevitável é a marca do materialismo de Horkheimer nesse período. No mesmo ‘Materialismo e Metafísica’, essa tensão “irremovível entre conceito e objeto” é reivindicada também como “uma autodefesa crítica perante a fé na infinitude do espírito” (MME, p.44)⁸³.

Se formos a ‘Sobre o Problema da Verdade’, de 1935, veremos que essa caracterização do materialismo – mais uma vez em oposição a certa compreensão do idealismo hegeliano – recebe uma formulação que, mais do que a tensão, enfatiza a impossibilidade daquela identidade entre conceito e ser. Retomando a interpretação que faz de Hegel, Horkheimer afirma que o axioma do idealismo seria que ‘conceito e existir [*Sein*] são, na realidade, a mesma coisa e que, por isso, toda realização pode acontecer no puro meio do intelecto [*Geist*]’ (SPV, p.150)⁸⁴. Em sua oposição, portanto,

O materialismo, ao contrário, afirma que a realidade objetiva [*objektive Realität*] não é idêntica ao pensamento do homem e nunca pode dissolver-se nele. Por mais que o pensamento tente, em seu próprio elemento, imitar a vida do objeto e assim amoldar-se a ele, tampouco é o pensamento ao mesmo tempo o objeto em questão, a não ser na auto-observação e reflexão – e nem mesmo aí. Por isso, o conceito de uma falta [*Mangel*] não significa já a superação; conceitos e teorias constituem um momento de sua eliminação, um pressuposto da atuação correta, que no seu decurso é continuamente redefinida, assimilada e melhorada (SPV, p.150)⁸⁵.

Ao comentar a passagem acima, Marcos Nobre enfatiza como dela deriva o problema da relação teoria e prática. Resulta desse contexto que Horkheimer “vá insistir em caracterizar a teoria como delineadora de *tendências* que funcionam como suportes para a ação e que permitem revisão e reorientações periódicas conforme o momento histórico” (Nobre, 1998,

⁸³ De forma consequente na recusa de toda fundamentação a-histórica, mesmo essa tensão “não permanece a mesma todas as partes” (MME, p.44).

⁸⁴ SPV se refere a ‘Sobre o Problema da Verdade’, conforme a tradução em português em (Horkheimer, 2006), indicada na bibliografia.

⁸⁵ Parte do que se segue se apoia no comentário de Marcos Nobre (1998, especialmente p.151-156). Contudo, Nobre está imediatamente interessado no modo como Adorno tanto continua quanto rompe com essa constelação de problemas. Ao passo que, ainda que a tese busque a comparação de Adorno e Horkheimer, aqui o que se enfatiza é a crítica e retomada, por Horkheimer, do idealismo no cerne de seu materialismo. A discussão da identidade e da figura da verdade em Adorno é abordada em outro momento do trabalho.

p.152, ênfase do autor). Ainda apoiado no modo como Nobre apresenta a questão, os termos desse materialismo põem a distância irremovível entre pensamento e realidade objetiva de um modo que

nem mesmo determinar *conceitualmente* a distância entre os dois termos como ‘carência’ [*Mangel*] pode resolver o problema, já que a carência só pode ser suprimida pela ‘ação correta’, de modo que a teoria é apenas um momento dessa supressão prática da carência que o conceito expressa. Mas, seja como for, essa ‘carência’, indica, para Horkheimer, o *sentido* da ação, indica a *tendência* que funciona como suporte para a ação (Nobre, 1998, p.155, ênfases do autor).

Se a continuação do argumento de Nobre segue para ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, de 1937, para apontar os impasses da posição de Horkheimer, que legaria a figura da verdade “aos grupos dignos de admiração” (TTTC, p.159)⁸⁶, o interesse deste trabalho no mesmo passo relacionado ao problema da identidade é apontar como a tensão insuperável do materialismo assume uma herança idealista⁸⁷.

1.3.2. Materialismo e herança idealista

No texto seminal de 37, Horkheimer afirma que “para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua *figura atual*, passa a ser contradição consciente” (TTTC, p.138. ênfase inserida). Por um lado, o todo, como produto do trabalho humano, é vontade e razão, por outro, este mundo não é o dos homens, “mas sim o mundo do capital” (TTTC, p.139). O comportamento aqui apresentado – nomeado finalmente nesse texto –, é orientado para a emancipação e tem por meta a transformação do todo.

O sujeito desse pensamento crítico não pode ser um indivíduo isolado – ou seja, “não é, pois, um ponto, como o eu da filosofia burguesa”⁸⁸ –, e tampouco uma generalidade abstrata de indivíduos. O que é formulado nesse contexto é que “ele [o pensamento crítico/DS] considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe

⁸⁶ Na formulação menos enfática em outro momento do mesmo texto: “Antes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias. A história ensina que tais grupos inquebrantáveis, apesar de serem pouco notados e até mesmo proscritos por outros setores da oposição, podem, devido a sua visão mais profunda, chegar a postos de comando nos momentos decisivos” (TTTC, p.161).

⁸⁷ Não se trata de negar o argumento de Nobre, mas enfatizar outro aspecto do problema.

⁸⁸ A interpretação do ‘centro espontâneo’ do idealismo como um ‘ponto’ também é indicada por Adorno (K, p.250-251). Cf. (capítulo II da tese).

determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento em vinculação com o todo social e a natureza” (TTTC, p.140). A exposição desse sujeito se dá na “construção do presente histórico” (TTTC, p.140).

Contudo, se a passagem de ‘Sobre o Problema da Verdade’ sustentava, atualizando o defendido em ‘Materialismo e Metafísica’, que a tensão entre conceito e realidade é intransponível, agora, em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ é afirmado que “no pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente” (TTTC, p.141). A continuação da passagem mostra tanto o problema como historicamente condicionado quanto posto como ‘tarefa’ – em seu vínculo àquilo elogiado na filosofia crítica e que marca a distância em relação a Hegel e à teoria tradicional:

o método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética (TTTC, p.141).

Quanto à distância em relação a Hegel, em ‘Materialismo e Metafísica’, Horkheimer já afirmara que ele desenvolveu o método dialético, “mas ao mesmo tempo, acreditou tê-lo levado a termo dentro do seu próprio sistema. Por isso, ele só o aplica realmente às teorias passadas, e não ao conhecimento do presente. Ao propor seu sistema como absoluto Hegel prova ser idealista” (MME, p.47). No ensaio ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’ o ponto é reafirmado: “a lógica contém o sistema *in nuce*. Em Hegel, a própria teoria pronta não mais se correlaciona com a história, existe um pensamento abrangente, cujo produto não é mais abstrato e mutável: a dialética está concluída” (2006, p.115). E, novamente, em 37, em Hegel, “a razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional” (TTTC, p.136).

Quanto à tarefa reivindicada por Horkheimer, trata-se da superação daquele indicado caráter cindido do todo em sua figura atual. Aquela interesse na transformação do todo se dá em virtude mesmo da injustiça dominante, e “deve ser enformado e dirigido pela própria teoria, ao mesmo tempo que exerce uma ação sobre ela” (TTTC, p.161).

O final de ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ se assemelha a uma importante passagem de ‘Materialismo e Moral’, de 1933, ainda que não se trate de igualar as passagens. Conforme esse último: “Não existem preceitos morais obrigatórios. O materialismo não encontra uma instância que transcende o homem e que distingue entre solicitude e cobiça, bondade e crueldade, avidez e dedicação” (2006, p.75-76). No texto seminal de 37, é dito que

a teoria crítica não tem, apesar de toda a sua profunda compreensão dos passados isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe (TTTC, p.162)⁸⁹.

Nessa formulação, Horkheimer reivindica o vínculo explícito ao idealismo, ainda que lido pelo seu materialismo: “essa formulação negativa, expressa abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista da razão” (TTTC, p. 162).

Em ‘Sobre a função social da filosofia’, Horkheimer aborda novamente o problema da identidade e nota que, como há uma tendência inerente à tradição filosófica de crítica ao que é estabelecido, ela se vê perpassada pela tensão em relação à realidade. Retomando a tradição – que aqui é referenciada retroagindo ao menos até o processo contra Sócrates –, ele afirma:

hoje, a filosofia já não discute acerca dos deuses, mas a situação do mundo não é menos crítica. A aceitaríamos se estivéssemos dispostos a afirmar que razão e realidade [*Wirklichkeit*] estão reconciliadas, e assegurada a autonomia do homem na sociedade atual. A filosofia se vê impossibilitada para isso; não perdeu nada de sua relevância originária (Horkheimer, 2003, p.279).

Diante dessa compreensão, entende-se aquela referência a um ‘idealismo verdadeiro’ do início da seção – aquele que reivindica que ‘é possível instaurar a razão entre os homens e as nações’ (2003, p.287) – e a associação a uma tarefa legada pela tradição, ao menos ao modo como Horkheimer a compreende sob esse aspecto:

Além da importância, explícita ou implícita, consciente ou inconsciente, que a investigação de problemas sociais reveste na filosofia, insistimos uma vez mais que a sua função social não consiste primariamente nisso, mas sim no desenvolvimento do pensamento crítico e dialético. A filosofia é o intento metódico e perseverante de introduzir a razão no mundo (2003, p.285).

⁸⁹ Como observado pelo tradutor do texto para português, a expressão ‘suprimir a dominação de classe’ é substituída, na reedição do texto em 1968, por ‘suprimir a injustiça social’ (TTTC, p.162, n.64). Não é o caso aqui de tirar as consequências dessa alteração, mas cabe notar que parece ser possível dizer que ela expressa uma mudança na posição de Horkheimer que a tese busca seguir, da maior ênfase da dominação de classe para o anseio de supressão do sofrimento em geral, como resultado mesmo de um deslocamento da ‘solidariedade de classe’ para a ênfase na solidariedade com o sofrimento e a finitude, em geral.

O interesse dessa teoria da sociedade, que se coloca como herdeira do idealismo alemão e, também, da própria filosofia⁹⁰, é o interesse na organização racional da atividade humana. Em ‘Materialismo e Moral’, de 1933, Horkheimer afirma que “o domínio do processo total da sociedade pelo homem só pode ser realizado se esta vencer sua forma anárquica e constituir-se como sujeito real, ou seja, por meio da ação histórica” (2006, p.64). Como dito em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, retomando também ‘Sobre o Problema da Verdade’, o mero desejo de um mundo, “no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos, não representa por si só a efetivação desse mundo” (TTTC, p.161).

Nessa postulação da humanidade autoconsciente Musse (1994, p.35) observa “o propósito de ordenar as ações humanas sob a unidade da razão” que “culmina na exposição da emancipação como um interesse humano universal”. Ainda conforme tal interpretação, Horkheimer segue a tese kantiana de um interesse da razão⁹¹ e, conclui o comentador,

a herança avocada pela teoria não é mais, como em Engels ou Lukács, o método de Hegel. (...). Privilegiando o lado crítico da teoria, em detrimento do aspecto afirmativo, a teoria de Horkheimer se situa como um prolongamento da filosofia transcendental; assim, complementa a recusa da reconciliação hegeliana – conservando, pelo menos parte, o legado do idealismo – pela assunção da herança de Kant (Musse, 1994, p.35).

Stefan Breuer sustenta que essa herança idealista de Horkheimer não se restringiria apenas à formulação das questões, mas, igualmente, na posição de suas respostas (1993, p.260). Criticamente, Breuer afirma que se torna problemático a própria “tentativa de superar a irracionalidade e injustiça das relações de produção e apropriação existentes através da radicalização de uma razão que já existe ‘em si mesma’” (1993, p.263). Para o comentador, isso explicaria a defesa, em Horkheimer, da concepção de sujeito real, produzido no processo histórico. Em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ pode-se ler “enquanto este [indivíduo/DS] se experimenta como passivo e dependente, a sociedade, que na verdade é composta de indivíduos, é, entretanto, um sujeito ativo, ainda que inconsciente e, nessa medida, inautêntico” (TTTC, p.133). Nessa direção, Breuer afirma que a teoria crítica de Horkheimer

⁹⁰ Em ‘Filosofia e Teoria Crítica’ (1975, p.164), “é nesse sentido que a teoria crítica preserva a herança não só do idealismo alemão, mas da própria filosofia”.

⁹¹ Sobre o tema do ‘interesse da razão’ em Kant, relacionado ao problema teoria-prática: cf. (Neves Silva, 2019, p.5-10).

é muito mais do que herdeira do idealismo alemão, mas efetivamente uma ‘teoria idealista’, uma vez que replicaria motivos fundamentais da ideia de eticidade em Hegel (1993, p.261)⁹².

Desdobrando essa interpretação do idealismo de Horkheimer, Breuer ainda sustenta que mesmo a crítica à Teoria Tradicional, feita especialmente no texto de 1937, não seria tão radical quanto normalmente se assume. Horkheimer não apenas reconheceria uma ‘função social positiva’ às teorias vinculadas às ciências naturais e às teorias das ciências, em geral, quanto deixaria intacta a estrutura lógica de tal teoria em seu vínculo à estrutura mesma da sociedade capitalista. Nos termos do comentador, a crítica de Horkheimer “se refere exclusivamente à absolutização da teoria tradicional, à sua invasão do campo das ideias reguladoras relativas à organização racional do todo, onde a teoria crítica detém o monopólio” (1993, p.263).

Em momentos de alguns textos anteriores de 1937, pode-se vislumbrar como a tarefa prática ou histórica era compreendida por Horkheimer, de forma a indicar o sentido da sua oposição à teoria tradicional. Em ‘Sobre o Problema da Verdade’, de 1935, após afirmar que faz parte da teoria a confiança no futuro, “não só como um apêndice externo, mas como força formadora de conceito”⁹³, Horkheimer complementa à frente no mesmo momento do texto:

A verdade é um elemento da práxis correta; no entanto, quem a identifica diretamente com o sucesso passa por cima da história e se transforma no apologista da realidade reinante; desconhecendo a inviolável diferença entre conceito e realidade, ele retoma ao idealismo, ao espiritismo e ao misticismo (SPV, p.159).

Nas linhas finais de ‘Materialismo e Moral’, de 1933, Horkheimer expõe como se relaciona a formação da teoria e a prática (*Práxis*), ao mesmo tempo em que pensa esse nexo como possível para os interesses humanos. Assim, ele afirma que “a teoria é uma concatenação de conhecimentos que resultam de uma determinada prática, de determinadas metas”, e, na sequência, “a prática já organiza o material de que cada um toma conhecimento, e a exigência de registrar fatos isentos de teoria é errada, se isto significa que nas realidades objetivas já não agem elementos subjetivos”. E no encerramento do ensaio

⁹² Breuer (1993, p.261) cita como indicativo do que Horkheimer compartilha com Hegel: “a ‘propagação da razão’, sua ‘aplicação à inteireza das relações sociais’, a ‘atualidade do ideal’ e ‘a unificação dos interesses particulares e universais’”.

⁹³ Essa passagem vincula-se também ao modo como Horkheimer pensa a relação não imediata entre verdade e a confirmação prática da teoria: “o conhecimento dos combatentes vencidos, na medida em que reflete a estrutura da época atual e a possibilidade potencial de uma época melhor, não malograria pelo fato de que a humanidade se arruína com bombas e gases venenosos. Não é tão simples conceber o conceito de comprovação como critério da verdade” (SPV, p.159).

a estrutura global correspondente ao conhecimento da qual cada descrição ganha seu sentido e à qual, por outro lado, ela deve servir, a própria teoria pertence aos esforços dos homens que os fazem. Estes podem resultar ou de caprichos particulares, ou dos interesses de poderes retrógrados ou ainda das necessidades da humanidade em evolução [*werdenden*] (MMO, p.88).

E, em ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’, de 1934, mostra-se como Horkheimer elabora a possibilidade de crítica, na qual a ênfase, de fato, não se dá tanto em torno da estrutura lógica das teorias, mas nas condições que sustentam e reproduzem as teorias rivais – e menos àquele elemento social que se torna o próprio cerne do conteúdo lógico. Nesse sentido, nesse texto de 1934, Horkheimer observa que

o pensamento que revela a irracionalidade só permanece vitorioso se as forças que sustentam uma ideologia perdem em eficácia também por outras razões. A teoria é apenas *um* elemento no processo histórico, sua importância só pode ser definida, em cada caso, em conexão com uma situação histórica circunscrita (2006, p.108, ênfase do autor).

Parece ser o caso, contudo, que o argumento se encaminha no sentido de enfatizar que a crítica à estrutura lógica da teoria não se separa das condições que produzem e reproduzem a teoria enfrentada.

Esse parece ser a direção da sua crítica ao empirismo lógico, mesmo em comparação com o empirismo moderno (Horkheimer cita Locke e Hume), no qual a sociedade ainda estaria organizada em nome do indivíduo, de tal forma que a atividade científica ainda buscava se justificar perante a existência individual e a vida prática, mesmo que “na análise final todo conhecimento sobre objetos deriva de fatos da experiência dos sentidos” (Horkheimer, 2002, p.141). O ponto é que tanto Locke quanto Hume mantiveram “pelo menos esse elemento dinâmico – a relação ao sujeito que conhece” (Horkheimer, 2002, p.142). Esse vínculo teria sido descartado no empirismo lógico, e uma vez que o “conhecimento se relaciona somente ao que é e à sua recorrência”, nota-se como algo da estrutura lógica da teoria se vincula à sua dimensão social. Altera-se aqui, na transição do empirismo moderno para o empirismo lógico, o próprio critério da experiência. Não se trata mais de tomar como critério as impressões sensíveis, mas os juízos formulados sobre essas impressões. Assim, “a ciência e, conseqüentemente, a filosofia científica, lidam com o mundo dado somente na forma de sentenças a respeito dele. O cientista está preocupado com o mundo somente na medida em que ele é enquadrado na linguagem” (Horkheimer, 2002, p.141).

Nos termos de Horkheimer, ao lidar com a possibilidade de futuro, a posição do empirismo lógico quanto à atividade da ciência seria a defesa da ‘indução’ ao sustentar que “quanto mais frequentemente algo ocorreu no passado, mais certamente ele irá ocorrer no futuro” (2002, p.144). Na sequência, conclui-se que “novas formas de ser, especialmente aquelas que surgem da atividade histórica do homem subjazem além da teoria empirista. (...) em resumo, todas as tendências históricas que alcançam além do que é presente e recorrente não pertencem ao domínio da ciência” (2002, p.144). Dessa forma, talvez seja possível apontar quanto a crítica de Breuer que se há a reivindicação da ‘função social positiva’ da teoria tradicional isso não se separa totalmente, como indicado de forma breve, da crítica à estrutura lógica das teorias rivais.

De todo modo, para retomar o ponto da relação com o idealismo, pode-se ler na carta escrita ao amigo Friedrich Pollock em 20 de setembro de 1937 que Horkheimer afirma algo que toca o centro do problema aqui esboçado:

A descoberta mais desagradável a que o materialismo conduz é o fato de que a razão só existe na medida em que tem um sujeito natural por trás dela (...). A reação dela sobre o sujeito nunca é tão forte e duradoura que ele perca o caráter natural. Portanto, nunca chega àquela famosa identidade da qual vive o idealismo. Contudo, devemos tentar produzi-la na medida do possível (Horkheimer *apud* Breuer, 1993, p.278)⁹⁴.

Reaparece aqui aquela expectativa, já citada acima, contida em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’: “no pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente” (TTTC, p.141). A partir dessa observação da carta Breuer afirma que se mostra claramente que a preocupação de Horkheimer era “uma radicalização do idealismo, ao invés de uma crítica dele” (1993, p.278).

Talvez seja possível apreender o sentido desse idealismo, que se pretende radicalizar, recorrendo à caracterização feita por Walter Jaeschke. Em um texto que visa apresentar o conceito de ‘filosofia alemã clássica’ como uma ‘unidade de pensamento’⁹⁵, Jaeschke afirma que tal filosofia deve ser pensada como uma filosofia da razão:

Sem dúvida, esta predicação é em todo caso justificada, se vamos além de um conceito de razão estrito, se não a limitarmos a seu uso material, como posição de

⁹⁴ Breuer cita a partir do livro de Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Studien zur frühen Kritisch Theorie (1978, p.69).

⁹⁵ Jaeschke faz uma ressalva importante para a compreensão do sentido da expressão ‘unidade de pensamento’: “caso se trate na filosofia alemã clássica de uma unidade de pensamento, então essa não se encontra na concordância de princípio entre os filosofantes, mas na complexa ligação entre o acordo e desacordo” (2004, p.297, ênfase do autor).

um número limitado de conceitos do entendimento e da razão, ou mesmo a seu uso formal na formação de silogismos, e tampouco à conexão de ambos, mas se a entendermos, não obstante todas as possíveis diferenciações internas do conceito de razão, como título para as realizações cognitivas e os atos volitivos do sujeito em conjunto, sejam entendidos como espontâneos ou isolados, sejam entendidos no sentido de um conceito de razão correspondista (Jaeschke, 2004, p.303-304).

Da mesma forma, a reivindicação de uma tarefa que visa a identidade futura também parece aproximar Horkheimer daquilo que constituiu, ao menos em parte, os jovens-hegelianos. Recorrendo à caracterização que Schnädelbach faz da relação dos jovens-hegelianos com Hegel, essa aproximação se torna compreensível:

A característica comum de todos os jovens-hegelianos é que eles consideram que a filosofia foi concluída pelo sistema de Hegel; neste aspecto, eles permanecem hegelianos – um avanço filosófico além de Hegel é inconcebível. O que permaneceu para ser feito era efetivar o que na filosofia de Hegel foi somente pensado e, de acordo com eles, deve ser efetivado, uma vez que o Absoluto que é meramente pensamento é a verdade na forma da inverdade: É apenas a transferência prática para a realidade que dá ao verdadeiro uma forma verdadeira. Os jovens-hegelianos permanecem hegelianos, também, na medida em que concebem o verdadeiro como o todo e a verdade como uma conformidade de conceito e realidade como um todo (1984, p.101).

Nesse sentido, Horkheimer de fato parece poder ser associado a tal movimento. No ensaio de 1937, por exemplo, afirma-se que “o sentido correto de juízos isolados sobre coisas humanas só é obtido na sua relação com o todo” (TTTC, p.162). De todo modo, o próprio Horkheimer explicita, em alguma medida, sua herança idealista.

Assim, mesmo que se coloque contra aquela identidade pressuposta desde o início do sistema hegeliano (ao menos, conforme ele a interpreta), a filosofia de Horkheimer assume também uma ideia de razão. Não realizada no mundo, ainda. Essa realização aparece como a tarefa, herdada também a partir do modo como ele interpreta o criticismo. No cerne do seu materialismo desse período – com a afirmação de uma tensão irremovível entre conceito e realidade –, emerge a ênfase na tarefa da identidade futura.

Se voltarmos a ‘Materialismo e Metafísica’, é dito em relação às diferenças entre idealismo e materialismo: “não é porque o idealismo fixa erroneamente o espírito como absoluto, mas porque ele, desta forma, qualifica como secundárias as condições existenciais dos homens, que se acentuam estas diferenças intelectuais” (MME, p.49).

O tão reconhecido vínculo de Horkheimer ao pessimismo – apontado por ele no mesmo prefácio que serviu de entrada à questão⁹⁶ – modula a tensão com o idealismo e, a seu modo, como teoria da sociedade, repõe a ênfase na estrutura social, no sofrimento advindo dela e, nessa medida, liga-se também à crítica do idealismo como posição que realiza a ideia de transfiguração.

No discurso de posse de 1931 Horkheimer afirma que essa ‘transfiguração’ é a “vocação atribuída por Hegel à filosofia” (1999, p.126). Em um comentário de uma passagem do texto de hegeliano, Horkheimer interpreta que

a transfiguração⁹⁷ de que fala Hegel é precisamente obra daquela doutrina segundo a qual a verdadeira essência do homem não existe na mera interioridade e no destino factual dos indivíduos finitos, mas se afirma na vida dos povos e se realiza no Estado. O pensamento que mantém na história universal essa essência substancial, a ideia, faz parecer filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo (1999, p.124)⁹⁸.

O referido declínio do prestígio da filosofia hegeliana teria se dado, conforme a interpretação de Horkheimer do momento histórico, pelo fato de que “o olhar sóbrio, voltado para o singular e próximo, não podia mais descobrir na carência recorrente, na infâmia do cotidiano e no terror da história qualquer astúcia que servisse à razão, sob a superfície das vontades individuais em luta” (1999, p.125). E não é gratuito que Horkheimer aponte também a ‘aurora’ da filosofia de Schopenhauer nesse contexto⁹⁹.

⁹⁶ “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre. À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia; a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e mudar a realidade social não resgataram, apesar do contraste político, minha experiência com a sua filosofia”. Contudo, que a sequência da passagem cite a ‘ideia de culpa’ já mostra um deslocamento da teoria de Horkheimer em direção a um modo de compreender motivos teológicos: “A sociedade melhor, a sociedade justa, é uma meta que se mistura com a ideia de culpa” (Horkheimer, 2006, p.4).

⁹⁷ Uma parte do mesmo trecho das *Preleções sobre a História da Filosofia* citado e comentado por Horkheimer é também analisada por Flamarion C. Ramos: “o tema da ‘conciliação’ não aparece como um ‘otimismo’ superficial de Hegel, mas decorre do problema especulativo da autodiferenciação da substância absoluta. Pensado como sujeito, o absoluto inclui em si a cisão, a diferença e a negatividade, e não é mais pensado como um algo abstrato para além de seu outro. Da mesma forma, o mal. Se ‘só o absoluto é verdadeiro’, então o mal não pode ser algo à parte, independente do absoluto, ele é apenas um momento seu. A conciliação se dá quando se olha o precívvel com o olhar do Conceito e se supera a melancolia que resulta da absolutização do finito. Por isso, a filosofia não é uma consolação diante do mal, mas a apreensão da *realidade efetiva* da conciliação” (2008, p.216, ênfase do autor).

⁹⁸ Ainda, em relação ao próprio trabalho colaborativo apresentado pode-se ler: “cada um desses métodos por si é absolutamente insuficiente; todos juntos podem talvez se tornar fecundos para a formulação geral das questões, ao longo de anos de pacientes e aprofundadas pesquisas, sob a condição de que os colaboradores fixos saibam formar suas ideias no trato contínuo com o material, não segundo os próprios desejos mas, antes, segundo as coisas, saiba evitar decididamente todo tipo de *transfiguração*” (Horkheimer, 1999, p.132, ênfase inserida).

⁹⁹ Beiser observa, ao reconstruir ‘a controvérsia do pessimismo’ no século XIX, que “no início dos anos 1860 ele [Schopenhauer/DS] havia se tornado o filósofo mais famoso da Alemanha” (2017, p.171).

Na medida da crítica da transfiguração hegeliana compreende-se também o motivo pessimista nessa teoria da sociedade:

apesar de todo o otimismo que ele [o materialismo/DS] possa sentir com relação à mudança das condições, apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações idas descobrem pouca compensação. Todavia, enquanto o pessimismo nas correntes idealistas costuma referir-se, hoje, ao presente e ao futuro na Terra, isto é, à impossibilidade da futura felicidade universal e costuma manifestar-se na forma de fatalismo ou corrente de declínio, a tristeza inerente ao materialismo se relaciona com fatos do passado (MME, p.43).

Nesse período, a relação tensa com a identidade da filosofia idealista nutre o programa filosófico de Horkheimer – na reivindicação do materialismo como teoria da sociedade, na tensão inevitável entre conceito e objeto, e na postulação da tarefa na realização da identidade futura. No mesmo sentido, se seu materialismo assume programaticamente, como lembra Habermas, a posição de uma anti-filosofia¹⁰⁰, em uma crítica da metafísica, algumas posições assumidas por Horkheimer permitem vislumbrar mais do que isso. Em outros termos, a herança do idealismo alemão e, ainda, o vínculo à própria tradição filosófica, parece conduzir a crítica materialista da metafísica à defesa e reivindicação da razão, em sentido enfático. Uma razão historicizada, de fato, mas, ainda assim, uma reivindicação em um modo que ela se fez presente na tradição filosófica¹⁰¹.

O momento pessimista de todo materialismo, dito nos anos 30, assume a forma de uma consciência crítica que recusa toda transfiguração, presente no idealismo hegeliano, em virtude de uma identidade já efetivada. Cabe notar – em antecipação ao que será abordado em outro momento – que o afastamento posterior de Horkheimer de certas posições marxianas se fará em virtude de estender esse motivo crítico a Marx, não em razão de uma identidade já efetivada, mas uma que ainda se efetivará. É da reivindicação de uma identidade futura que a filosofia de Horkheimer, posteriormente, busca se afastar à mesma medida em que retoma mais explicitamente a aproximação a Schopenhauer.

¹⁰⁰ Habermas afirma que o conceito de ‘materialismo’ “estava no lugar do *pensamento pós-metafísico*” (Habermas, 2015a, p.144).

¹⁰¹ Em *Eclipse da Razão*, de 1947, a ênfase e evocação da ‘racionalidade objetiva’ se refere a essa mesma grande tradição filosófica – e religiosa –, mas não se trata de uma reivindicação afirmativa. Trata-se, em alguma medida, de uma espécie de alusão, pois os sistemas da razão objetiva se mostram insustentáveis por apresentarem a imagem positiva de uma conciliação efetivada como verdadeira, o que Horkheimer tanto aqui, na década de 30, quanto lá, em 1947, nega.

Capítulo 2: Adorno e Horkheimer – Intenções teológicas

Se no capítulo 1 abordou-se principalmente a categoria de mediação na passagem entre a década de 1930 e 1950, trata-se agora de explicitar tanto a investigação em relação às imagens quanto o vínculo de Adorno com temas mais propriamente teológicos em seu pensamento. Nesse momento, apresenta-se igualmente os traços de uma ‘teologia ‘inversa’ e a convergência, nela, dos motivos teológicos e sociais.

Quanto a Horkheimer, trata-se de explicitar de forma mais detida a crítica à transfiguração, apresentada no capítulo 1. Apresenta-se, ainda, como sua crítica à religião na década de 30 abre a possibilidade de se compreender a reivindicação de elementos teológicos na fase tardia.

2.1 Kierkegaard: Construção do Estético: imagens e intenções teológicas

Na nota que acompanha a terceira edição¹⁰², de 1966, do livro *Kierkegaard: Construção do Estético*, Adorno reconhece que ali já estavam presentes alguns dos temas que o acompanhariam por toda a sua vida. Trata-se do seu primeiro livro publicado. Ele cita especialmente: “o motivo da crítica da dominação da natureza e da razão dominadora da natureza, o da reconciliação com a natureza, da autoconsciência do espírito enquanto a de um momento da natureza” (K, p.369). Também nessa mesma nota há uma menção importante para esse trabalho. Junto aos temas recorrentes, e ao reconhecimento de que muita coisa já não o satisfazia¹⁰³, o que demandaria que certos temas fossem repensados, embora não rejeitados (a maior parte da ‘Nota’, de fato, gira em torno dessa justificação), Adorno afirma que “não anunciaria mais de modo tão afirmativo intenções metafísicas” (K, p.367-368).

A referência a tais intenções chama a atenção, pois no livro são poucas as referências explícitas à metafísica, especialmente se considerarmos o modo como Adorno se encaminha ao lidar com a metafísica anos depois, como, por exemplo, no curso *Metafísica: Conceito e*

¹⁰² Conforme a “Nota final dos editores alemães”, a referida Nota de Adorno de 1966 já se encontrava na segunda edição de 1962, mas foi acrescida de um último parágrafo e “remonta a um ‘Posfácio à edição italiana do livro sobre Kierkegaard’ que Adorno escrevera para a edição publicada pela Editora Longanesi, de Milão (...)” (K, p.371-372).

¹⁰³ Em 1961, no curso ‘Ontologia e Dialética’, ao mencionar a segunda edição que estava em vias de ser publicada, Adorno afirma que a tentativa empreendida no livro, ainda que feita praticamente 30 anos antes, não parecia “tão obtusa”. O que ilustra a relação que Adorno mantinha com o livro. A tentativa adorniana seria “mostrar que essa filosofia extremamente anti-ontológica de fato contém uma ontologia” (Adorno, 2019, p.125).

Problemas, ao vincula-la à relação com conceitos: “metafísica é a forma de filosofia que toma os conceitos como seus objetos” (CM, p.4)¹⁰⁴.

Sabe-se que a Habilitação de Adorno foi recebida de forma elogiosa por Paul Tillich, orientador, e Horkheimer, ambos responsáveis pela avaliação. Embora tenha recebido positivamente, Horkheimer, no entanto, não deixou de se posicionar em relação a algumas diferenças importantes. Assim, consta o seguinte trecho de sua avaliação:

A direção dos interesses filosóficos assim como o método de pensamento e a formulação linguística de sua [de Adorno] habilitação não são relacionadas aos meus próprios objetivos filosóficos. Se Adorno acredita que ele resgatou a esperança e reconciliação no pensamento de Kierkegaard, ao fazê-lo ele expressou uma convicção teológica fundamental, que aponta para uma intenção filosófica que é radicalmente diferente da minha própria e essa intenção é palpável em cada sentença (Horkheimer *apud* Abromeit, 2011, p.352).

Essa posição é endossada por Abromeit e, de fato, até mesmo aprofundada, pois ele argumenta no sentido de que embora Adorno fale em “intenções metafísicas” na ‘Nota’ de 1966 o que se encontraria por todo o livro seriam verdadeiramente intenções teológicas, influenciadas por Benjamin. Conforme afirma Abromeit,

essas posições teológicas emergem no estudo de Adorno sobre Kierkegaard em sua insistência sobre a existência de uma possibilidade ‘absolutamente oculta’ de redenção, que sempre escapou à autoafirmação ativa das formas de subjetividade transcendental que sustentam a ciência moderna ou a filosofia idealista, mas revelam-se indiretamente ao escrutínio paciente do sujeito melancólico (2011, p.351).

Para além da relação afirmativa ou não de Adorno com a teologia nesse período é preciso ter presente o contexto de redação do livro. Como se pode conferir na apresentação à edição brasileira, escrita por Alvaro Valls, entre os anos de 1909 e 1923 há uma série de volumes das obras de Kierkegaard traduzidos para o alemão¹⁰⁵. Vinculado a isso, esse período é marcado por aquilo que algumas historiografias denominam de “renascimento de

¹⁰⁴ É importante ressaltar que o próprio Adorno afirma que essa não é uma definição, mas uma aproximação ao que é possível entender pelo termo ‘metafísica’. Ainda, a continuação da passagem evidencia em que sentido utiliza-se a noção de ‘conceito’: “Quero dizer conceitos em um sentido forte, no qual eles quase sempre têm precedência sobre as coisas existentes (*das Seiende*), e são atribuídos terem uma ordem de ser (*Wesenhaftigkeit*) mais elevada do que elas, ou os fatos subsumidos sob eles, e a partir dos quais os conceitos são derivados” (CM, p.4).

¹⁰⁵ Isso se reflete, naturalmente, na própria relação de Adorno com a filosofia de Kierkegaard. Conforme Müller-Doohm (2009, p.123), a partir da correspondência entre Adorno e Alban Berg e Leo Löwenthal e Kracauer, Adorno se interessou pela obra de Kierkegaard desde sua juventude e a estudou intensivamente nesse período.

Kierkegaard”¹⁰⁶. Como lembra Peter Sajda, “era um fato bem conhecido a Adorno que no momento da publicação de sua monografia Kierkegaard não era mais uma novidade na Alemanha” (2016, p.10). Portanto, o livro não se situa exatamente no auge desse período de recepção, mas lida efetivamente com as suas consequências. Valls chega a mencionar que Adorno “preocupava-se apenas com os efeitos da leitura [de Kierkegaard/DS] no contexto cultural germânico” (2010. p.14). Como aponta Schnädelbach, a maior influência de Kierkegaard na filosofia alemã “começou a ser sentida somente com os filósofos da existência (acima de tudo Karl Jaspers) e os teólogos protestantes dialéticos (Karl Barth, Paul Tillich, Friedrich Gogarten e outros)” (1984, p.2). Assim, é possível dizer que Adorno se posiciona tanto contra uma leitura que se poderia chamar de existencial ou vinculada à filosofia da existência de Kierkegaard e, também, contra certa recepção de alguns teólogos que normalmente são reunidos sob a denominação de teólogos dialéticos¹⁰⁷. Em 1963, no texto “Kierkegaard outra vez”, Adorno faz uma breve menção ao contexto de recepção filosófica de Kierkegaard na Alemanha. Para ele, a influência filosófica do dinamarquês começa alguns anos depois da teológica. Ela se inicia

em meados dos anos 1920, quando Heidegger, tanto como Jaspers, emanciparam o conceito kierkegaardiano de existência daquilo que nele se denominam os estádios da religiosidade A e B, e o redirecionaram para uma ontologia antropológica que, aliás, em Heidegger já então não queria ser compreendida como antropologia (KII, p.344).

Essa conformação está presente também na resenha do livro feita por Benjamin. Para ele (2005, p.703), a teologia dialética de Karl Barth foi “a tentativa mais recente de assumir ou desenvolver como um todo o mundo intelectual de Kierkegaard”. E, ainda, “em seus limites externos, as ondas desse movimento teológico entram em contato com os círculos concêntricos postos em movimento pela filosofia existencialista de Heidegger” (Benjamin, 2005, p.703).

De forma breve e apoiado na resenha publicada por Benjamin, seria possível dizer que Adorno pretende mostrar que, embora Kierkegaard se veja como crítico e ambicione superar o

¹⁰⁶ Por exemplo, em Heiko Schulz (2015, p.209) e Peter E. Gordon (2016, p.13). Além disso, uma breve reconstrução desse ambiente, com vistas a Adorno, pode ser encontrada no já mencionado Gordon (2016) e, também, Sajda (2016). Para uma visão geral do período imediatamente anterior: Gordon (2013) e Schulz (2015).

¹⁰⁷ Schulz apresenta brevemente a relação de alguns nomes proeminentes com Kierkegaard. Ele ressalta, no entanto, que a designação ‘teólogos dialéticos’ é “não inteiramente verdadeira, uma vez que é somente Paul Tillich que pode ser dito seguir uma metodologia baseada em princípios dialéticos em algum sentido estrito do termo”. No entanto, ele sustenta que o termo pode ser oportuno, pois ele “serve como um denominador comum para um grupo de teólogos protestantes alemães no início dos anos 1920, unificados por uma articulação e um projeto ao menos parcialmente colaborativo” (2015, p.216).

idealismo, ele não apenas não teria sido bem sucedido nesse projeto quanto, ainda, estaria com os dois pés dentro dessa tradição filosófica¹⁰⁸.

Para demonstrar essa hipótese, Adorno considera os escritos de Kierkegaard como filosóficos, contrariamente à posição que os tomaria como alguma forma de poesia ou literatura, conforme, segundo ele, seria comum ao se lidar com pensadores identificados pela designação “subjetivistas”. Trata-se de um modo que não quer perder de vista o conteúdo de verdade dos escritos de Kierkegaard¹⁰⁹. Segundo Adorno, ao se denominar algo por ‘poesia’ – quando o que está em questão é o estatuto filosófico – o que normalmente se pretende é justamente dizer que esse algo não pertence às coisas ou, ainda, que esse algo não se legitima no real. Em outros termos, que ele não se mede ao real e, portanto, escaparia a toda possibilidade de crítica filosófica (K, p.21).

Assim, reivindicar o estatuto filosófico de Kierkegaard, mesmo quando esse trata de estética ou dos sentidos da esfera estética, carrega o objetivo de abrir a obra de Kierkegaard à possibilidade da crítica. Em outros termos, se a categoria do estético, e a obra de Kierkegaard como um todo, se assentam em pressuposições filosóficas ela está apta a ser criticada filosoficamente. A partir do contexto de recepção anteriormente mencionado e, conforme nota Marcia Morgan, “devido ao forte vínculo entre a teologia dialética e a filosofia existencial”, e, ainda, “devido a todas as interpretações de Kierkegaard até esse momento serem a partir de perspectivas biográficas, teológicas ou psicanalíticas ou psicológicas, a tentativa de Adorno de uma interpretação puramente filosófica foi um empreendimento muito importante” (2003).

Adorno argumenta com o objetivo de expor como a categoria do estético revelaria a verdade da filosofia de Kierkegaard. Em outros termos, é ela que sustenta o esquema kierkegaardiano, contrariamente às intenções explícitas do próprio Kierkegaard. Se, conforme diz Gordon (2016, p.21), “somente se entende de forma adequada aquele legado [filosófico de Kierkegaard/DS] se se compreende a categoria que ele simultaneamente constrói e condena como a antítese da existência religiosa: o estético”, e a esfera religiosa é concebida como a mais elevada, então, em alguma medida, seria possível dizer que o objetivo de Adorno seria,

¹⁰⁸ Nos termos de Benjamin (2005, p.703), “Aqui Kierkegaard é levado não para a frente, mas para trás – de volta ao núcleo interno do idealismo filosófico, dentro de cujo círculo encantado a natureza, em última instância, teológica de seu pensamento permaneceu condenada à impotência”.

¹⁰⁹ Na conferência “*A Atualidade da Filosofia*”, de 1931, Adorno afirma que o projeto de Kierkegaard desmoronou e não é recuperável (AF, p.437). Porém, a posição de levar Kierkegaard a sério como filósofo, em alguma medida, também o defende contra as posições que reivindicam uma espécie de liquidação da filosofia – seja a partir de sua dissolução nas ciências particulares ou a partir da defesa de “um ideal poético que nada mais significa que um revestimento ornamental ruim para pensamentos falsos” (AF, p.440).

para utilizar uma formulação da *Metacrítica*, arrancar “a verdade com a confissão da própria inverdade” (MTC, p.36). O sentido próprio desse procedimento interpretativo pode ser denominado, como afirma Buck-Morss, como ‘verdade não-intencional’¹¹⁰.

Adorno constrói o sentido da categoria do estético em Kierkegaard partindo de três significados do termo¹¹¹. No primeiro, “em Kierkegaard, como no uso comum da linguagem, chama-se estético o domínio das obras de arte e das ponderações de teoria da arte” (K, p.43). Em uma segunda acepção, o termo refere-se à atitude ou “esfera” e, aqui, ela é distinta do ético e do religioso¹¹². E na terceira acepção, o estético é “o modo segundo o qual a interioridade se manifesta enquanto o ‘como’ da comunicação subjetiva, porque, conforme sua doutrina, ela não pode tornar-se ‘objetiva’” (K, p. 46). Trata-se da forma da comunicação. Embora essas concepções não possam ser fixadas de forma isolada umas em relação às outras, em 1966, Adorno condensa a compreensão do estético em sua tese como “uma posição do pensamento frente à objetividade” (K, p. 369).

Desse modo, a partir dessas compreensões do estético, Adorno se atenta à uma série de figuras, imagens e metáforas mobilizadas pelo dinamarquês. Como ele afirma, “o procedimento exegético tem que se ocupar, frente ao exegeta Kierkegaard, em primeiro lugar com as metáforas” (K, p.40). Nos termos de Adorno, estes conjuntos seriam formas utilizadas como ilustrações de suas categorias filosóficas “antes de serem articuladas suficientemente de modo conceitual” (K, p.30).

O livro se detém, especialmente, em uma imagem recorrente na obra de Kierkegaard, qual seja, as metáforas da habitação ou *intérieure*. Estas seriam, para Adorno, aquelas que concentrariam “toda a filosofia de Kierkegaard em sua perspectiva” (K, p.104) e, portanto, esta imagem responderia pelo “contexto dos conceitos fundamentais” que, por sua vez, só se revelam à interpretação (K, 100).

¹¹⁰ Buck-Morss aponta a origem benjaminiana dessa noção. Em relação à sua interpretação adorniana, mencionada já na *A Atualidade da Filosofia*, ela afirma que “crucial à ‘dialética negativa’ era não apenas a não-identidade do objeto com si mesmo, mas sua não-identidade com o sujeito que conhece, a mente e seus processos lógicos”. “Esse nível de não-identidade encontrou expressão no termo ‘verdade não-intencional’” (1977, p.77).

¹¹¹ Em outro momento, Adorno afirma que Kierkegaard teria dividido o “reino do estético” com “as categorias prévias de seu sistema paradoxal da existência em doutrina tradicional da arte, pura imediatidade intuitiva da existência, engano especulativo de metafísica objetiva e um ‘como’ subjetivo da comunicação” (K, p.278).

¹¹² “Da perspectiva da ‘ética’, a atitude estética aparece em Kierkegaard como um não-se-decidir. Mais adiante, a atitude ética recuará, por trás de sua doutrina do religioso paradoxal. Frente ao ‘salto’ para a fé, o estético vem a ser transformado depreciativamente, de um grau no processo dialético, ou seja, o do não-se-decidir, em pura e simples imediatidade da criatura” (K, p.44-45).

Da interpretação de uma série de imagens vinculadas a essa metáfora do *intérieur*, Adorno retira algumas consequências em relação a Kierkegaard. As imagens da interioridade revelariam uma determinada posição da existência como refúgio a uma determinada configuração social que, por sua vez, “como esfera privada, ela mesma pertence à estrutura social, mesmo que de modo polêmico” (K, p.113)¹¹³. Essa imagem do refúgio na interioridade é relevante para Adorno, pois nela ele fará confluir tanto a crítica à interioridade kierkegaardiana e as limitações de sua correspondente crítica ao idealismo quanto o modo em que aparecem os aspectos sociais e históricos que se sedimentam nessas imagens e as condicionam, à revelia das intenções do próprio Kierkegaard.

Isso é perceptível, por exemplo, no modo como Adorno analisa a imagem de um espelho refletor utilizada por Kierkegaard. Essa imagem refere-se a “um arranjo instalado de modo característico nas espaçosas habitações de aluguel do século XIX” (K, p.102). A partir de uma passagem que faz referência a “passeios pelo quarto”, uma descrição “que ilumina de modo notável a produção do indivíduo isolado” (K, p.101), Adorno vincula essas metáforas da habitação e a interioridade: “assim o *flaneur* passeia pelo quarto; a realidade só aparece para ele refletida pela pura interioridade” (K, p.102). Dessa forma, esse objeto refletor é compreendido como algo que projeta para dentro da habitação o reflexo do mundo exterior ou, de forma mais precisa, reflete a aparência dos objetos que estão fora da habitação e, desse modo, a interioridade do sujeito é compreendida como uma interioridade carente de objeto. Há uma espécie de cesura entre indivíduo e mundo externo, uma vez que esse, “como contingente é separado da interioridade” (K, p.154). Conforme Adorno, “como no metafórico *intérieur*, as intenções da filosofia de Kierkegaard se entrecruzam, assim também o *intérieur* é o espaço real que libera para fora de si as suas categorias” (K, p.102). Uma ressalva a se ter presente é que crítica adorniana à tese de Kierkegaard de que a subjetividade é a verdade, isto é, de que a verdade se revela a esse interior, reconhece que não se trata em momento algum de psicologismo relativista, “como se de algum modo implicasse que simplesmente não há verdade além da subjetividade” (Adorno, 2019, p.126). Como lembra Adorno, as categorias que se parecem vinculadas à ‘psicologia’ são utilizadas como “categorias ou conceitos constitutivos fundamentais da existência ao invés de estruturas psicológicas que poderiam ser observadas em termos de seres humanos individuais” (2019, p.125).

¹¹³ Em sua brevíssima resenha do livro de Adorno, esse também é um aspecto destacado por Tillich (1934, p.640). Uma breve reconstrução da recepção, predominantemente crítica, do livro de Adorno pode ser encontrada em Sajda (2016, especialmente p.18-22).

A imagem do interior concentra a crítica de Adorno e explicita como seria possível compreender a recaída de Kierkegaard em pressupostos idealistas, que ele pretendia superar. É a partir do interior que as categorias são projetadas e, nesse sentido, ele visa submeter o exterior a si. Esse movimento da interioridade, porém, que olha para o exterior a partir do interior e posiciona a realidade à sua determinação tem como uma de suas consequências, segundo Adorno, a delimitação da interioridade pelo conteúdo externo que supostamente ela teria submetido a si. Isso ocorreria contra a intenção inicial de Kierkegaard.

Adorno reconhece que o pensador dinamarquês se pretende um crítico do idealismo em sua forma sistemática, no entanto, em sua crítica, Kierkegaard se aproximaria do acolhimento da *ratio* autônoma, justamente um dos motivos que Adorno vê como centrais do idealismo¹¹⁴. Para Adorno, “o ‘centro espontâneo’ do idealismo, a unidade abstrata transcendental da apercepção, ‘o princípio’ kantiano, é um ponto” (K, p.250-251), e um dos motivos críticos de Kierkegaard em relação ao idealismo é, ao mesmo tempo, um dos pilares do idealismo e o que ele mesmo adere, que seria, nos termos de Adorno, “o ponto arquimédico do idealismo sistemático: o direito de o pensamento, como lei para si mesmo, fundar a realidade” (K, p.234-235). Contra as expectativas de Kierkegaard, haveria em sua doutrina da interioridade absoluta um caráter mítico tanto quanto no idealismo que ele visava superar. No idealismo, Adorno atribui o caráter mítico à “soberania do espírito; do espírito criado que se entroniza como criador e que se afunda tanto mais profundamente na natureza quanto mais crê dominá-la do alto” (K, p.134). Essa mesma característica persistiria em Kierkegaard.

A determinação da existência segue a tese do que Adorno denomina “espiritualismo”, o existir como espírito, assim, “seu [de Kierkegaard/DS] espiritualismo, figura histórica da interioridade sem objeto, há que ser entendido numa lógica imanente a partir da crise do idealismo” (K, p.235). Com o intuito de superar o idealismo, esse existir como espírito é também compreendido como “si mesmo”, pois o espírito é o si-mesmo, que, por sua vez, é identificado como uma “relação que se relaciona consigo mesma”. Trata-se justamente de uma posição que busca a concretude do existir. Mas Adorno identificaria nesse si-mesmo kierkegaardiano “o sistema concentrado num ‘ponto’ sem dimensões” e que, ainda,

¹¹⁴ Para Adorno, se por um lado Kierkegaard torna-se crítico “ao estatuir-se a consciência da existência condicionada, não suficientemente dedutível a partir de si mesma, como a contradição suprema de seu idealismo” (K, p.234), por outro, a categoria na qual ele se apoiará para isso será o “sacrifício paradoxal” e, assim, para Adorno, “a dialética de Kierkegaard oscila entre a negação da consciência e a afirmação de seu direito supremo” (K, p.235).

esconderia em seu ‘microcosmo’ “não apenas a síntese transcendental kantiana, mas até mesmo o macrocosmo da ‘totalidade’ hegeliana, infinitamente produtiva” (K, p.182). Adorno dirá que esse si-mesmo não fornece nenhum sentido específico pois permanece abstrato, ou seja, justamente não alcança a concreção almejada e permanecerá mítico. Conforme Adorno,

a abstratidade, como intransparência, apresenta como saldo a mera natureza, na qual se reverte sempre o espiritualismo de Kierkegaard. Tal como acontece com os grandes conceitos gerais, também é abstrato o puro e simples isto-aí [*Dies-da*], na doutrina kierkegaardiana da existência. É nisso que se exprime o próprio conteúdo do conceito de existência. Pode-se dizer que a abstratidade é o selo do pensamento mítico (K, p.178).

Assim como o espiritualismo de Kierkegaard é visto como uma figura posta já no declínio do idealismo o conteúdo mítico que persistiria em sua filosofia é, para Adorno, “um conteúdo simultaneamente histórico” (K, p.252).

Se, por um lado, Adorno identifica a insuficiência na superação do idealismo a partir da mobilização da categoria da interioridade, por outro lado, é possível dizer que ele reconhece um momento de verdade na posição histórica do recurso à interioridade e o que esse recurso significa em Kierkegaard. Já no livro de 1933, Adorno interpreta o movimento de um refúgio na interioridade como a tentativa de escapar de uma determinada situação de coisificação, resultante da expansão da dinâmica do capitalismo (K, p.120). Conforme Adorno, na filosofia de Kierkegaard,

o sujeito que conhece não pode mais alcançar o correlato objetivo, tampouco como numa sociedade ocupada pelos valores de troca as coisas são acessíveis em sua “imediatidade” aos homens. Kierkegaard reconheceu a miséria do estado do alto capitalismo, em seus começos. Ele se contrapõe a ela em nome de uma imediatidade perdida, que ele protege na subjetividade (K, p.98).

Nos textos posteriores em que se dedicou a Kierkegaard de forma mais detida, Adorno retorna a esse tema e ressalta “motivos de crítica social de Kierkegaard” (KI¹¹⁵, p.328). De forma mais evidente nos textos “A doutrina kierkegaardiana do amor”, de 1940, e “Kierkegaard outra vez”, de 1963, as críticas de Adorno a Kierkegaard são contrabalançadas com o elogio desses motivos e o reconhecimento de que “aplicados à sociedade, os motivos obscuramente mitológicos da misantropia de Kierkegaard têm o agulhão da verdadeira

¹¹⁵ KI – refere-se na edição brasileira ao “Anexo I: A doutrina kierkegaardiana do amor”.

indignação” (KI, p.327)¹¹⁶. Adorno reconhece um motivo da crítica ao progresso da sociedade como crítica à perda da posição individual e, ainda, aproxima Kierkegaard de determinados motivos em Nietzsche, notadamente no que se refere à emergência das “massas” com o reconhecimento de que, a despeito de qualquer conservadorismo em relação a elas, ele teria compreendido algo “da mutilação do homem pelos mecanismos de dominação que o transformam em massa” (KI, p.329). Nesse sentido, Adorno ainda o aproxima da esquerda hegeliana ao identificar a confluência de crítica ao progresso como crítica da civilização como desumanização, ainda que em Kierkegaard isso se dê “apenas implicitamente e num timbre teológico”. Dessa forma, Kierkegaard é reconhecido,

junto com uns poucos pensadores de sua época, como E.A Poe, Tocqueville e Baudelaire, ele pertence àqueles que farejaram algo das mudanças realmente ctônicas [de dimensões planetárias] que aconteceram no começo do alto capitalismo com os próprios homens, com os comportamentos humanos e com a composição interna da experiência humana. É isso que confere a seus motivos críticos sua seriedade e sua dignidade (KI, p.328).

Como se percebe pelo final da citação acima e em outros momentos do texto, Adorno busca tornar justificável esse reconhecimento de um momento crítico e não conformista em Kierkegaard. Após algumas dessas justificativas ele afirma de forma que se assemelha a alguma hesitação: “Talvez, depois disso, a referência aos motivos de crítica social em Kierkegaard ganhe em plausibilidade” (KI, p.329)¹¹⁷. Se seguirmos uma indicação de Sajda, e atentarmos à *Nota* de Adorno de 1966, parece ser possível dizer que esse motivo “obtem de forma substancial mais peso com a ascensão do nazismo e com as diversas respostas de filósofos e teólogos alemães inspiradas em Kierkegaard” (Sajda, 2016, p.40). No final da supracitada *Nota*, em referência especialmente ao texto de 1963, após realçar que ali se aborda o tema da implicação política de Kierkegaard, Adorno afirma:

Depois do triunfo histórico do escritor Kierkegaard a justiça exigia desenvolver também a problemática daquele triunfo tanto quanto salientar os seus traços não conformistas. Isso só foi possível a partir de uma distância maior do que a dos escritos anteriores. Essa poderia quiçá também testemunhar a respeito das modificações históricas que sofreu o conteúdo da filosofia kierkegaardiana (K, p.370).

¹¹⁶ Embora Adorno note que o livro de 1933 visava a interpretação da obra de Kierkegaard como um todo esses dois textos completam tematicamente o livro. Em relação especialmente ao texto de 40, Adorno afirma que “ao menos num modelo” quis trazer para dentro da sua especulação os discursos religiosos (K, p.369).

¹¹⁷ Na *Dialética Negativa* essa caracterização também é acentuada: “O que é verdadeiro no conceito de existência é o protesto contra um estado da sociedade e do pensamento cientificista que expulsa a experiência não regulamentada, virtualmente o sujeito enquanto momento do conhecimento. O protesto kierkegaardiano contra a filosofia também foi o protesto contra a consciência reificada, na qual, como ele dizia, a subjetividade se extinguiu: mesmo contra ela, ele apreendeu o interesse da filosofia” (DN, p.110-111).

Adorno reconhece o momento de verdade na não adequação que o recurso à interioridade traz em si. O elogio não parece ser em relação à proteção buscada na subjetividade, mas, antes, ao modo como esse movimento é também uma crítica e índice de não conformismo à sociedade. No entanto, nos três momentos em que Adorno escreve detidamente sobre Kierkegaard ele enfatiza a insuficiência desse movimento. De imediato, aponta como Kierkegaard condena o mundo exterior “em geral como ‘mundo exterior’, porém não como um mundo especificamente capitalista” (K, p.117). Exatamente por tal motivo, para Adorno, uma compreensão efetiva da dinâmica social estritamente capitalista “permanece vedada a Kierkegaard” (KI, p.324)¹¹⁸.

Conforme Adorno, Kierkegaard se posiciona contra a dinâmica social recorrendo à uma imediatidade perdida provocada exatamente por tal dinâmica e, apesar de situá-lo dentro do idealismo, pontua a ausência determinante de um conceito adequado da práxis, conceito que o idealismo “afinal possuía desde Kant e Fichte, e a atitude retrospectivamente polêmica diante do mundo exterior capitalista e prepotente, pertencem essencialmente à ordem privada” (K, p.117). Daí que, como dirá Adorno em 1963, “o indivíduo absoluto deixa em paz a má totalidade, contra a qual protesta” (KII, p.347). Para Adorno, na noção de desintegração das relações fundamentais do existir que aparece em Kierkegaard ressoa uma antinomia do seu pensamento com o ‘sentido’ ontológico, que seria concebido “de modo contraditório, simultaneamente como transportado radicalmente ao eu, em pura imanência subjetiva; e como transcendência abandonada, inalcançável” (K, p.72). Dessa forma, conquanto o momento crítico atribuído a Kierkegaard, Adorno aponta uma limitação fundamental: “É verdade que a sua [de Kierkegaard/DS] indignação se dirige menos às condições estruturais do que aos sujeitos que as refletem” (KI, p.328).

Não é casual, portanto, que Adorno compreenda a filosofia de Kierkegaard como portando um desespero que poderia ser caracterizado como objetivo, independentemente de qualquer saber a respeito de si mesmo e, portanto, impessoal (K, p.186). Dessa forma, a doutrina da existência será qualificada como uma espécie de eternização da falta de sentido ou, ainda, em uma “ontologia do inferno” (K, p.188)¹¹⁹. Conforme Adorno, a noção de

¹¹⁸ O próprio Adorno reconhecerá, no entanto, dois anos mais tarde, em carta a Benjamin de 05 de junho de 1935, o tratamento muito geral que ele deu à noção de mercadoria no livro (ABC, p.160-161).

¹¹⁹ A imagem do ‘inferno’ aparece em Adorno na *Minima Moralia* e, ainda que o contexto não se refira a Kierkegaard, revela tanto uma curiosa proximidade pessoal quanto uma diferença importante entre os dois: enquanto em Kierkegaard a ‘ontologia do inferno’ é uma condição existencial ou categoria ontológica, a imagem

esperança não teria lugar na filosofia de Kierkegaard e até mesmo onde ele refere-se a uma imagem da esperança, Adorno dirá que ela não é propriamente uma imagem que corresponde a isso: “a meia luz da esperança kierkegaardiana, contudo, é aquela pálida, a do crepúsculo dos deuses, que anuncia o fim vazio de uma era antiga ou o começo desnordeado de um novo *éon*, mas não anuncia nenhuma redenção” (K, p.240).

Esse estado de desespero objetivo ou ontologia do inferno produz como um de seus resultados mais significativos a figura de um sujeito “destroçado, separado, condenado” (K, p, 191), ou, nos termos de Mattias Martinson, há o desespero de uma “vida reduzida do burguês individual” (2012, p.8). Contudo, de uma tal situação, contra a autocompreensão de Kierkegaard, Adorno pretende justamente encontrar uma figura possível da esperança: “o desespero o dissocia [o eu/DS] e as ruínas do destroçado são as marcas da esperança. Isso permanece, na obra de Kierkegaard, sua mais íntima verdade dialética – por isso a ele oculta, e que só pode se manifestar na história póstuma de sua obra” (K, p.191).

Em uma determinada imagem mobilizada por Kierkegaard, na qual certo modelo de desespero aparece de forma proeminente, vinculado ainda à má-infinitude do ser humano ‘estético’, Adorno extrai dialeticamente um “modelo da esperança”, que surgiria nos vestígios e traços mobilizados na imagem¹²⁰. Esse modelo seria vinculado à verdade teológica, que “está garantida precisamente por seu caráter cifrado e oculto” (K, p.274). Mais uma vez, Adorno utiliza-se do caráter não-intencional ao afirmar “assim se mostra, bem contra a vontade de Kierkegaard, e por isso mesmo de modo convincente” (K, p.274). Atentando-se a um dos aspectos presentes na referida imagem, Adorno dirá que estão presentes “lágrimas de

de estar no inferno é, para Adorno, vinculada à reprodução da vida sob o modo de produção do capital. A ausência de possibilidade da vida correta se dá, nesse momento, em virtude de um certo funcionamento social antinômico: “A existência privada que anseia dar-se uma aparência de existência humanamente digna trai de imediato esta última, na medida em que a semelhança é subtraída à realização universal, a qual, todavia, mais do que nunca tem necessidade de uma reflexão independente. Não há como sair dessa situação de enredamento. A única coisa que pode ser justificada é a recusa da má utilização ideológica da própria existência e, de resto, conduzir-se em privado tão modesta, discreta e despretensiosamente quanto há muito o exige não mais a boa educação, mas antes a vergonha: de ter ainda no inferno o ar para respirar” (MM, §6, 1993, p.21).

¹²⁰ Embora seja uma longa citação de Kierkegaard feita por Adorno, “do ensaio sobre Marie Beaumarchais”, cabe citá-la integralmente para o sentido do comentário: “Assim passará o tempo para ela, até que tenha consumido o próprio objeto de seu sofrimento, que não é tanto a causa de seu sofrimento quanto a ocasião para que ela se lamente por algo que ela mesma nem sabe o que é. Imagine você que um homem possua uma carta que, como ele sabe ou crê saber, poderia dar-lhe uma informação da qual dependeria toda a felicidade da sua vida (ou o que ele entende por isso); mas os traços estariam borrados e desbotados, e as letras mal poderiam ser lidas: esse homem a lerá e relerá, angustiado e inquieto, com toda a paixão, dar-lhe-á ora um sentido, ora outro, e quando crer haver corretamente decifrado uma palavra, a empregará como chave para a interpretação do todo; mas o fim será sempre uma volta ao princípio: à incerteza. Com angústia crescente se fixa na carta, e quanto mais fadiga seus olhos, menos consegue ver; às vezes seus olhos se enchem de lágrimas: quanto mais isso ocorre, tanto menos enxerga; com o tempo os traços se tornam cada vez mais pálidos e borrados, e finalmente o papel apodrece e só lhe restam seus olhos cegos pelas lágrimas” (K, p.275).

desespero nas quais as cifras dialeticamente aparecem como as figuras luminosas da emoção, do consolo e da esperança” (K, p.276)¹²¹.

Apesar de Adorno pretender encontrar na esfera estética a verdade da filosofia de Kierkegaard, contra as intenções desse, ele reconhece que, em alguns momentos, Kierkegaard defende o estético frente ao religioso. Nesse movimento, Adorno atribui igualmente o motivo da simpatia de Kierkegaard por certos autores materialistas, notadamente Feuerbach, que compartilhariam com ele a intenção de “um mundo melhor”, apesar de toda a oposição possível entre as respectivas posições, e que essa intenção pode se dar pela “força de uma imagem” (K, p.185)¹²².

A esfera estética é compreendida como âmbito das aparências e, igualmente, das imagens. Embora seja um reino descontínuo, para Adorno, a unidade dessa esfera é dada pelo conteúdo das imagens e “nem o veredicto de Kierkegaard sobre a esfera estética alcança a totalidade de seus conteúdos nem tampouco suas imagens se limitam ao domínio que sua doutrina da existência lhes outorga” (K, p.287).

Adorno se refere a uma passagem em que Kierkegaard remete à uma imagem de Cristo que deveria ser mostrada sempre a cada vez a uma nova geração como espécie de permanência de uma experiência originária do cristianismo. Para Adorno, o fato de Kierkegaard vincular essa experiência originária a uma imagem e a um nome, apesar do resquício mítico persistente nesse caso¹²³, é indício de que Kierkegaard “salva o estético em seu declínio, e o paradoxo se oferece ainda à reconciliação na imagem” (K, p.289)¹²⁴. Assim, Adorno encontra no âmbito das imagens as cifras da esperança, e não parece casual que ele reconheça que o próprio Kierkegaard salvaria a estética em uma imagem de Cristo, pois ela

¹²¹ Adorno desvincula esse modelo da esperança de toda “ilusão mítica, daquilo que já foi: só é prometida como inacessível, ao mesmo tempo em que, se alguma vez fosse imediatamente afirmada como real, recairia na mitologia e na fantasmagoria e naufragaria no perdido, no passado” (K, p.276). Isso porque a recordação e a lembrança anulam a figura da esperança, pois a lembrança, aqui, seria o “que miticamente é memória do que ocorre desde sempre” (K, p.238).

¹²² Karl Löwith indica ainda uma convergência entre Kierkegaard e Feuerbach na “intenção de querer atuar unicamente através de seus escritos” (2014, p.80).

¹²³ De fato, Adorno sustenta que toda imagem de sacrifício já é mítica. Por isso, embora na “intenção superficial, sua [de Kierkegaard/DS] concepção de cristianismo seria exatamente oposta a uma concepção mitológica” (K p.240), Adorno afirma que, “mas no ofuscamento lhe escapou que é mítica a própria imagem do sacrifício, a qual abarca a célula mais íntima de seu pensamento e que se alcança tanto pelas vias de sua filosofia como de sua teologia” (K, p.241).

¹²⁴ “Existência, desespero, esperança: conforme este ritmo, e não segundo o ritmo monótono do eu total e do sacrifício total, se mede a ontologia de Kierkegaard, e ela aparece nas imagens díspares nas quais a unidade abstrata ‘existência’ dialeticamente se divide. Nessas imagens, as esferas ‘estética’ e ‘religiosa’ se transcendem uma à outra e não meramente, como Kierkegaard sistematicamente supõe, numa ‘exceção’ que não participa da vida” (K, p.290).

parece justamente permitir a convergência tanto da afirmação de que “a eternidade mesma se transluz como conteúdo do efêmero” (K, p.287), e o motivo que sustenta que “a esperança inerente ao estético é a da transparência de figuras em desaparecimento” (K, p.287).

Se nos voltarmos às questões que inicialmente fomentaram essa rápida incursão em *Kierkegaard*, é possível afirmar que Adorno não reivindica um modelo de teologia para si. Se há alguma concepção de teologia para ele, ela teria que ser “uma ‘concepção’, interna à filosofia, e completamente distinta de qualquer afirmação de um dogma ou sentimento religioso” (Gordon, 2016, p.173). Embora aqui utilizemos uma formulação de Gordon, ele afirma algo controverso ao se referir ao estatuto da teologia nesse livro. Em uma passagem da carta de 17 de dezembro de 1934, na qual debate o texto de Benjamin que trata de Kafka, Adorno menciona sua preocupação com a teologia e afirma que “meu *Kierkegaard*, de fato, não estava às voltas com outra coisa” (ABC, p.128). Ao comentar essa passagem, Gordon afirma que ela é surpreendente, pois, no *Kierkegaard*, “Adorno não tinha praticamente nada a dizer sobre teologia” (2016, p.174). É nessa carta que Adorno fará referência a uma “teologia ‘inversa’”, que ainda abordaremos.

Por agora, ainda no contexto do livro de 1933, seguimos a interpretação de Roland Boer (2013), para quem a teologia, de fato, é um dos principais assuntos do livro ou, ainda, que ela é seu principal alvo. O que Adorno busca indicar é como “a teologia, ela mesma, é inescapavelmente mítica” (Boer, 2013, p.6). Nessa direção, ele critica a lógica das esferas no pensamento kierkegaardiano e identifica ali que a teologia não seria capaz de fornecer o fundamento para o sistema. Cabe lembrar que os conteúdos de verdade teológicos estariam reunidos na esfera religiosa (K, p.227). Dessa forma,

em *Kierkegaard*, as ‘esferas superiores’ não podem ser reproduzidas ao bel-prazer nas ‘inferiores’; o ‘salto’ proíbe a projeção adequada, e na necessidade de deformações, o sistema das esferas se mostra como uma totalidade quebrada. A projeção de um fenômeno numa esfera superior numa esfera inferior significa uma falsificação, e é por isso que todos os enunciados da esfera ‘religiosa’ resultam incompreensíveis para a esfera estética, porque já foram falsificados pela mera reprodução (K, p.227).

O que interessa primordialmente aqui é a posição que sustenta que a teologia ou os conteúdos teológicos não podem fornecer uma base para a teoria. Em sua resenha do livro de Adorno, Benjamin chega a afirmar que a obra, “desmascara ‘a teologia fraudulenta de uma existência baseada sobre o paradoxo’” (2005, p.704). Isto está longe de ser uma afirmação que sustenta que conteúdos teológicos não têm lugar. Recorrendo uma vez mais a uma formulação

de Boer, é possível dizer que “quando os paradoxos da teologia se tornam o início da dialética ao invés da resposta final de um sistema de pensamento, então o ‘conteúdo de verdade’ da teologia pode começar a aparecer, por mais diferente que ele possa ser de seu conteúdo ostensivo” (2013, p.14). Embora não seja mencionado pelo referido comentador, cabe indicar que no texto ‘Razão e Revelação’, de 1958, há um passo adicional em relação a esses conteúdos e a indicação de um modo de tratamento adequado para eles: “nenhum dos conteúdos da teologia permanecerá sem modificações; cada um deles terá de expor-se à prova de imigrar ao secular, ao profano” (1995, p.27)¹²⁵.

Ao lado da referência à teologia, o que se pretendeu ter evidenciado é o modo como Adorno aborda uma série de imagens dispersas na obra de Kierkegaard e busca interpreta-las trazendo para o primeiro plano os conteúdos sociais e históricos que nelas se sedimentaram, a despeito das intenções explícitas do autor. É neste sentido que é possível entender a seguinte passagem: “os modelos de todos os seus [de Kierkegaard/DS] conceitos são conjurados num quadro silencioso sob a luz enganadora de um quarto à tardinha, e desse quadro é preciso arrancá-los, se quisermos separar o que nele é verdadeiro e o que é engano” (K, p.112).

O enfrentamento com a questão das imagens e a interpretação teórica, vinculada à reivindicação da necessidade de mediação, aparecem em um dos modos de lidar com a passagem do programa da *A Atualidade da Filosofia* para a *Metacrítica*. Por sua vez, a menção explícita à teologia – ‘inversa’ – aparecerá, como já se mencionou, em um debate com Benjamin em 1934. Além disso, em um comentário dirigido a Horkheimer em 1935, Adorno assumirá como seu um motivo teológico benjaminiano. É a esse contexto que nos atentaremos no que se segue.

2.2. Teologia ‘inversa’ e um esboço de crítica

É possível dizer que por toda a obra de Adorno há referências dispersas a questões eminentemente teológicas assim como o uso constante de um vocabulário de forte teor teológico e, ainda, menções diretas a correntes de pensamento vinculadas explicitamente à teologia. Algumas dessas vertentes chegam mesmo a se constituir como uma referência a ser

¹²⁵ A menção a uma migração ao profano aparece também na correspondência com Scholem em carta de 17 de fevereiro de 1964. Ao comentar as impressões de Scholem acerca do seu texto “Fragmento Sacro: Moses und Aron, de Schoenberg”, Adorno afirma: “estou inclinado a crer, e suporia que também você tenderia a pensar que a única possibilidade de salvar a arte sacra, assim como seu conteúdo de verdade filosófico, radica hoje na migração impiedosa (*desconsiderada*) ao âmbito do profano” (2016, p.308).

criticada em alguns de seus escritos, como é o caso da anteriormente mencionada ‘teologia dialética’, criticada com muita ênfase especialmente nos momentos em que Adorno empreende interpretações que tratam da obra de Franz Kafka. Essa situação não permite que se diga, no entanto, que há em Adorno qualquer articulação de algum discurso teológico tradicional. Isto, aliás, pode ser lido em um dos textos preparatórios para a *Dialética Negativa*, “a teologia tradicional não é restaurável” (Adorno *apud* Liedke, 2002, p.17)¹²⁶. Essa posição parece ser reivindicada também pelo fato de que, em alguma medida, Adorno notava no contexto alemão do pós-guerra uma espécie de “volta à religião positiva” (1995, p.27).

Diante dessa ponderação, entende-se o comentário de Truskolaski ao afirmar que “Adorno não se envolveu em qualquer ocasião em uma investigação acadêmica prolongada em relação à natureza de Deus que poderia ser denominada propriamente teológica em um sentido acadêmico” (2021, p.53)¹²⁷. Mesmo aceitando essa afirmação cabe destacar que alguns temas e problemas religiosos ou mais propriamente teológicos receberam uma atenção detida por Adorno.

Em um determinado momento da sua correspondência com Benjamin, por exemplo, encontramos uma importante referência teológica que interessa diretamente a este trabalho. Em uma longa carta de 17 de dezembro de 1934, Adorno comenta suas impressões em relação ao ensaio de Benjamin sobre Kafka, intitulado “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte”. Ao menos desde a carta enviada a Scholem em 21 de julho de 1925 sabe-se que Benjamin tinha interesse em escrever sobre Kafka (Benjamin, 2012, p.279). Em sua carta a Benjamin, Adorno também menciona uma tentativa de interpretação “mais recuada, nove anos atrás, de interpretar Kafka” (ABC, p.127)¹²⁸.

Adorno recebe o texto de Benjamin com entusiasmo e, embora afirme não pretender contradizer seu amigo, que havia descrito o próprio trabalho como ‘incompleto’, dispõe-se a apontar os lugares nos quais tais incompletudes se destacariam (ABC, p.130). Logo de início, Adorno enfatiza a sua convergência com a direção do trabalho: “não tome como imodéstia de

¹²⁶ Este texto, que ainda estava em preparação e não compôs a edição final da *Dialética Negativa*, é citado integralmente por Liedke e, segundo sua informação, constava na página o título “Selbstauflösung der radikalen Theologie” (Liedke, 2002, p.17, no.12).

¹²⁷ Apesar disso, conforme reconstrói Wiggershaus (2002, p.126 e 142), sabe-se que Adorno participou ao menos de um círculo de discussão com a presença de Tillich e mesmo cooperou com o grupo em torno dele. Um breve comentário da relação de Tillich com Adorno e Horkheimer. cf. Mueller, 2003.

¹²⁸ Conforme nota na tradução brasileira: “nada se sabe a respeito dessa *tentativa recuada*” (ABC, p.127, n.218).

minha parte se começo por confessar que nossa concordância nos fundamentos filosóficos nunca marcou tão plenamente minha consciência quanto agora” (ABC, p.127)¹²⁹.

Especialmente marcante aqui é a referência de Adorno a uma posição que se adota perante a teologia. E essa posição reivindica uma imagem da teologia – que ele também atribui a Benjamin¹³⁰ – e, na qual, “veria com prazer dissiparem nossos pensamentos, seja justamente aquela que sustenta aqui seus pensamentos – a qual poderia muito bem ser chamada de teologia ‘inversa’” (ABC, p.128).

A referência imediata a essa inversão seria, em relação à obra de Kafka, a inversão de interpretações teológicas tradicionais ou ‘oficiais’, como Adorno afirma em outro momento¹³¹. Além disso, ele menciona que sua posição se coloca, tal como também a de Benjamin, contra a interpretação “supranatural”, teológica, e “natural”, que seria associada a interpretações ditas psicologizantes. Conforme escreve Benjamin, “há dois mal-entendidos possíveis com relação a Kafka: recorrer a uma interpretação natural e a uma interpretação sobrenatural. As duas, a psicanalítica e a teológica, perdem de vista o essencial” (1987, p.152). Talvez seja possível dizer que a primeira não recebeu a mesma atenção que a teológica¹³². As críticas de Adorno se voltam mais detidamente àquela recepção feita por Max

¹²⁹ Em termos pessoais, a explicitação dessa concordância tão enfática parece vir como uma forma de amenizar um silêncio de meses sem correspondência de Adorno a Benjamin. Esse silêncio foi rompido, no caso de Adorno, em uma carta 06 de novembro de 1934. Nela, ele escreve que as dificuldades “se circunscreviam todas à esfera do nosso trabalho; não pude reprimir as mais profundas reservas acerca de algumas de suas publicações (e isso pela primeira vez desde que nos aproximamos); a saber, o trabalho sobre o romance francês e o artigo sobre Kommerell, que também me magoou profundamente em termos pessoais” (ABC, p.110-111).

¹³⁰ Truskolaski (2021, p.57) adverte que essa atribuição de Adorno deve ser tomada com algum cuidado por ao menos dois motivos. Primeiro, a própria função da teologia em Benjamin varia durante sua obra e, portanto, haveria na leitura que Adorno faz de Benjamin um elemento de projeção. Em segundo lugar, Truskolaski lembra que, alguns meses depois, em uma carta de 02-05 de agosto de 1935, Adorno demandaria uma variação em elementos teológicos. Nessa carta, ele critica uma versão do *exposé* do amigo e resume assim sua crítica: “uma restauração da teologia, ou melhor, uma radicalização da dialética no núcleo incandescente da teologia significaria ao mesmo tempo um aguçamento extremo dos temas sociodialéticos e mesmo econômicos” (ABC, p.181). Cabe apenas ponderar em relação a essa advertência que, mesmo com variações, Adorno sempre parece simpático à existência desses elementos teológicos em Benjamin. Como exemplo, em uma carta já mais tardia, de 04 de maio de 1938, quando Adorno relata o primeiro encontro pessoal com Scholem, ele ainda reivindica um modo comum de lidar com o tema teológico: “(...) tema teológico da sua, e talvez eu deva dizer também da minha, filosofia” (ABC, p. 360). O próprio Scholem reconhece o interesse de Adorno no elemento teológico em Benjamin, ainda que com a ressalva de que isso se faz “em um plano totalmente secularizado” (2014, p.286).

¹³¹ Em uma carta a Scholem, Benjamin manifesta-se na mesma direção: “eu me voltei contra essa insuportável teologia profissional que domina em todos os níveis a interpretação de Kafka até agora – o que você não há de negar – brindando-nos com as manifestações mais arrogantes (1993, p.179-180).

¹³² Bruna Della Torre (2017, p.197) aponta como o ‘Anotações sobre Kafka’ foi escrito também para combater leituras psicologizantes e que o próprio título ‘anotações’ não seria casual, dando a impressão de que “as ‘notas’ sobre Kafka parecem muito mais decompor a literatura produzida por Kafka do que a seguir de maneira sistemática”.

Brod¹³³ e Hans Joachim Schöps¹³⁴, esse último associado diretamente a Karl Barth, um dos formuladores da referida teologia dialética.

Como indicado na tradução brasileira da correspondência entre Adorno e Benjamin, em 1931, Brod e Schöps “editaram a coletânea póstuma de Kafka *A Construção da Muralha da China*” (ABC, p.128, n.222). Normalmente, é a interpretação empreendida por ambos nesse momento que tanto Benjamin quanto, especialmente, Adorno têm em vista ao se referir como ‘teológica’¹³⁵.

No texto de Benjamin há uma citação que serve como espécie de contorno geral dessa interpretação teológica de Kafka. Essa citação é atribuída a Willy Haas e, nos termos de Benjamin, explica “a obra de Kafka em seu conjunto segundo certos lugares-comuns teológicos” (1987, p.153). Assim,

o poder superior, a esfera da graça, é descrito em seu grande romance *O Castelo*, enquanto o poder inferior, a esfera do julgamento e da danação, é descrito em outro grande livro, *O Processo*. Tentou descrever a terra, esfera intermediária entre esses dois planos..., o destino terreno, com suas difíceis exigências, e de modo altamente estilizado, num terceiro romance, *América* (Haas *apud* Benjamin, 1987, p.153)¹³⁶.

¹³³ Gagnebin remete também à primeira grande biografia de Kafka escrita por Brod e publicada em 1937. Segundo ela, o livro “fornece a base de muitos comentários posteriores, mesmo que fundamentalmente críticos, como os de Günther Anders, de Walter Benjamin ou de Adorno, proporcionando-lhes o substrato onipresente, mesmo que não citado de maneira explícita” (2015, p.4). Uma dura crítica de Benjamin ao livro pode ser encontrada na carta a Scholem em 12 de junho de 1938, em que ele escreve ao amigo “bastante pormenorizadamente sobre o que acho do ‘Kafka’ de Brod” (Benjamin, 1993, p.101).

¹³⁴ Kohlenbach pondera que, embora Schöps tenha se interessado pela teologia dialética desenvolvida por Barth, ele não teria adotado a sua Cristologia. Portanto, assumir integralmente a posição que Schöps teria uma interpretação teológica de Kafka por toda sua obra seria, no mínimo, problemático (2010, p.147). De todo modo, a ressalva de Kohlenbach se faz em virtude de seu trabalho ter acompanhado a produção de Schöps até um artigo publicado em 1951, inclusive, na mesma revista, *Die Neue Rundschau*, na qual Adorno publicou seu ensaio sobre Kafka em 1953. Cabe também dizer que, se Kohlenbach busca aproximar Schöps e Adorno em certos elementos, ela mesma menciona uma diferença que é relevante para o argumento aqui exposto. Para ela, as diferenças entre os dois se baseiam mais no vínculo com a tradição, pois enquanto “Schöps está satisfeito em discutir Kafka com referência às várias tradições de pensamento religioso, Adorno não está” (2010, p.162). O que se pretende ainda mostrar é como Adorno busca justamente vincular elemento teológico e a crítica à sociedade.

¹³⁵ De fato, o próprio Benjamin afirma em carta a Scholem, em 20 de julho de 1934, que o seu trabalho “também tem um amplo lado teológico, embora envolto em sombras” (Benjamin, 1993, p.179). Gatti nota que Benjamin e Scholem discutem “a possibilidade de uma interpretação teológica alternativa àquela feita por Max Brod (...)” (2009, p.191). O próprio Adorno, em carta a Benjamin de 05 de dezembro de 1934, ainda antes de ler o texto de Benjamin, afirma a urgência de resgatar Kafka de “uma teologia existencialista e dedica-lo a outra” (ABC, p.124). Um mês antes, em 06 de novembro de 1934, Adorno menciona também como tarefa futura que, “com respeito às objeções daquele ateísmo brechtiano que um dia talvez nos caiba redimir como uma espécie de teologia inversa, mas de modo algum acolher” (ABC, p.112).

¹³⁶ Após citar o texto de Haas, Benjamin complementa: “o primeiro terço dessa interpretação constitui hoje, a partir de Brod, patrimônio comum da exegese kafkiana” (1987, p.153).

Pode-se dizer que os textos de Benjamin e Adorno têm, em uma de suas pontas, essa interpretação como algo a ser criticado. E desse esboço geral de interpretação teológica já se deduz o que seria nela atribuído à teologia dialética. Pois o que se afirma ali é uma defesa de uma diferença qualitativa entre o humano e Deus ou o humano e qualquer afirmação de transcendência. Schulz sustenta que um dos elementos que motiva o surgimento da teologia dialética seria uma posição que busca evitar uma fusão inadequada entre o âmbito da política e o âmbito da religião (2015, p.210)¹³⁷. No prefácio do seu “Carta aos Romanos”, Barth afirma, “se eu tenho um sistema, ele é limitado a um reconhecimento do que Kierkegaard denominou ‘a distinção qualitativa infinita’ entre tempo e eternidade e, para mim, isso possui um significado tanto negativo quanto positivo: ‘Deus está no céu, e você está na terra’” (1993, p.10). Note-se aqui a afirmação de um ‘totalmente outro’. Ao propor uma elucidação dessa noção, Gordon aponta que, nela, “o espaço da experiência meramente humana é cindido por uma lacuna metafísica a partir do ‘totalmente outro’. A história humana não porta o selo da aprovação divina. Tempo e eternidade não podem ser fundidos” (2018, p.40).

A posição dessa diferença qualitativa infinita é um dos pilares do modo como Adorno interpreta essa vertente. Em “Anotações sobre Kafka”, de 1953, ao referir-se ao *O Castelo*, Adorno afirma contra essa interpretação feita pela teologia dialética que, “é nivelada justamente aquela ‘imensa diferença qualitativa’ ensinada por Barth e Kierkegaard: entre a aldeia e o castelo não haveria nenhuma diferença” (1998 p.256).

De forma sumária, tendo em vista apenas distinção preliminar entre os conceitos, talvez seja possível definir a teologia ou mesmo o discurso teológico como um discurso fundamentado sobre Deus. Nos termos de Truskolaski, a teologia pode ser “algo como a superestrutura da religião” (2021, p.66), na medida em que a religião poderia ser identificada a uma fé que se vincula a algum Deus¹³⁸. Se recorrermos a uma distinção feita por Gagnebin, ao tratar da distinção entre religião e teologia, é possível partir da ideia que a religião esteja mais próxima a algo “como um conjunto de doutrinas e práticas” que visa à constituição e

¹³⁷ Conforme Schulz, há nesse impulso o reconhecimento, por Karl Barth, de que houve uma postura não-crítica de seus antigos professores teólogos em relação à ‘Causa Alemã’ em 1914 e que essa posição acrítica não foi casual, mas decorrente de uma má compreensão e junção de âmbitos distintos (2015, p.210). Para Kohlenbach (2010, p.154), “um Deus trans-ético é também trans-político”, portanto, se há alguma coisa problemática na teologia dialética é o fato de ser politicamente inútil. Cabe notar que em ‘Kierkegaard outra vez’, Adorno afirma em relação a Barth: “toda a teologia dialética foi seguidora de Kierkegaard; em Karl Barth, seguidora também de sua resistência ao erro” (KII, p.344).

¹³⁸ Ainda seguindo Truskolaski, Adorno parece compreender ‘religião’ como um vínculo a algo e que, pela tradição, deriva a sua autoridade diretamente da revelação divina. Dessa forma, a religião, portanto, é a submissão à autoridade tradicional da revelação (que se constitui na comunicação direta de Deus com a humanidade) (2021, p.65).

manutenção de uma vida comunitária e que pode ter uma ligação com esse mundo, especialmente em algumas tradições, vinculadas à “aceitação do sofrimento e a morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente” (Gagnebin, 1999, p.196)¹³⁹. Por sua vez, da teologia pode ser dito que – e também para qualificar o dito logo acima –, ela é um discurso sobre Deus, mas um já de partida paradoxal, pois consciente de que “o ‘objeto’ visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade” (Gagnebin, 1999, p.200).

Em alguma medida, o que enlaça essa compreensão preliminar de teologia é a condição de um discurso ou posição humana que ‘visa’ Deus ou o transcendente a partir da vida terrena que se direciona para uma transcendência. É justamente contra essa ‘imagem’ de teologia que Adorno se insurge ao interpretar Kafka. Nessa medida, ele afirma:

Ele representaria uma fotografia da vida terrena da perspectiva de uma vida redimida, uma fotografia na qual nada mais se revela desta última senão uma fimbria de pano negro, enquanto a óptica terrivelmente distanciada da imagem não é outra senão a da própria câmera obliquamente armada (ABC, p.127).

Embora a imagem utilizada por Adorno faça referência a uma vida redimida cabe dizer que nada dessa se revela a não ser a “borda” do pano negro que cobriria o fotógrafo na antiga técnica fotográfica. Dito propriamente, a referência a alguma vida redimida, seja o que for, não aparece diretamente na fotografia ou, ainda, para usar uma formulação de Gordon, ela “não se mostra diretamente e com algum conteúdo positivo” (2016, p.174).

Em virtude da força do motivo da Proibição das Imagens no pensamento adorniano e, ainda, da impossibilidade de reivindicação de alguma forma de teologia tradicional, é possível afirmar que não se trata de reivindicar um ponto de vista privilegiado da redenção a partir do qual se faça a crítica da vida terrena não redimida.

Essa passagem da carta parece ecoar no aforismo final de *Minima Moralia*, especialmente a referência à ‘redenção’. Se formos ao encerramento do livro leremos que o

¹³⁹ Em outro momento, ao comentar o trabalho de Brod, Gagnebin afirma que ele oscila entre os dois sentidos mencionados e a junção entre os dois sentidos permitiu a ele “dar uma explicação totalizante da vida e da obra do seu amigo. Movido por um desejo de uma vida afetiva e profissional mais autêntica, por uma saudade de comunidade verdadeira, Kafka teria criado textos literários de alto teor simbólico que sempre apontariam para uma realidade transcendente maior. Assim, *O Processo* seria o símbolo do Juízo, *O Castelo* do Castigo e *América* da Graça divinos, símbolos que tornam explícita a busca espiritual de Kafka” (2015, p.6). Cabe citar aqui uma passagem de Benjamin que está em sintonia com essa questão e remete a ela ao tratar da não-existência da doutrina nas parábolas. Ele afirma que os trechos da obra no máximo aludem a essa doutrina: “de qualquer maneira, trata-se da questão da organização da vida e do trabalho na comunidade humana. Essa questão preocupou Kafka como nenhuma outra e era impenetrável para ele” (1987, p.148).

§153, “Para terminar”, inicia-se afirmando que “a filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção” (MM, p.215).

Além disso, Adorno faz referência à concepção de que tais perspectivas deveriam ser ‘produzidas’ [*hergestellt*] ¹⁴⁰, e, após a afirmação de que isso é o mais simples segue-se a afirmação de que é “também o inteiramente impossível”¹⁴¹. Em um movimento adorniano típico, essa impossibilidade reivindica a tarefa do pensamento, que deve tentar compreendê-la, “a bem da possibilidade”. E, na sentença que encerra o livro, lê-se, “Mas, diante da exigência que a ele se coloca, a própria pergunta pela realidade ou irreabilidade da redenção é quase que indiferente” (MM, p.216)¹⁴².

¹⁴⁰ Parte da estrutura dessa passagem se baseou em uma formulação de Kohlenbach, mas ela a elabora visando criticamente Adorno. Para ela, ao estabelecer a necessidade de ‘produzir’, Adorno assumiria algo como ‘se a teologia ou religião nunca tivesse existido. Ao romper com as tradições que ela emula a teologia inversa adota um entusiasmo ‘faça você mesmo’, uma ingenuidade histórica da qual é tanto simpática e, talvez, um pouco cega (2010, p.162). Na mesma linha, ela afirma criticamente que o uso de certas imagens, como a do anjo artificial – indicada à frente –, pode até fazer com que a teologia inversa seja moderna, mas não a torna não-religiosa, uma vez que as imagens da teologia tradicional também seriam produzidas (p.163). A posição de fundo que explicita essa objeção é que, para Kohlenbach, não se trata de defender que o pensamento adorniano seja secular ou teológico, ou mesmo que é alguma espécie paradoxal de teologia secular. Para ela, houve uma fragmentação da religião como um sistema de compreensão que seria capaz de abordar a totalidade da sociedade. Diante dessa fragmentação tornam-se concebíveis movimentos teóricos conflitantes em relação a elementos teológicos ou religiosos. Sem objetar a essa posição de fundo, no entanto, talvez seja possível ponderar que Kohlenbach parece minimizar que a autocompreensão da teologia tradicional parece necessitar de, ao menos, alguma ideia de revelação, seja ela uma ‘revelação’ como ‘experiência’ ou como ‘evento’ – para seguir uma distinção apontada por Gordon como existente em Barth (2013, p.159). Como nota Gatti, ao abordar as divergências entre Benjamin e o ‘nada da revelação’ de Scholem, “a revelação corresponde assim à ideia de sentido: sua existência equivale à presença do divino no mundo” (2009, p.190).

¹⁴¹ Vale citar toda a passagem: “mas é também o inteiramente impossível, porquanto pressupõe um ponto de vista afastado – ainda que só um pouquinho – do círculo mágico da existência, ao passo que todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indignância a que se pretende subtrair”. Em uma passagem para um plano de teoria social e que interessa diretamente ao que se pretende desenvolver nesse trabalho cita-se aqui uma afirmação de Adorno, do curso *Introdução à Sociologia*, que anuncia o modo como ele compreende o conceito de ‘sociedade’ (2008, p.102): “há entre os homens um nexo funcional, que naturalmente varia bastante conforme os diferentes níveis históricos, que de certo modo não deixa ninguém de fora, em que todos os integrantes da sociedade se encontram enredados e que assume em relação a eles um certo tipo de independência”.

¹⁴² Como citado, o final do aforisma se refere à questão da existência ou não da redenção. Diante da exigência atribuída como tarefa ao pensamento essa questão é designada como “quase que indiferente”. Talvez esse seja um dos motivos que levaram Scholem a caracterizar a *Minima Moralia*, em carta a Adorno, como “um dos documentos mais notáveis da teologia negativa” (ABS, p.83). A curta resposta de Adorno, embora não negue a designação, ressalva que uma leitura teológica direta do livro e suas categorias não é algo de fácil acomodação (ABS, p.84). Cerca de duas décadas depois, em carta ao mesmo Scholem em 14 de março de 1967, Adorno faz menção novamente a um ‘quase’ importante aqui, mas agora o sinal parece se alterar. Embora o contexto seja diferente, pois trata da afinidade entre materialismo e metafísica na *Dialética Negativa*, Adorno afirma a Scholem que, em sua formulação de um materialismo não-dogmático, ele “quase teria dito” que ele tem também uma afinidade com a teologia (ABS, p.414). O relevante é que ele **não** disse. Talvez em virtude dos eventos da II

Um dos elementos que se destacam é o aspecto de fabricação e seu vínculo, portanto, a certa artificialidade, que remete justamente à condição de um ponto de vista da teologia tradicional que não está disponível. Em “Anotações sobre Kafka”, a construção da posição é indicada, mas agora com uma inflexão acerca do modo como é vista a ‘vida terrena’: “Como se o inferno fosse visto a partir da perspectiva da salvação. (...). Sua obra [de Kafka/DS] finge um lugar a partir do qual a criação aparece tão dilacerada e danificada como, segundo os seus próprios conceitos, deveria ser o inferno” (1998, p.267).

Logo à frente, na mesma seção do texto, Adorno continua a mobilizar um vocabulário de forte teor teológico e, mais uma vez, recorre a um aspecto artificial: “o absoluto não expõe à criatura limitada [*bedingten*] o seu lado absurdo (...). O reino médio do condicionado [*Bedingten*] torna-se infernal sob os olhos artificiais dos anjos” (1998, p.268). Consequentemente, seria possível dizer que, na medida em que precisa ser produzido, este ponto de vista não possui uma fonte normativa de transcendência a qual possa recorrer. Nos termos de Gordon, pode-se afirmar que “é uma teologia de um ponto de vista puramente negativo” (2018, p.45).

Para retomar o fio da meada e voltar à carta de Adorno que comenta o texto de Benjamin, pode-se dizer que um dos elementos que se destaca é a interpretação dada à figura de Odradek e sua relação com a figura da esperança e, em alguma medida, da redenção. É justamente nessa interpretação que Adorno localiza uma de suas principais divergências em relação a Benjamin.

De forma breve, o pano de fundo que orienta e localiza a objeção parece ser uma divergência em relação à compreensão da modernidade e um conceito adequado de mito. Nos termos de Adorno, as inadequações quanto a esses problemas no ensaio de Benjamin enredariam o trabalho em alguma forma de regressão. Assim, entende-se o contexto de sua crítica ao afirmar que “a relação entre história primeva e modernidade ainda não foi alçada a conceito, e em última instância o sucesso de uma interpretação de Kafka dependerá disso” (ABC, p.130). Em sua carta de resposta, Benjamin assente à relevância do tema e reconhece as sugestões do local de possíveis enganos e incompletudes do ensaio e afirma que “isso vale

Guerra – a terceira parte da *Minima Moralia* foi redigida entre 1946-1947 – a pergunta pela existência ou não da redenção não chega a ser de todo irrelevante. Como aponta Felipe Catalani, talvez seja possível dizer que, na obra de Adorno, “não há um pensamento, um conceito sequer que não tenha a marca da experiência histórica do fascismo: seja em suas elaborações sobre a moral, sobre a história e mesmo sobre a metafísica (a própria noção de *transcendência*, segundo ele [Adorno/DS], havia sido alterada)” (2020, p.13-14). No segundo caso, trata-se do projeto de ‘salvação da metafísica’, e de um materialismo que, justamente, como indicado por esse ‘quase’, não chega a ser, ao menos para seu autor, teológico.

especialmente para os comentários que você faz sobre a compreensão insuficiente do arcaico” (ABC, p.136-137)¹⁴³.

Adorno sugere a Benjamin uma rearticulação ou releitura da figura de Odradek, pois para ele essa figura porta em si, se compreendida dialeticamente, uma espécie de ‘cifra’, ou ainda, uma ‘promessa de esperança’. Como uma figura deformada e deturpada ela seria capaz de ser lida como a possibilidade de escapar do “estado de culpa da criatura” (ABC, p.131). Isso se dá, pois, como signo da distorção, Adorno afirmará que “é somente a uma vida deturpada em forma de coisa que se promete escapatória do âmbito da natureza” (ABC, p.132).

Apoiado nas indicações de Gatti, é possível afirmar que essas ponderações em relação à leitura feita por Benjamin se vinculam a um determinado modelo de crítica buscado por Adorno, que pretende uma “apresentação do presente do ponto de vista de sua superação ou, ainda, numa expressão mais teológica, da vida terrena do ponto de vista da vida salva” (2009, p.201). Ainda seguindo outra indicação de Gatti, um dos momentos constitutivos desse modelo de crítica pode ser encontrado na conferência ‘Ideia de História Natural’, de 1932¹⁴⁴. Nesse texto, ao pretender formular uma dialética entre mito-história e alcançar uma compreensão da modernidade, afirma-se: “O momento da dialética reside em que os mitos trágicos contêm em si, junto com a queda na culpa e na natureza, ao mesmo tempo o momento da reconciliação, a saída essencial do complexo da natureza” (IHN, p.479).

Diante disso, no que toca à questão da referida saída do complexo da natureza, entendida também como crítica à ordem capitalista, Adorno parece encaminhar parte de seu programa filosófico.

Tanto na referida carta de 1934, quanto em momentos de cartas do ano seguinte, Adorno fornece indícios de ter empreendido alguma reavaliação do seu anterior uso de algumas categorias marxianas¹⁴⁵. Ao comentar o *exposé* de Benjamin¹⁴⁶, em 05 de junho de

¹⁴³ A contenda em torno dessa questão se desdobra em outros momentos, como, por exemplo, na carta de Benjamin a Adorno de 31 de maio de 1935, especialmente p.156-158.

¹⁴⁴ Gatti remete à recepção do *Drama Barroco* por parte de Adorno e sua retomada da noção de alegoria e cifra. Isso resulta que “a reversibilidade de história e natureza na alegoria apresenta a história como um processo natural de decadência ao mesmo tempo em que decifra como um produto histórico o estado de natureza em que se encontram os objetos históricos. Essa correlação permite a Adorno formular já no início da década de 1930 uma forma de interpretação filosófica que procura apontar a reversibilidade entre o mítico-natural e a história” (2009, p.202).

¹⁴⁵ De fato, já em carta de novembro de 1934, Adorno fornecia essa impressão: “isso toca também em questões fundamentais da dialética materialista, tal como o conceito de valor de uso, cuja posição central *hoje não posso mais aceitar como antes*” (ABC, p.111-112. Ênfase inserida).

1935, ele tanto se queixa do tratamento da categoria mercadoria, que teria sido feito de modo muito geral, quanto reconhece essa insuficiência em seu próprio trabalho anterior de maior fôlego, *Kierkegaard* (ABC, p.161). Embora não seja o único, esse é um dos motivos que o leva a afirmar, no comentário ao material de Benjamin, que ele ainda se ocupe com os “complexos designados sob as rubricas ‘história primeva do século XIX’, ‘imagem dialética’, ‘configuração do mito e modernidade’” (ABC, p.176).

Nessa direção, no primeiro desses momentos que recorrem a categorias marxianas, ao afirmar que é somente à vida deturpada em forma de coisa que se promete alguma escapatória do complexo da natureza, ele parece dissociar a figura de Odradek da noção de valor de uso. Se Adorno elogiará no *exposé* de Benjamin a teoria do colecionador como a possibilidade de “libertação das coisas do grilhão da utilidade” (ABC, p.188), e ponto inicial para uma dialética da mercadoria, ele também indicará que, sem o desenvolvimento dessa dialética, “o simples conceito de valor de uso está longe de ser suficiente para uma crítica do caráter-mercadoria” (ABC, p.181).

E Adorno chega a essa afirmação, justamente, a partir de um vínculo entre a figura de Odradek e a mercadoria. Essa, “de um lado, é o alienado em contato com a qual o valor de uso perece, mas do outro, é o sobrevivente, o alheio que subsiste a seu caráter imediato” (ABC, p.180). E, a complementação na página seguinte, “o decisivo caráter epistemológico de Kafka, em particular no Odradek como uma mercadoria que sobreviveu sem propósito” (ABC, p.181).

Essa posição, que relaciona Odradek a uma mercadoria, talvez possa ser interpretada como um modo adorniano de fazer convergir, na mesma figura, um elemento teológico, ainda que “inverso” ou não tradicional, e um elemento específico de crítica à sociedade. Aliás, justamente a especificidade da sociedade para a crítica correta era algo visado¹⁴⁷. Não se trata, portanto, de mobilizar Kafka como alguma forma de crítica à “obscuridade da existência”,

¹⁴⁶ Antes ainda de responder às críticas de Adorno, feitas em uma longa carta de 05 de agosto de 1935, que notava, entre outras coisas, distâncias em relação ao ‘primeiro’ esboço das *Passagens*, Benjamin observa, em carta de 16 de agosto de 1935, que o material comentado não é um ‘segundo’ esboço, mas “um esboço diferente” (ABC, p.193).

¹⁴⁷ Não por outro motivo, Adorno reivindica de Benjamin algo que ele mesmo também não havia formulado: “o caráter-mercadoria *específico* do século XIX, vale dizer, a produção industrial de mercadoria, precisaria ser elaborada com muito mais clareza em seu material; afinal, caráter-mercadoria e alienação existiram desde os primórdios do capitalismo, isto é, desde a era da manufatura, que é também a do barro, enquanto a ‘unidade’ da era moderna reside desde então precisamente no caráter-mercadoria. Mas apenas uma definição precisa da forma-mercadoria industrial como forma histórica, claramente distinta da mais antiga, poderia fornecer a ‘história primeva’ e a ontologia do século XIX; todas as referências à forma-mercadoria ‘como tal’ emprestam a essa história primeva certo caráter metafórico, que nesse caso não pode ser tolerado” (ABC, p.181-182).

como Adorno atribui a certas interpretações existencialistas, embora não nomeie algum alvo específico. Em ‘Anotações sobre Kafka’, ele descreve essa vertente de leitura da seguinte forma:

Kafka é enquadrado em uma corrente de pensamento estabelecida, em vez de se insistir nos aspectos que dificultam o enquadramento, e que por isso mesmo requerem interpretação. (...) como se a força de *maelstrom* de sua obra pudesse ser explicada caso ele tivesse dito apenas que o homem perdeu a salvação, que o caminho para o absoluto lhe foi negado, que sua vida é obscura, confusa, ou, como se diz hoje em dia, está contida no nada, e que teria restado ao homem apenas cumprir humildemente e sem muita esperança seus deveres imediatos, integrando-se a uma comunidade que espera exatamente isso, uma comunidade que Kafka de maneira alguma precisaria ter afrontado se concorda com ela (1998, p.239-240).

Em um capítulo do livro *O pai de família e outros estudos*, de Roberto Schwarz, também se encontra uma leitura do conto que o afasta de interpretações que sustentam que se trata de uma crítica metafísica à morte ou à existência. O brevíssimo recurso a Schwarz aqui se justifica pela convergência com certos motivos adornianos¹⁴⁸. No capítulo “A tribulação de um pai de família”, em que traduz e comenta o referido conto de Kafka, Schwarz cita a passagem em que o narrador do conto menciona que a risada de Odradek é “uma risada como só sem pulmões se produz” (2008, p.23)¹⁴⁹. A partir dessa passagem, Schwarz nota que aqui abre-se espaço para uma “leitura metafísica, segundo a qual Kafka não fala de sociedade alguma em particular, mas da mortalidade em geral, da angústia de ter entranhas. O que dói, a esta escola, não é ser pai de família, mas ser mortal” (2008, p.27)¹⁵⁰. Schwarz recusa tal interpretação indicando que uma risada como a de Odradek, inversamente, mostraria como a infelicidade presente “sedimentou-se no próprio corpo; é a vida presente, tornada corpo irremediável, e não a morte, que separa da vida o pai de família” (2008, p.27).

Schwarz aponta como essa figura singular pode ser lida como crítica à configuração social vigente, uma vez que, “mais radicalmente, como construção, Odradek é o impossível da

¹⁴⁸ No livro, o texto de Schwarz é datado de 1966. A correspondência entre Benjamin e Adorno foi publicada apenas em 1994, contudo, sabe-se que em 1961, Schwarz escreve a Adorno com intenção de frequentar seu curso em 1962-63 (Cf. Neves Silva, 2019). Em entrevista dada em 2003, Schwarz relembra que conhecia aspectos sociológicos da obra de Adorno desde o final dos anos 50 e que teve contato com a *Dialética do Esclarecimento* apenas em 1960 e, posteriormente, com o *Notas de Literatura* e os ensaios sobre música (Cf. Schwarz, 2012, p.46-47).

¹⁴⁹ A citação é do próprio conto de Kafka aqui na tradução de Schwarz (2008, p.23).

¹⁵⁰ A possibilidade de uma leitura ‘metafísica’ se daria, nos termos de Schwarz, na medida em que entender a frase do narrador implicaria a necessidade de consultar nosso próprio corpo. Isso conduziria a que “a graça de Odradek é desumana, e a vida humana é desgraçada” (2008, p.27). Ainda para essa interpretação, a ordem burguesa seria superável ao passo que a condição biológica, não. Isto é, fala-se da mortalidade em geral e não de uma dimensão social. Schwarz se põe contra essa leitura e, como pretende-se indicar, esse também parece ser o caso de Adorno – como pode ser identificado em passagens como: “o tom de sua obra [de Kafka/DS] é da extrema esquerda: quem o nivela no genericamente humano já o falsifica como conformista” (1998, p.258).

ordem burguesa” (2008, p.25). O argumento se assenta na seguinte compreensão: se a produção para o mercado é aquilo que enlaça a ordem social, a finalidade de qualquer forma concreta de atividade só pode lhe ser externa. Conseqüentemente, a forma particular não carrega finalidade em si mesma. No entanto, essa é justamente a figura de Odradek: não possui finalidade alguma e, ao mesmo tempo, tem a sua finalidade em si mesmo¹⁵¹. Por esse motivo, Schwarz argumenta, em um sentido que interessa aqui também à leitura de Adorno, que essa estranha figura “é a construção lógica e estrita da negação da vida burguesa. Não que ele esteja simplesmente em relação negativa com ela: ele é o próprio esquema da sua negação” (2008, p.26).

Se formos mais uma vez a “Anotações sobre Kafka” podemos encontrar a preocupação de Adorno em determinar, mais especificamente, o momento social criticado. Assim, ele afirma, em relação ao deslocamento que a obra realiza e o todo que ela descreve, que parte do que há de sórdido em Kafka é que,

ele é o criptograma da fase final e resplandecente do capitalismo, que Kafka exclui para determina-la mais precisamente em sua negatividade. (...) Pois nenhum mundo poderia ser mais homogêneo do que o mundo sufocante que ele comprime em totalidade por meio da angústia do pequeno-burguês. O sistema é lógico do início ao fim e, como qualquer sistema, desprovido de sentido (1998, p.252).

Vinculado ao dito acima, destaca-se um outro elemento, pois Adorno afirma que “Integração é desintegração, e nela se encontram o encanto mítico e a racionalidade dominadora. (...). Não há sistema sem resíduo. Contemplando-o, Kafka profetiza o futuro” (1998, 253).

Deixando de lado por um momento tanto a referência a uma antecipação em Kafka, vinculada à consolidação de monopólios e ao nacional socialismo, quanto a referência imediata à integração que produz, ao mesmo tempo, sua desintegração, alusões vinculadas ao complexo de problemas já configurados em virtude da redação da *Dialética do Esclarecimento*, o elemento relevante aqui é a indicação de algo que não se encaixa à certa ordem, que escapa a ela de alguma forma. Na carta de 1934, em relação a Odradek, Adorno afirma que “como reverso do mundo das coisas, Odradek é um signo da distorção – mas como

¹⁵¹ Em um determinado momento, o narrador do conto afirma: “Seria o caso de se acreditar que este objeto, outrora, tenha tido alguma finalidade, que agora esteja apenas quebrado. Mas, ao que parece, não é o que se dá; ao menos não há sinal disso; não se vê marca alguma de inserção ou de ruptura que indicasse uma coisa destas; embora sem sentido, o todo parece completo à sua maneira” (2008, p.23).

tal precisamente um emblema do transcender, do limite último e da reconciliação entre o orgânico e o inorgânico ou da superação da morte: Odradek ‘sobrevive’” (ABC, p.131-132).

O conto de Kafka termina com a enunciação, pelo pai de família do título, da preocupação ou tribulação de que Odradek sobreviva a ele. É aqui que Adorno questiona a Benjamin se não seria possível reconhecer “a cifra, a mais indubitável promessa de *esperança*, precisamente na superação do lar?” (ABC, p. 131)¹⁵². Não é gratuito que, ao introduzir a sua crítica à interpretação de Odradek, Adorno afirme: “o que dá a entender então todas as imagináveis divergências *in concreto* – sintomas da insuficiência do arcaico, da improficiência da dialética mítica ainda aqui” (ABC, p.131).

No ensaio de Benjamin, a figura de Odradek não parece carregar a mesma centralidade que possui para Adorno (ao menos na carta de 1934). Em relação a esse personagem, Benjamin afirma que “é o mais estranho bastardo gerado pelo mundo pré-histórico com seu acasalamento com a culpa” e, que, ele seria “o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento. Elas são deformadas. Deformada é a ‘preocupação do pai de família’, que ninguém sabe em que consiste” (1987, p.158)¹⁵³. No entanto, a figura primordial da culpa, para Benjamin, é o corcunda.

Assim como outros seres da obra de Kafka, Odradek é posto no seio da família que tem a face imediatamente visível na figura do pai. Esse, por sua vez, “é a figura que pune. A culpa o atrai, como atrai os funcionários da Justiça. Há muitos indícios de que o mundo dos funcionários e o mundo dos pais são idênticos para Kafka. Essa semelhança não os honra. Ela é feita de estupidez, degradação e imundície” (Benjamin, 1987, p.139). Na sequência, é dito que “o pai sobrevive às custas do filho, sugando-o como um imenso parasita” (1987, p.140).

Conforme Gatti, as críticas de Adorno ao ensaio de Benjamin têm como ponto de partida “a acusação de ausência de dialética na caracterização do mundo primitivo: Benjamin teria apontado sua deformidade, mas não teria deixado espaço para a figuração da esperança nas figuras deformadas” (2009, p.200).

¹⁵² Embora sem reivindicar algum elemento teológico há aqui mais um ponto de convergência com Adorno na interpretação feita por Schwarz, pois ele afirma: “A suspensão dos compromissos burgueses, por outro lado, figurada em Odradek, sustenta o seu cheiro de felicidade a despeito da permanência da morte” (2008, p.27).

¹⁵³ Para Schwarz, embora pareça que o narrador inveje a imortalidade de Odradek, o que ele realmente quer é sobreviver à figura, isto é, quer que Odradek morra antes, contudo, “naturalmente é urbano demais para desejar a morte a um ser que não faz mal a ninguém, que é completo à sua maneira; mas a urbanidade não impede que a existência de um tal ser lhe doa. Respeitável por todos os títulos, o pai de família é partidário inconfessado da destruição” (2008, p.28).

Isso ganha ainda mais força se pensarmos como Adorno faz seu o tema benjaminiano que encerra o ensaio “*As afinidades eletivas de Goethe*”¹⁵⁴, publicado em duas partes em 1924 e 1925: “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança” (2009, p.121). Que Adorno reivindique esse motivo como central em seu pensamento e o associe às suas intenções teológicas [*theologischen Intentionen*] é o que se encontra formulado em uma carta escrita para a Horkheimer apenas dois meses após o comentário ao ensaio de Benjamin, em 25 de fevereiro de 1935¹⁵⁵: “eu poderia nomear o motivo da salvação dos sem-esperança como motivo central de todos os meus intentos, sem que me restasse um mais a dizer” (HGS, v.15, p.328).

Se a figura de Odradek é tomada como signo de uma vida reificada e, como crítica à sociedade, como uma vida impossível na ordem capitalista vigente, talvez seja justificável dizer que nela se encerra, portanto, uma peculiar junção. Nela convergem um motivo teológico – aquilo é a cifra de uma possibilidade ou, propriamente, de esperança de evadir-se do contexto mítico-natural –, e, também, um “motivo social”, uma espécie de formulação preliminar de uma crítica social que se põe como indicação de crítica ao caráter-mercadoria.

Ao comentar o modo como motivos teológicos se fazem presentes na tradição da Teoria Crítica, Brumlik afirma sinteticamente que a famosa frase que encerra “*As afinidades eletivas de Goethe*” contém, *in nuce*, “toda a teologia da Teoria Crítica” (2011, p.296)¹⁵⁶.

Lidando especificamente com Adorno, Gerhard Schweppenhäuser indica que o movimento filosófico empreendido por ele pretende adotar a perspectiva da redenção, ainda que, teologicamente, essa perspectiva não possua mais credibilidade, ou seja, nesses termos, Adorno não teria de fato alguma expectativa de que a redenção realmente ocorra. Dessa forma, para esse comentador, o alinhamento de Adorno à teologia se daria em virtude de uma

¹⁵⁴ Micha Brumlik afirma que há uma influência de Rosenzweig na composição do texto de Benjamin, embora, naturalmente, se faça presente uma acentuada mudança de inflexão entre os autores: “Onde Rosenzweig evoca o reino de Deus e seu amor na imagem da estrela, Benjamin lhe responde com uma referência à interpretação erótica do amor de Goethe” (2011, p.297). Conforme Truskolaski (2021, p.58), Adorno parece não ter se impressionado pelo livro de Rosenzweig quando o leu com Kracauer. Isso é o que parece poder ser inferido do relato, feito por Leo Löwenthal, de uma correspondência com Adorno em 22 de agosto de 1923 (cf. Löwenthal, 1987, p.205).

¹⁵⁵ Nessa mesma carta, Adorno menciona suas impressões a respeito de um artigo de Horkheimer que trata de Bergson e faz convergir aqui suas intenções com o ‘ateísmo’ de Horkheimer, ao menos em suas consequências (cf. HGS, v.15, p.328).

¹⁵⁶ Em 1964, Marcuse ainda encerra o seu *O Homem Unidimensional* reivindicando-a como um persistente elemento de negatividade na Teoria Crítica (2015, p.241). No texto de Marcuse, entretanto, a frase já se vincula a uma dimensão diretamente política (cf. Kangussu, 2016, p179). O próprio Brumlik sugere que Marcuse parece não ter se referido a questões teológicas, ao menos do mesmo modo em que elas aparecem em Benjamin, Adorno ou mesmo Horkheimer (Brumlik, 2011, p.296).

espécie de “empréstimo de uma perspectiva teológica radical que se recusa a aliar-se ao que realmente existe, buscando sempre a transcendência” (2009, p.35). Trata-se, nesse caso, de perseguir a transcendência no sentido preciso de superação da imanência – aqui entendida na acepção de como se apresenta o estado de coisas.

A indicação de Adorno de uma ‘teologia inversa’ – afinal, não se trata propriamente, ao menos nesse momento, de uma elaboração –, no que tange à obra de Kafka, especialmente a figura de Odradek, tanto reúne esse motivo teológico quanto fornece vislumbres da formulação de uma teoria social.

Como pretende-se ter mostrado, essa teologia inversa se constitui com o propósito eminentemente crítico e, ao mesmo tempo, não afirmativo de qualquer transcendência. Dito em outros termos, embora se trate de criticar o estado de coisas, não é o caso de se afirmar uma transcendência positiva disponível. Trata-se de um esforço de realçar as distorções mundanas ou, para usar uma formulação da *Minima Moralia*, revelar suas “fissuras e fendas” (MM, p.216). Se recorrermos a um comentário feito por Gordon, o sentido adorniano dessa teologia “não implica a persistente realidade de um Deus que está em qualquer outro lugar” (2018, p.52). Essa característica também a diferencia de formas da teologia dialética, pois essa, mesmo que apenas pela reivindicação da fé ou do salto de fé, termina por fornecer ainda alguma espécie de consolo ou minimização do sofrimento. r

Contudo, ainda para Gordon, se a relação de Adorno com alguma forma de transcendência assume essa postura negativa, esse não parece ser o entendimento do comentador ao se referir ao vínculo que se coloca entre a teologia inversa e um certo ideal divino, pois, “A ideia de perfeição religiosa continua a servir a um propósito crítico na medida em que aumenta nossa consciência da imperfeição mundana com a maior intensidade possível” (2018, p.40).

No entanto, em relação a essa interpretação cabe apontar duas importantes ressalvas. A primeira é que, ainda que se concordasse que Adorno demanda, em algum nível, a ideia de perfeição divina – o que não é endossado neste trabalho –, essa reivindicação não se constitui como um dever-ser ou como espécie de orientação moral. A segunda é que o vínculo de Odradek como mercadoria que sobrevive parece encaminhar Adorno a uma formulação preliminar de teoria social que altera sua relação com conteúdos teológicos. Assim, aquela referência a Odradek como mercadoria que sobrevive sem propósito como crítica ao caráter-mercadoria emerge como algo que se constitui como crítica social e, passo consequente ainda

a ser desdobrado, como crítica à totalidade social. Seguindo nessa trilha da interpretação de Kafka, essa formulação crítica parece ressoar em uma passagem do texto de 1953, onde se lê: “os estigmas com que a sociedade marca o indivíduo são interpretados como indícios da inverdade social, são lidos como o negativo da verdade” (Adorno, 1998, p.247). Aqui há uma referência a uma noção enfática de verdade, não necessariamente teológica, e já marcada em seu traço social.

O desdobramento consequente em torno da crítica ao sistema, também como sistema social ou, propriamente, como totalidade social antagonica, será objeto de análise do capítulo 3. Por sua vez, na sequência imediata, trata-se de explicitar como os temas em torno do elemento consolador presente em certa metafísica e na religião comparecem na obra de Horkheimer na década de 30, e como se relacionam às ‘intenções teológicas’ de Adorno. Aponta-se, igualmente, para o vínculo de Horkheimer com a teologia em sua obra tardia – objeto do capítulo 4.

2.3. Horkheimer: Crítica ao elemento consolador da religião e metafísica nos anos 30

Em 1934, Horkheimer publica na Revista do Instituto o ensaio intitulado “Sobre a metafísica do tempo de Bergson”, no qual aborda criticamente a filosofia do pensador francês, especialmente por ocasião da publicação, no mesmo ano, do livro *O pensamento e o movimento*¹⁵⁷. Como mencionado anteriormente, em carta de 05 de fevereiro de 1935, Adorno reage ao ensaio e compartilha algumas impressões da sua leitura com o autor.

Nessa carta, Adorno faz alguns comentários que permitem vislumbrar o modo como Horkheimer elabora tanto uma crítica à metafísica tradicional quanto à religião e o que poderia ser uma posição em defesa do ateísmo aí articulada. Na carta de Adorno se encontra a seguinte passagem:

Li com grande interesse o novo número da Revista. Eu acho o ensaio sobre Bergson absolutamente extraordinário, especialmente a passagem sobre o historiador como salvador, que me emocionou na mais alta medida – é surpreendente como as consequências do seu ‘ateísmo’ (no qual, contudo, eu menos acredito, quanto mais

¹⁵⁷ Em uma nota histórico-biográfica, Bergson foi um dos que apoiaram o Instituto por ocasião da abertura da filial em Paris. Conforme Jay (2008, p.69), Bergson “guardava uma boa impressão do trabalho do Institut”. Ainda segundo Jay, em fevereiro de 1933, a sucursal do Instituto em Genebra se tornou o seu centro administrativo e “em reconhecimento de seu caráter europeu, ele adotou o nome de Société Internationale de Recherches Sociales, tendo Horkheimer e Pollock como ‘presidentes’”. Wiggershaus (2002, p.162-163) lembra que “instalou-se uma filial em Paris no centro de documentação da *École Normale Supérieure* onde Celestin Bouglé, um aluno de Durkheim, era diretor”. Rates (2017, p.192) ainda recorda que Bergson tinha sido aluno e professor na *École* de Paris.

ele se explicita completamente: pois com cada explicação aumenta sua violência metafísica) encontram-se completamente com aquelas das minhas intenções teológicas, que podem incomoda-lo o quanto o senhor quiser, mas cujas consequências, em todo o caso, em nada se distinguem das suas – eu poderia ainda nomear o motivo da salvação dos sem esperança como motivo central de todas as minhas tentativas, sem que me restasse um mais a dizer (HGS, v.15, p.328)¹⁵⁸.

Para os propósitos desta seção, de imediato, nota-se a referência ao suposto ateísmo de Horkheimer feito entre aspas. Além disso, aqui também há, como nota Brumlik (2011, p.300), uma das poucas comprovações de dedicação explícita de Adorno a pensamentos teológicos¹⁵⁹.

Uma breve incursão ao tema do ensaio permite reconhecer em que sentido Adorno aproxima o tema da salvação dos sem-espurança e o suposto ateísmo de Horkheimer. Permite também que se enfatize como Horkheimer lida com o tema da religião e teologia nesse período de sua obra.

Em relação ao texto propriamente, cabe dizer que Horkheimer recepiona a obra de Bergson como um representante do vitalismo ou filosofia da vida (ou, ainda, *Lebensphilosophie*). Em uma indicação feita por Franklin Leopoldo e Silva (2000, p.51-52), a importância histórica do pensador francês “estaria na origem de sua proposta de rearticulação do pensamento filosófico, que se constitui como reação à ‘filosofia epistemológica’, dominante no ambiente cultural francês desde o positivismo comteano até o neokantismo dos contemporâneos de Bergson”.

Conforme Bruno Rates (2017, p.186), em um comentário que busca mapear a recepção alemã da filosofia de Bergson, notadamente na *Lebensphilosophie*, na fenomenologia e no neokantismo, “Bergson foi efetivamente recebido pelos alemães como um ‘filósofo da vida’”. Além disso, o ‘anti-kantismo’ do francês teria sido mobilizado, por entusiastas ou críticos de sua obra, “como uma espécie de ‘bússola’ para posicioná-lo no interior do debate filosófico alemão” (Rates, 2017, p.186). De fato, conforme Schnädelbach (1984, p.149), mesmo na Alemanha Bergson pode ser apontado como o pensador mais influente de um determinado tipo de filosofia da vida reconhecida como uma vertente ‘metafísica’.

¹⁵⁸ A tradução é de nossa responsabilidade. Consultou-se também as traduções parciais feitas por Eduardo Losso (2007, p.82-83) e Jéverton Santos (2019, p.217-218).

¹⁵⁹ A menção de Adorno às suas intenções teológicas que poderiam incomodar Horkheimer muito provavelmente se refere a motivos internos ao texto, como indicaremos. Contudo, não é destituído de interesse a passagem da avaliação feita por Horkheimer da habilitação de Adorno sobre Kierkegaard, já citada, na qual aquele manifesta reserva acerca da expressão de uma “convicção teológica fundamental, que aponta para uma intenção filosófica que é radicalmente diferente da minha própria e essa intenção é palpável em cada sentença” (Horkheimer *apud* Abromeit, 2011, p.352).

Ainda recorrendo a Schnädelbach (1984, p.141), seria possível designar a filosofia da vida como uma ‘metafísica do irracional’, na medida em que esse irracionalismo é entendido em um sentido livre de valor, pois,

a filosofia da vida torna a vida um princípio. Ela não pretende ser o oposto da filosofia acadêmica, nem mesmo uma resposta ao ‘sentido da vida’, e certamente não apenas como uma filosofia do orgânico: antes, ela é uma posição filosófica que faz do fundamento e critério de todas as coisas algo que essencialmente se *opõe* à racionalidade, razão, conceitos ou a Ideia – a vida como algo irracional (Schnädelbach, 1984, p.141, ênfase do autor).

Sabe-se que, ao menos desde o final da década de 20, Horkheimer esteve atento à filosofia da vida. Conforme Abromeit (2019, p.40), Horkheimer ministrou uma série de preleções com o tema “A emancipação da Filosofia em relação à Ciência” [*The Emancipation of Philosophy from Science*]. A confiar na leitura de Abromeit ao analisar essas preleções, Horkheimer retrata o vitalismo como um passo histórico além da fenomenologia no que tange à separação entre filosofia e ciência. Os principais representantes seriam Nietzsche, Dilthey e Bergson. No entanto, nesse momento, Bergson receberia mais atenção de Horkheimer, pois ele “exemplificou melhor a mudança na relação entre ciência e filosofia que interessava a Horkheimer” (Abromeit, 2019, p.142).

Embora não tenhamos analisado essas preleções do final dos anos 20, pode-se dizer, a partir do comentário de Abromeit, que o início do ensaio de Horkheimer de 1934 articula o mesmo problema.

Horkheimer considera que a filosofia de Bergson, em grande medida, pode ser vista como “característica da situação atual da história do espírito” (2000, p.63), pois ela tanto buscaria responder as questões erigidas por tal situação histórica quanto, ainda mais fundamentalmente, expressaria em sua própria estrutura essa determinada condição.

A questão que abre o ensaio de Horkheimer e expressa a situação a qual a filosofia de Bergson se vincula é a relação entre filosofia e ciência, especialmente na passagem do século XIX para o XX, tendo em vista o cada vez mais crescente processo de industrialização. Em virtude da emergência, ascensão e consolidação das ciências, a questão, para a filosofia, coloca-se como a de saber se ainda há alguma tarefa para ela. Essa situação teria desencadeado uma “crise de identidade” da filosofia, para usar a expressão de Schnädelbach (1984, p.5), também utilizada por Beiser (2017, p.29). Ainda, em meados da segunda metade do século XIX, conforme Beiser (2017, p.30-31), “as ciências não apenas avançaram sobre todos os aspectos do universo; elas também pareciam perfeitamente autônomas, capazes de

alcançar resultados válidos por si mesmas, por assim dizer, longe da barra da saia da filosofia”. É tendo em vista esse mesmo contexto que Abromeit (2019, p.41) se refere ao falar no surgimento de um novo realismo e a um “desdém generalizado pela ‘metafísica alemã’”.

Diante dos resultados dessa posição assumida pela ciência e a partir do seu vínculo com o modo de funcionamento da ordem social, entende-se o estado da questão esboçado por Horkheimer: postulando umas das marcas que acompanhariam seu pensamento, o funcionamento do processo social organiza-se de forma irracional e, se, por um lado, isso traz como consequência “a libertação dos grilhões feudais”, por outro, acarreta também, “em medida crescente, sua dissociação dos interesses da sociedade como um todo” (Horkheimer, 2000, p.61). O que Horkheimer nota, portanto, é uma espécie de ilusão de autonomia dos empreendimentos científicos, que produzem uma dissociação entre suas características e resultados e as respectivas necessidades humanas.

Essa posição já havia sido enunciada por Horkheimer em “Observações sobre ciência e crise”, de 1932. Nos termos desse texto (2006, p.8), “na crise econômica geral, a ciência aparece como um dos múltiplos elementos da riqueza social que não cumprem seu destino”. Mais à frente no mesmo texto se lê que, “as descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento e com as reais necessidades da humanidade” (2006, p.8).

E, ainda conforme a posição desse pequeno texto, uma das causas da crise contemporânea, que teria dado ensejo às correntes anticientíficas, foi uma responsabilização das forças que estavam em um esforço para uma melhora das condições humanas: “mediante a teoria de que a razão é apenas um instrumento útil para os fins da vida diária, que deve emudecer, entretanto, frente aos grandes problemas e ceder lugar às forças mais substanciais da alma, estamos-nos desviando de uma preocupação teórica com a sociedade como um todo” (2006, p.8). Como afirmado acima, a partir do complemento dado no texto de 1934, é a organização irracional do todo social e dada divisão do trabalho que conduz à separação e bloqueio da possibilidade de os resultados da atividade da ciência atuarem no aperfeiçoamento da realidade social.

A partir desse cenário, Horkheimer posiciona a sua leitura da filosofia de Bergson. Esse enquadramento histórico explicita as condições que permitiram, ou ainda, abriram espaço para o surgimento de uma série de novas tendências metafísicas e, também, da ontologia e da “ética de valores materiais” (*materiale Wertphilosophie*). O que tais vertentes fizeram foi ou uma crítica positiva das ciências ou se dedicaram aos problemas descurados

pela atividade científica. Em virtude do hiato entre as produções científicas e as necessidades humanas,

não há nenhum motivo para acatar a estrutura interna e externa que a ciência assumiu, especialmente nos últimos cem anos, como sendo a figura correta do conhecimento atualmente necessário e realizável e, com respeito à filosofia, nenhum motivo para meramente se contentar em fundamentar logicamente, classificar e consagrar as disciplinas e seus métodos (Horkheimer, 2000, p.62).

É nesse quadro que Horkheimer interpreta o desenvolvimento tanto da metafísica quanto da teoria da ciência bergsonianas. Se atentarmos aos elementos que Horkheimer destaca notaremos algumas das preocupações centrais em seu próprio pensamento nesse período. Notadamente, o tornar-se incondicionado de métodos condicionados das ciências e, por meio desse procedimento, a justificação do estado de coisas como imutável.

Como apontado de imediato no ensaio aqui mencionado, o tema fundamental de Bergson é o tempo real, que “é uma categoria central de todo pensamento histórico, de toda formulação teórica abrangente. Bergson distinguiu o tempo vivido do tempo abstrato das ciências da natureza e fez dele objeto de investigação própria” (Horkheimer, 2000, p.63). Em termos concisos, Bergson pretenderia fornecer à questão do tempo uma abordagem que se diferenciasse da metafísica tradicional, isto é, que dignificasse o tempo. Contudo, ao permanecer atado a certos procedimentos da tradição metafísica, ele parece reproduzir o mecanismo dessa mesma metafísica, que tende a estabelecer princípios eternos e invariantes. Ou seja, na leitura de Horkheimer, Bergson reproduziria em seu pensamento o mesmo procedimento e, assim, elevaria o tempo a um princípio metafísico, a-histórico e atemporal¹⁶⁰.

Fica claro que, na leitura que Horkheimer realiza do pensamento de Bergson, evidencia-se a crítica à hipostasiação filosófica dos métodos e conceitos das ciências da natureza. Conforme tal interpretação, em Bergson, as atividades científicas forjariam seus conceitos com um propósito eminentemente prático e são situadas historicamente. O apagamento do contexto histórico de aparecimento, pela própria compreensão da atividade científica, se vincularia a uma compreensão restrita de tempo, ou, precisamente, em um “conceito de tempo derivado das relações espaciais”. Esse tempo espacializado, ligado à representação e, ainda, abstrato, pode ser entendido, para Horkheimer (2000, p.65), como “uma sequência de momentos pontuais, uma vez que este é o pressuposto para ações eficazes.

¹⁶⁰ Nos termos de Leopoldo e Silva (2000, p.55), “é como se desejasse apreender o tempo de maneira intemporal”.

O começo e o fim dos acontecimentos são determinados pelo encadeamento ordenado de tais pontos, estabelecida a repetição, observada a regularidade”.

Contudo, se Horkheimer elogiará em Bergson a inserção das ciências em seu contexto histórico, criticará o abandono desse mesmo procedimento em relação à metafísica. Apesar do seu anti kantismo declarado¹⁶¹, Bergson aqui se aproximaria justamente de Kant, pois, “como ele [Bergson/DS] mesmo suspeita; no esforço de salvar a metafísica, ambos limitaram as ciências da natureza e reportaram-se à situação do homem finito” (Horkheimer, 2000, p.67)¹⁶².

De forma sumária, talvez seja possível dizer que a intenção de ‘salvar a metafísica’, nesse contexto da filosofia de Bergson, articula-se - para utilizar a formulação de Paulo Rodrigues - pela “afirmação do tempo como realidade metafísica suprema e a recuperação da intuição como instância de conhecimento” (Rodrigues, 2012, p.153).

Para Horkheimer, haveria na exposição de Bergson uma espécie de divisão do pensamento em duas metades, ou ainda, em dois modos de consideração de objetos: aquele das ciências e o da metafísica. O primeiro se daria em virtude da origem “meramente prática do entendimento”, e o segundo seria “a verdade dada pela intuição”. Conforme a síntese de Horkheimer (2000, p.75), “só a intuição iluminaria a essência íntima do ser; o entendimento científico, ao contrário, deformaria a realidade, podendo ser entendido como um rebaixamento filosófico do intelecto”.

Apesar de uma intenção conciliadora ao propor dois modos de conhecimento, que Horkheimer nota especialmente no livro que motiva o ensaio, é o fato de o pensamento de Bergson estar subordinado “a desígnios metafísicos” que conduz ao suposto fracasso de sua intenção de salvar a metafísica.

Como é notório, o que Bergson se propõe é uma metafísica da duração (*durée*), noção essa que seria a essência íntima da realidade e que só se revelaria à investigação metafísica. O esforço do pensador francês seria apresentar a sua concepção de duração como resultado de uma espécie de desconstrução da concepção de tempo da tradição filosófica. Nos termos de

¹⁶¹ Conforme afirmação do próprio Bergson, era intenção de seu pensamento “reagir energeticamente contra o kantismo” (Benrubi *apud* Rates, 2017, p.185).

¹⁶² Apesar disso, estaria presente em Bergson o esforço de reinstaurar a metafísica em um enquadramento que não aceita os limites da razão, estabelecidos por Kant, em relação ao conhecimento, o que justifica sua intenção de afastamento. Contudo, como aponta Leopoldo e Silva (2000, p.52-53), “o que Horkheimer nota é que essa tentativa de superar Kant deriva da aceitação implícita da concepção kantiana da estrutura do entendimento. É a partir da relatividade dos resultados teóricos do entendimento que a filosofia deverá procurar o seu próprio modo de conhecer, já de antemão definido portanto como oposto ao entendimento. (...). Em resumo, Bergson critica a inteligibilidade científica a partir do modelo da Analítica Transcendental filtrado pelo positivismo e pelo neokantismo francês; e repropõe o conhecimento metafísico nos exatos moldes da tradição pré-kantiana”.

Rodrigues (2012, p.151), para Bergson, tal tradição sustentaria que ‘o tempo real’ seria “o mesmo que aparece na metafísica tradicional, nas ciências especializadas e na vida cotidiana”. Seria possível resumir o tempo, nesses três campos, “como degradação da eternidade (tal como surge na Metafísica), como tempo instantâneo e abstrato (tal como se manifesta na Física e nas demais ciências) e o tempo como sucessão cronológica (tal como é encontrado na vida cotidiana)” (Rodrigues, 2012, p.151).

Contudo, a verdadeira concepção de tempo visada por Bergson só se abriria àquilo que Horkheimer nomeia de ‘mergulho metafísico’. O que é elogiado no ensaio é a análise dos conceitos formados na atividade do entendimento e a consequente crítica da “absolutização da cosmovisão resultante do entendimento”. No entanto, Horkheimer interpreta que, em virtude da subordinação aos referidos desígnios metafísicos, a consequência da crítica levada a cabo por Bergson é uma abertura para um “mito da potência criadora divina e ininterrupta” (Horkheimer, 2000, p.70).

Conforme a posição atribuída a Bergson, os conceitos advindos do entendimento não apreendem a realidade vital. Uma vez que têm sua origem nas necessidades práticas, o que eles realizam é fixação do que é mutável e esse modelo de cognição, como universalização do entendimento, não capta a realidade essencial, dado que ela “não se mostra” ao entendimento. Por outro lado, em Bergson, ainda seguindo a interpretação empreendida por Horkheimer, a metafísica não se submete à satisfação das necessidades, isto é, dissocia-se do contato com o contexto histórico de seu surgimento. Os conceitos da metafísica, portanto, estariam desvinculados dos condicionamentos sociais e históricos que caracterizam a atividade do entendimento.

A compreensão do ser essencial como a realidade incessantemente mutável, em nome de uma evolução criadora, só poderia ser realizada a partir da posição contemplativa diante da história. Mais do que a de historiador que contempla a história, a tese metafísica bergsoniana, na interpretação de Horkheimer, é levada a cabo por uma ilusão de um metafísico. Haveria em Bergson uma tentativa de “redimir a finitude do tempo vivido pela ideia de mudança” (Horkheimer, 2000, p.72). Esse procedimento se realizaria justamente à medida em que o tempo inscrito no ser é conhecido apenas como transformação e não emerge nessa metafísica a constatação de que o tempo em todo ser significa também envelhecimento e perecimento.

Põe-se aqui, para Horkheimer, uma espécie de ‘visada celestial’, ou ainda uma divinização do que existe, somente possível por um procedimento que transfigura (*verklärt*) o existente, algo, aliás, que estaria presente em certa tradição metafísica e seguido por Bergson.

No texto de 1931, ‘A presente situação da Filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Sociais’, Horkheimer menciona justamente o conceito de “transfiguração” (*Verklärung*) que aparece em Hegel na *Filosofia da História*. Nos termos do ensaio de 31,

a ‘transfiguração’ de que fala Hegel é precisamente obra daquela doutrina segundo a qual a verdadeira essência do homem não existe na mera interioridade e no destino factual dos indivíduos finitos, mas se afirma na vida dos povos e se realiza no Estado. O pensamento que mantém na história universal essa essência substancial, a ideia, faz parecer filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo (Horkheimer, 1999, p.124)¹⁶³.

Será na crítica a essa transfiguração do existente, presente a seu modo também na filosofia de Bergson, que Horkheimer faz valer um dos elementos centrais de sua crítica à função consoladora realizada por certas tradições filosóficas e religiosas. A objeção prossegue igualmente à consequente abstração do que seria a vida histórica e concreta dos indivíduos à medida em que filosofia e religião pretendem fornecer um alento ao sofrimento.

Horkheimer cita uma passagem de Bergson, na qual este defende que o *horror vacui* metafísico, a angústia diante do nada, seria resultado de uma espécie de mal-entendido categorial. Conforme o trecho citado, “‘Nada’ é uma palavra da linguagem ordinária que pode ter significado somente se se permanece no campo, característico do homem, da ação e da fabricação” (Bergson *apud* Horkheimer, 2000, p.72).

De forma consequente, a proposta metafísica de Bergson pretenderia nos fazer mergulhar na ‘duração real’ – um princípio que, – ainda citando a partir de Horkheimer – “embora ele seja transcendente, do qual nós participamos, e o qual não é uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: como poderíamos viver e nos mover nele de outra forma?”.

O complemento da passagem citada do texto de Bergson, que responde a pergunta colocada: “*In ea vivimus et movemur et sumus*” – algo que poderia ser lido como “nele

¹⁶³ Em “Hegel e o problema da metafísica”, de 1932, a transfiguração aparece vinculada à noção de saber em Hegel: “as pretensões de validade incondicionada do saber parcial somente podem salvar-se à medida em que dito conhecimento da totalidade possa conservar-se como realizado. Esta pressuposição caracteriza em todo momento o sistema de Hegel. Não empreende a tarefa de transfigurar o existente partindo de um conteúdo de pensamento isolado e ultraterreno, mas sim que a transfiguração se produz a partir de seu próprio conceito de conhecimento” (1982, p.123). Na sequência do texto, Horkheimer indica o vínculo que aqui se quer marcar: “as categorias deduzidas do princípio de identidade constituem o critério segundo o qual se opera a distinção entre realidade verdadeira e mera existência ‘casual’. Estas categorias definem a Razão, que em última instância subjaz à realidade e a qual remete Hegel ante a comprovação do sem-sentido do parcial e do sofrimento das criaturas; e essas mesmas categorias tornam possível que Hegel se refira a tais comprovações marcando-as de ‘aparências’” (1982, p.124).

vivemos e nos movemos e somos”. A sequência do texto de Horkheimer, imediatamente após citar o francês, demarca a distância entre os autores e evidencia sua crítica:

Et morimur! O metafísico Bergson acoberta a morte. Como um teólogo que promete aos homens a vida eterna, quer ele escamotear o fato da morte com a ladainha de uma realidade eterna com a qual poderíamos nos congraçar, e assim revela que sua obra exerce a mesma função que a religião e que a filosofia depois dele e com ele: consolar os homens a respeito de tudo que lhes acomete sobre a terra por meio da impostura de sua própria eternidade (Horkheimer, p.2000, p.72-73)¹⁶⁴.

Conforme a leitura de Horkheimer, se Bergson pretendia eliminar a abstração do conhecimento ao sustentar que a realidade é unitária e eterna, ou, ainda, que ela é um mover-se incessante, o que sua teoria obteve como resultado é uma espécie de reafirmação da abstração. Agora, contudo, em relação à história. A posição metafísica de Bergson quer se colocar como independente do tempo e essa posição só poderia ser vislumbrada por uma teoria que não apreende o seu próprio significado no contexto das disputas e lutas históricas, para usar o vocabulário de Horkheimer.

Na repreensão horkheimeriana (2000, p.81), Bergson nutria “a crença de que tudo o que se passou, mesmo sem a atividade conscientemente dirigida da recordação, existe no presente e ‘avança’ no futuro – afinal a mudança real é contínua”. E isso resultaria em uma espécie de bloqueio interno à própria teoria para reconhecer e conservar o que se passou. Especialmente, o que interessa a Horkheimer e se vincula diretamente ao seu materialismo é o sofrimento passado, a injustiça passada, uma vez que,

Nenhum futuro pode mais remediar o que ocorreu aos homens que sucumbiram. Eles jamais serão exortados para se regozijarem na eternidade. Natureza e sociedade executaram com eles sua obra, e a ideia do juízo final, que acolhe o infinito anseio nostálgico [*Sehnsucht*] dos oprimidos e moribundos, não passa de um vestígio do pensamento primitivo que desconhece o papel insignificante do homem na história natural e humaniza o universo (Horkheimer, 2000, p.81-82).

Daí, o final do ensaio encerrar justamente com o enaltecimento do ofício do historiador. Aquela passagem mesma enfatizada por Adorno do ‘historiador como salvador’¹⁶⁵. A consciência humana, na figura do trabalho do historiador, consolida-se como a

¹⁶⁴ Na apresentação que faz à tradução ao texto de Horkheimer, Leopoldo e Silva afirma (2000, p.55): “Ainda que seja verdade que a eternidade do conceito é uma eternidade do inerte e daquilo que está fixo e morto, e a duração uma eternidade de vida porque do movimento e da mudança, também é verdade que os homens não vivem na dimensão do eterno, qualquer que seja a sua significação. A duração é limitada, nela vivemos e morremos”.

¹⁶⁵ Ainda que, como nota Losso, Horkheimer não utilize a palavra *Retter* ou *Rettung*. Para Losso (2007, p.83-84), apesar disso, “corresponde ao que está descrevendo Adorno, especialmente no final do texto, quando diz julgar que somente a ‘escuta’, o ‘dar ouvidos’ (da expressão *Gehör schenken*) à história poderia dar conta da acusação que o sofrimento do passado faz à realidade presente”.

“única testemunha que a humanidade do presente, e mesmo a de outrora, pode ainda enviar às queixas e acusações do passado” (Horkheimer, 2000, p.82).

A aproximação de Bergson a um teólogo, feita por Horkheimer, aparece, portanto, na crítica ao empenho em reconfortar em relação ao sofrimento passado. Aqui nota-se a similaridade da crítica de Horkheimer também à religião e, igualmente, a aproximação possível a alguma forma de ateísmo.

É possível dizer que, para Horkheimer, há um momento de verdade na religião ao expressar a insatisfação com o destino humano. Em um breve texto de 1933, “Pensamentos sobre a religião”, ele sustenta que “na religião se depositou os desejos, anseios e acusações de inúmeras gerações” (Horkheimer, 1968, p.374). Por outro lado, tanto nesse texto de 1933 quanto no de 1934, Horkheimer aponta a falsidade da religião, seja no esvaziamento da crença ao medir-se com o mundo, seja ao justificar o existente estado de coisas.

Nos termos do texto de 1933, a própria ideia de Deus ou o conceito de um ser transcendente preservou historicamente “a ideia de que existiam outros padrões para além daqueles que a natureza e a sociedade expressam na sua eficácia”. Contudo, à medida em que “quanto mais, no cristianismo, o governo de Deus foi harmonizado com os eventos deste lado o significado da religião foi invertido” (Horkheimer, 1968, p.374).

Para Horkheimer, há uma ilusão que permanece no pensamento religioso, a despeito das transformações pelas quais ele tenha passado no curso da história. Trata-se da imagem da justiça perfeita. Na crítica a essa imagem ressoa a mesma crítica à metafísica de Bergson: “é impossível que uma tal justiça se torne realidade dentro da história. Pois, mesmo se uma sociedade melhor se desenvolver e eliminar a desordem presente, não haverá compensação para a miséria das épocas passadas e nenhum fim para o sofrimento na natureza” (Horkheimer, 1968, 374-375).

Pode-se dizer que o que está em jogo para Horkheimer é o desdobramento do vínculo com a história e o reconhecimento daquilo que, a cada momento, condiciona o pensamento e as categorias com as quais ele opera. Assim, a metafísica de Bergson, ao querer ser incondicionada, esquece seu condicionamento e perderia seu quinhão de verdade. Como ressalta Horkheimer (2000, p.71), “a constatação do tempo em todo ser implica que cada ser envelheça e pereça – e não meramente que ele se transforme. Compreender o perecimento como mera transformação é o que pode levar a efeito um historiador contemplativo a respeito do passado”.

Uma contradição essencial se faria presente no núcleo da filosofia de Bergson que conduziu ao malogro do seu intento inicial: “o fato de que toda metafísica encerre necessariamente, em sua visão de mundo e no sentido dos acontecimentos por ela enunciado, a recusa de voltar a subordinar-se por sua vez ao tempo, suprime por seu próprio teor a intenção do pensamento de Bergson”. Consequentemente, Horkheimer afirma que Bergson “nega o tempo no momento em que o eleva a princípio metafísico” (Horkheimer, 2000, p.64)¹⁶⁶.

Por sua vez, a religião, ao justamente esquecer o seu incondicionado, passa a orbitar a esfera dos condicionamentos humanos, o estado de coisas da situação atual. Nesse movimento, cairia em um condicionamento que ela não gostaria de ter e encerra-se aquilo que tinha de expectativa de um mundo totalmente outro: “A boa vontade, a solidariedade com a miséria, e a luta por um mundo melhor agora se despojaram de suas vestes religiosas” (Horkheimer, 1968, p.375).

Se retornarmos à carta de Adorno, podemos notar como ele faz coincidir o tema da salvação dos sem esperança com a posição de Horkheimer acerca do ofício do historiador, como uma espécie de memória e solidariedade com o sofrimento passado. De fato, Adorno parece interpretar que Horkheimer apaga a oposição entre ateísmo e teologia. Segundo Jéverton Santos (2019, p.218), Adorno observaria em Horkheimer que “o método de ‘fechar à chave’ a relação entre a teologia e o ateísmo constitui uma forma de desesperança que é capaz de salvar a teologia das falsas promessas de felicidade”.

Na *Carta Aberta a Horkheimer*, escrita em 1965, por ocasião do aniversário de setenta anos do homenageado, Adorno menciona o espírito sem consolação afirmativa presente no pensamento do amigo. Essa ausência de um alento positivo é uma característica que marca grande parte do pensamento de Horkheimer¹⁶⁷, e cabe observar que a pequena homenagem é escrita nos anos ainda em torno da consolidação do que, para utilizar uma expressão de

¹⁶⁶ Em outro momento, Horkheimer explicita todo o ponto (2000, p.70-71): “a tentativa de oferecer uma filosofia do tempo concreto, isto é, de compreender a realidade não como algo fixo em si – e não somente como algo no tempo, ‘quarta dimensão do espaço’ estendido –, mas como o próprio desenvolvimento, a própria mudança, a própria transformação – e deste modo abstraídos da história humana –, este empreendimento temerário tinha que fracassar”.

¹⁶⁷ Conforme Pascal Eitler (2005, p.25), a posição de Horkheimer em relação à religião se manteve como ambivalente ou afirmativa. Contudo, o conceito de religião presente em seus primeiríssimos escritos, notadamente ainda em 1915, difere daquele da fase tardia do autor, pois, “nos primeiros trabalhos ‘religião’ se relaciona de modo mais otimista à mudança e redenção, enquanto que nos trabalhos tardios o conceito tem uma orientação mais pessimista em direção à preservação e luto”.

Eugenia Fraga¹⁶⁸, pode ser denominado ‘giro teológico’ do seu pensamento. E escrita antes também do que Pascal Eitler (2005, p.15) se refere como “Disputa Horkheimer”, que teria ocorrido entre 1968 e 1973 em torno de suas últimas publicações quanto aos temas da teologia e religião¹⁶⁹. Assim, algumas passagens dessa carta aberta de Adorno parecem também poder ser interpretadas como se referindo àquilo que aqui se pretendeu enfatizar. Em Horkheimer, a função da memória, ou ainda, da recordação da finitude, se dá contra qualquer tentativa de promessa de redenção ou aspecto consolador da teoria. Como exemplo:

Você sabe muito bem que a esperança se adere ao concreto, ao individuado ou, como nosso Karl Heinz Haag o chamou, ao ‘irrepetível’. Esse saber, no entanto, fundamenta em ti a suspeita de inutilidade; Ele não seria de onde toda felicidade e toda verdade se alimentariam. Você absorveu o impulso utópico sem restrições no espírito da crítica, sem consolo afirmativo, mesmo sem o consolo da confiança em um futuro que não reparou o sofrimento passado (Adorno, GS, v.20.1, p.161).

Em um texto da fase tardia de Horkheimer, ‘Teísmo e Ateísmo’, de 1963, encontramos uma famosa frase: “Sem Deus é vão querer preservar um sentido absoluto” (Horkheimer, 2012, p.19). Por sua vez, em um texto da década de 30, “Materialismo e Moral”, chama atenção a diferença: “Não existem preceitos morais obrigatórios. O materialismo não encontra uma instância que transcende o homem e que distingue entre solicitude e cobiça, bondade e crueldade, avidez e dedicação” (MMO, p.76).

Importa notar aqui, em algo ainda a ser desenvolvido neste trabalho, que há no modo como Horkheimer interpreta a religião nos anos 30 um elemento que permite vislumbrar a elaboração daquilo que se nomeou anseio teológico, já na fase tardia do seu pensamento.

A religião dogmática, ou religião no mau sentido, continuará sendo falsa, mas se consolida o recurso que aproxima a teologia da memória dos desejos, anseios e queixas, e, também, enfatiza-se o elemento utópico que a religião, a seu modo, explicita.

¹⁶⁸ A partir da análise de alguns ‘textos-chave’ de Horkheimer, Eugenia Fraga (2017, p.192) sustenta que a questão religiosa aparece em sua obra de dois modos bem definidos, pois desde “meados dos anos vinte até meados dos anos cinquenta do século XX, Horkheimer se referiu à religião de maneira primordialmente negativa, enquanto em que em uma segunda etapa, mais tardia, e que vai desde meados dos anos cinquenta até meados dos anos setenta, o fez de maneira primordialmente positiva”. Assim, para ela, “a obra de juventude de Horkheimer constitui uma ‘crítica da religião’, a obra madura do autor constitui um ‘giro teológico’”.

¹⁶⁹ Ainda conforme Eitler (2005, p.20), em um tópico que será abordado em outro momento deste trabalho, em toda fase do seu pensamento Horkheimer lidou com a religião, “entretanto, é somente no início da década de sessenta que sua atitude afirmativa em relação à religião emerge no domínio público, primeiro em alguns ensaios e finalmente em um grande número de entrevistas. A chamada ‘Disputa Horkheimer’ foi finalmente desencadeada por uma entrevista intitulada “O que chamamos ‘sentido’ desaparecerá”, que apareceu no *Der Spiegel*, a mais influente revista de notícias alemã desde a guerra, em 5 de janeiro de 1970”.

Assim, no primeiro plano dessa faceta do pensamento de Horkheimer se estabelecerá a concepção de um anseio teológico pelo totalmente outro, ou seja, um não-mediado, isto é, um algo proposto para que ultrapasse e transcenda as demandas do mundo tal como existente no momento. Conforme explicitado acima, nos termos de Horkheimer nos anos 30, um dos motivos que enfraquece a posição da religião é a sua adequação às demandas atuais. E é algo desse conceito de religião que é reconfigurado na fase tardia.

O ponto é que apesar de décadas de distância, há um elemento na consideração da religião nos anos 30 que parece permitir uma compreensão para as desconcertantes posições de Horkheimer a partir de meados da década 60 até o final de sua vida, em 1973.

Um dos temas desta tese é explicitar essa mudança de ênfase e parte da explicitação pode ser elaborada a partir de uma passagem presente no texto que aborda o pensamento de Bergson. Em determinado momento, Horkheimer afirma,

A conservação do conhecimento adquirido não se efetiva pelo rígido apego a formas teóricas, mas sim pelo empenho adequado, por parte do saber existente, na resolução dos problemas colocados pela história. Com isso, nada permanece imutável. A fidelidade a uma ideia pode estar mais distante de sua inflexível reafirmação do que de sua adulteração em razão da aparência contraditória (Horkheimer, 2000, p.78).

Será em virtude de uma alteração na compreensão do funcionamento da totalidade social, a partir da composição do mundo administrado, que se pretende indicar como Horkheimer parece reter da religião e da teologia o impulso de crítica das injustiças sociais. Ao mesmo tempo, isso ocorre diante da perda de confiança na atividade teórica, vinculada ao entendimento e à produção científica, e seu vínculo com a *práxis*.

Capítulo 3: Teoria Social e Totalidade

3.1. Horkheimer: Mundo administrado e *rackets*

3.1.1. Consolidação do capitalismo monopolista

Conforme já notado por alguns comentadores que lidaram especificamente com o pensamento de Horkheimer do final dos anos 30 e início dos anos 40, sabe-se que ele dedicou uma série de textos a identificar, acompanhar e conceitualizar as mudanças ocorridas no capitalismo¹⁷⁰. O ponto de partida nesse sentido é a compreensão de que ocorreu o colapso da ordem liberal. Tratava-se de entender, entre outras coisas, o que emerge dessa circunstância e pensar as consequências. Nessa referida série de textos pode ser destacado, com maior ou menor ênfase, ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ (1937), ‘Os Judeus e a Europa’ (1939), ‘Estado Autoritário’ (escrito em 1940 e publicado em 1942), ‘O Fim da Razão’ (1941), ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’ (1943)¹⁷¹. Não é o caso de comentar cada um desses textos em pormenor, mas apontar o modo como, nesse momento de sua produção teórica, Horkheimer compreende um conjunto de mudanças – e, também, permanências – que se desenvolve e se estrutura. A forma como sua teoria social expressa o funcionamento da sociedade presente é o que permitirá nomear a tendência que ele crítica como aquela em direção a um ‘mundo administrado’.

Como é bem conhecido, ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ foi normalmente recepcionado como um dos textos fundantes da Teoria Crítica. Naturalmente, a atribuição de ‘fundação’ não pode ser vista como cronológica e tampouco hipostasiada como a consolidação definitiva ou invariante do que veio a ser a Teoria Crítica. O texto consolida, no entanto, uma série de posições desenvolvidas durante os anos 30, tanto naquilo com que nomeou a própria posição quanto a sua diferença em relação à teoria tradicional. O ensaio tanto cristaliza posições anteriormente esboçadas quanto se faz portador de um aspecto programático e, por isso, busca apontar as mudanças no capitalismo de seu tempo. Por esse motivo, Ricardo Regatieri (2019, p.77) afirma em relação a esse texto que “não é casual que o artigo seja a um só passo uma discussão epistemológica e leve a cabo uma análise do presente histórico”.

¹⁷⁰ Cf. Amaro Fleck; Luiz De Caux (2019, p.138), John Abromeit (2011, p.394-424), Ricardo Regatieri (2019, p.77-138), Simone Fernandes (2021, p.130).

¹⁷¹ Escrito entre setembro e novembro de 1943 o texto não foi publicado por Horkheimer no período (Fernandes, 2021). Conforme a nota dos editores das obras completas (HGS, v.12, p.75): “Não se conhecem as razões pelas quais Horkheimer se absteve de publicar o ensaio nesta forma”.

Nos termos de Horkheimer, naquele momento, o que o pensamento crítico almeja é a ‘realização do estado racional’ e isso “sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente” (TTTC, p.145). Daí seu interesse na transformação do todo social e a expectativa que isso tenha como consequência “a intensificação da luta com a qual está vinculada” (TTTC, p.146). Na medida em que Teoria Crítica se preocupa com a época atual e sua transformação se trata de identificar o modo como tal sociedade se organiza e se reproduz.

Como indicado em um momento anterior desse trabalho, por um lado, tal como o mundo aparece, ele é o resultado do trabalho e atividade humanos, em outros termos, é um todo que pode ser compreendido como vontade e razão. Por outro, a Teoria Crítica também afirma que

a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não é a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital (TTTC, p.138).

À medida em que se mantém atento a esse mundo do capital, mas também aos seus modos de atualização, a compreensão do contexto de proveniência dos conceitos se torna determinante. Horkheimer explicita que, na posição que ele propõe e elabora, o termo ‘crítica’ é reivindicado “não tanto [*weniger*] no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade” (TTTC, p.138, n.26)¹⁷².

E, se ele sustenta que aqueles conceitos elaborados pela crítica da economia política do século XIX seriam diferentes dos da crítica do século XX, pois a primeira visaria os fabricantes liberalistas, ao passo que a segunda os monopolistas, isso não altera a teoria, uma vez que ela tem em vista “um objeto que se transforma constantemente e que apesar do esfacelamento não deixa de ser um objeto único” (TTTC, p.160). Por esse motivo, apesar de uma série de mudanças profundas na sociedade burguesa, seria possível dizer que “permanece a sua estrutura econômica fundamental – a relação de classe na sua figura mais simples – e com isso a ideia da supressão dessa sociedade permanece idêntica” (TTTC, p.157).

Ao comentar a passagem acima citada, em um texto que aborda as aproximações e distâncias entre Pollock e Horkheimer, Fleck e De Caux observam que Horkheimer constrói

¹⁷² Como abordado anteriormente, no capítulo I, a teoria da sociedade de Horkheimer se relaciona de forma mais tensa com o idealismo do que essa passagem sugere, apesar desse ‘não tanto’.

seu diagnóstico de época por meio de uma relação tensa com a crítica da economia marxiana, de tal forma que se faz ainda necessário partir d'*O Capital*, mas apontar o que mudou em relação a ele. Marx seguiria ainda necessário, ao mesmo tempo em que é preciso atualizá-lo, uma vez que, na visão de Horkheimer, a teoria de Marx “já não é mais suficiente para explicar as peculiaridades do capitalismo monopolista desenvolvido, uma nova fase dentro do mesmo período histórico” (Fleck; De Caux, 2019, p.139).

Horkheimer afirmará que a teoria crítica começa a partir da ideia da troca simples de mercadorias, da economia baseada na troca, e que “os conceitos que surgem em seu início¹⁷³, tais como mercadoria, valor, dinheiro, podem funcionar como conceitos genéricos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de seu caráter de mercadoria” (TTTC, p.150). Ainda nesse momento, Horkheimer observa que a relação de troca domina a própria realidade social em virtude sua dinâmica interna. Que se recorde aqui a abertura do capítulo 1 de *O Capital*: “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (Marx, 2013, p.113). Em ‘Estado Autoritário’, a posição em relação à troca é retomada e aprofundada:

a dedução das fases capitalistas a partir da produção mercantil simples até o monopólio e o capitalismo de estado não é certamente nenhum experimento mental¹⁷⁴. O princípio do intercâmbio não foi apenas ideal, mas dominou a realidade. As contradições que a crítica descobre nele se fizeram drasticamente perceptíveis na história (EA, p.23)¹⁷⁵.

Se voltarmos ao impulso de colaboração de diversas disciplinas constituinte do projeto de uma teoria crítica da sociedade, afirma-se que “na teoria crítica devem ser introduzidos elementos específicos, para que, partindo dessa estrutura básica, se chegue à realidade diferenciada” (TTTC, p.151).

Conforme Horkheimer, a mudança do capitalismo liberal para o monopolista, ‘a rápida e progressiva concentração e centralização do capital’, altera a composição da classe que dispõe dos meios de produção. Mais propriamente, altera a forma do exercício da dominação

¹⁷³ O tradutor da edição brasileira observa que na reedição de 1968 do texto consta: “os conceitos que surgem com Marx” (TTTC, p.150, n.53, ênfase do texto).

¹⁷⁴ Sustenta essa posição outra passagem presente em ‘Estado Autoritário’: “O automovimento do conceito de mercadoria conduz ao conceito de capitalismo de estado como em Hegel a ‘certeza sensível’ conduz ao Saber Absoluto” (EA, p.22).

¹⁷⁵ EA se refere a ‘Estado Autoritário’, na tradução para o espanhol, conforme indicado na bibliografia.

econômica. No período da burguesia liberal “a indústria consistia num grande número de pequenas empresas autônomas” (TTTC, p.157), e, por sua vez, no que seria a consolidação dos monopólios, predomina não mais os proprietários independentes da fase liberal, mas as “camarilhas [*Führercliquen*] de dirigentes industriais e políticos” (TTTC, p.158), que alcançariam mesmo o Estado e sua organização do poder. Nesta mudança na estrutura interna da classe que domina efetivamente os meios de produção altera-se também o modo de exercício do poder.

Horkheimer observa que aqueles dirigentes referidos concorrem menos entre si no plano nacional e entram em disputa com outros grupos econômicos internacionalmente. Ele enfatiza, contudo, que a propriedade e o lucro desempenham ainda funções decisivas, e o último provém das mesmas fontes sociais que antes, e tem que ser aumentado de forma costumeira” (TTTC, p.158)¹⁷⁶. Em relação àquela mudança do exercício do poder há uma dupla consequência: por um lado, devido à alteração interna à classe dominante, é mais perceptível que a dominação econômica se efetiva de forma mais direta e consciente. Por outro, em virtude das mesmas mudanças e do “mecanismo social invisível [*unübersichtlich*]” (TTTC, p.131) há uma desorientação geral de todos os outros grupos.

Embora Horkheimer coloque a ênfase na dominação econômica direta e aponte que motivo do lucro permanece, ele também afirma que a mudança para o capitalismo monopolista permitiria notar mesmo uma “mudança da função dos aparelhos jurídico e político, e também uma mudança da função das ideologias” (TTTC, p.157). O que se nota especialmente é a ênfase na intensificação do domínio econômico direto.

Cabe observar dois pontos que comparecem no texto de 1937 e se intensificam em um curto intervalo de tempo: a posição dos chamados intelectuais e a situação do proletário. Quanto ao primeiro, encontra-se em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ a conhecida passagem:

No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários¹⁷⁷, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para

¹⁷⁶ Isso é mantido em ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, de 1943, mesmo a partir da introdução da concepção de ‘padrão-*racket*’ como comportamento típico de grupos dominantes, que teriam a estrutura de ‘*rackets* concorrentes’ (2021, p.161). Assim, é dito em relação aos grupos que compõem a classe dominante que “a sua afinidade advém da fonte de sua renda” (2021, p.156). A explicação do significado do termo ‘*racket*’ será feita no decorrer desta seção.

¹⁷⁷ Regatieri (2019, p.85, ênfase do autor) nota que, no texto de 1937, “ainda que seu espectro fosse por certo uma questão central”, “Horkheimer faz apenas duas alusões nominais a um *Estado autoritário*”.

aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente (TTTC, p.159).

Essa passagem é redigida durante um período da situação do autor e do círculo ao qual integrava, denominada por Eduardo Maura (2012, p.246) como a “primeira etapa do exílio norte americano do Instituto (1935-1938)”. Em ‘Os Judeus e a Europa’, de 1939, a posição desses grupos aparece de forma ainda mais delicada. Nesse ensaio, como observa Regatieri (2019, p.85), o diagnóstico do presente é bastante semelhante ao texto de 1937, com o acréscimo de novos elementos e, entre eles, “uma análise da conversão do capitalismo liberal em capitalismo monopolista totalitário e antissemita¹⁷⁸”. A partir dessa breve indicação entende-se o sentido das primeiras linhas do texto: “Todo aquele que quer explicar o antisemitismo deve se referir ao nacional-socialismo. (...). O novo antisemitismo é o emissário da ordem totalitária em que se desenvolveu a ordem liberal. É necessário reconsiderar as tendências do capital” (JE, p.3)¹⁷⁹.

Na condição de exilado, Horkheimer questiona os intelectuais submetidos à mesma situação por tentar produzir um ambiente intelectual em que se retoma um ‘neo-humanismo’ e os bens culturais alemães. Ele critica igualmente uma posição que sustentaria que “como não se produziu a revolução mundial, já não teria valor as concepções teóricas em que essa aparecia como salvação da barbárie” (JE, p.4). Ao mesmo tempo, e isso mostra a situação delicada referida acima, Horkheimer reconhece que “ninguém pode exigir que os imigrantes mostrem um espelho para o mundo que gerou o fascismo exatamente onde esse mundo lhes ofereceu asilo”. E a sequência da passagem, porém, dá a ver o vínculo que o texto elabora: “Quem não quer falar do capitalismo deveria calar também sobre o fascismo” (JE, p.4).

¹⁷⁸ Maura (2012, p.249) afirma que ‘Os Judeus e a Europa’ é o primeiro artigo de Horkheimer sobre o fascismo. Ainda, nesta mesma apresentação que faz à tradução do texto, Maura defende que não se trata de nostalgia da ordem liberal, “ao contrário dos trabalhos anteriores de Horkheimer, onde ela ainda emergia como portadora de algum conteúdo emancipatório. ‘Os Judeus e a Europa’ é um bom lugar para medir a fase final do progressivo desencantamento de Horkheimer com o espírito revolucionário burguês, em que pese a função positiva de certa racionalidade moderna não estritamente subjetiva” (2012, p.246). Ainda que a avaliação anterior de Horkheimer da ordem liberal não fosse de mera condenação, passagens como a seguinte, de ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’, de 1934, se fazem presente em vários momentos e mostram já a interpretação de esgotamento de tal ordem: “O indivíduo que pensa exclusivamente na vantagem pessoal aparece como o protótipo do homem. A *ratio* era sua *ratio*; a utilidade, a concordância com as suas finalidades e, finalmente, a concordância com as finalidades da empresa de negócios que segue sua própria dinâmica. A base desta evolução residia no princípio da livre economia de bens [*Warenwirtschaft*], a mesma que, após uma imensa projeção de toda a vida social, se converte em grilhão. Nela a lei da vantagem econômica domina como lei natural às reações psíquicas dos homens” (2006, p.122).

¹⁷⁹ JE se refere a ‘Os Judeus e a Europa’, na tradução para o espanhol, conforme indicado na bibliografia.

Em relação ao segundo ponto, a situação do proletariado, encontra-se no texto de 1937 que,

nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui a garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma (TTTC, p.142-143).

Essa situação se modifica especialmente atenta à ‘diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima’. A menção a esse processo se faz presente em vários textos do período do final da década de 30 e início da de 40. O entendimento de que houve uma intensificação dessa alteração na classe proletária pode ser notada pelo modo como Horkheimer compreende neste contexto o conceito de ‘luta de classes’. Em ‘Sobre a sociologia das relações de classe’ formula-se que “a noção de classe subjacente à teoria materialista da história precisa ser melhor elucidada. Ela não se refere a uma unidade consistente e homogênea” (SRC, p.142)¹⁸⁰.

Ao se referir ao conceito de luta de classes Horkheimer afirma que ele possuía dois sentidos: “a abolição do sistema de trabalho assalariado propriamente dito e a obtenção de maiores salários dentro desse sistema” (SRC, p.148). E seria justamente a segunda conotação aquela que passou a ser concebida como um passo para a revolução. Essa expectativa é rebaixada. Horkheimer aponta no processo de monopolização uma mudança significativa na relação entre capital e trabalho de tal forma que, do ponto de vista do trabalho, o que seria perceptível é a adaptação da classe trabalhadora “à estrutura monopolista da sociedade. Ela assumiu uma forma que se encaixa ao arranjo monopolista. Em consequência disso, as suas relações com os diferentes grupos capitalistas não são mais radicalmente diferentes das relações preponderantes entre os próprios grupos capitalistas” (SRC, p.144-145).

Em ‘Estado Autoritário’, também se menciona a estratificação da classe, e as similaridades na crescente autonomia e independência de dirigentes e camarilhas tanto dentro das organizações proletárias quanto nas dos monopólios industriais. A modificação no modo de produção conduz a esta “institucionalização das cúpulas, tanto do capital quanto do trabalho” (EA, p.12). Como aponta Regatieri (2019, p.133), “o ponto central desse processo é que, à semelhança do capital gerenciado pelos *managers*, o trabalho também se torna um monopólio gerido pelas lideranças de suas organizações”. No entanto, cabe notar que “o

¹⁸⁰ SRC se refere a ‘Sobre a sociologia das relações de classe’, na tradução para o português, conforme indicado na bibliografia.

princípio de exploração não se modificou de maneira alguma” (SRC, p.152)¹⁸¹. Horkheimer não deixa de apontar que esse processo não se deu sem resistência e que os protestos “se dirigem contra a política conformista da direção, contra o avanço rumo ao partido de massas, contra a disciplina intransigente. Eles logo descobrem que o objetivo original de abolir a dominação e a exploração de qualquer forma se tornou uma mera frase de propaganda na boca dos funcionários” (EA, p.12)¹⁸².

Os referidos líderes da classe trabalhadora, vinculados especialmente aos sindicatos, precisam, ainda que apenas em certas circunstâncias, alcançar resultados para os trabalhadores para se manterem em suas posições. Contudo, “o seu poder social e econômico, posição e renda (todos eles esmagadoramente superiores ao poder, posição e renda do trabalhador individual) dependem da manutenção do capitalismo” (SRC, p.158).

Tendo em vista a diferenciação na classe proletária e o interesse de parcela dela na perpetuação dessa sociedade o conceito mesmo de luta de classes assume nesse período, para Horkheimer, uma função específica dentro da reprodução social: “a luta de classes transformou-se em um sistema de negociação entre unidades monopolistas, ou seja, em um meio de adaptação de classe e em guerras” (SRC, p.148).

O que se tem, portanto, é o estabelecimento do modo de exercício da dominação direta dentro da sociedade capitalista, a consolidação da alteração na classe dominante e, igualmente, a estratificação na classe trabalhadora. Essa análise leva Horkheimer a afirmar, em 1942, que “o capitalismo de estado é o estado autoritário do presente” (EA, p.10).

3.1.2. *Rackets* e Dominação direta

Um elemento que se destaca conexo à intensificação da dominação é a posição de Horkheimer quanto a esfera da circulação. Tanto em ‘Os Judeus e a Europa’, quanto em

¹⁸¹ Em EA, p.16, Horkheimer afirma que suprimida a circulação a exploração se modificou. De imediato nota-se que em um caso se trata da ‘exploração’ e no outro de ‘princípio de exploração’. Assim, talvez seja possível afirmar que, em EA, trata-se da exploração ligada a apropriação do mais-valor vinculada a esfera da circulação. Por sua vez, em SRC, p.152, a exploração que se menciona é a da classe dominante em relação à classe dominada.

¹⁸² Ainda, “realizou-se a previsão de Marx de que a indústria privada concorrencial se tornaria cada vez mais incapaz de empregar o proletariado em massa como assalariados na produção de bens de consumo ou de maquinaria. A associação das massas contra a exploração universal tornou-se ainda mais difícil em consequência disso, em vista do surgimento de novos antagonismos nas próprias fileiras das massas oprimidas” (SRC, p.152). Regatieri (2019, p.133) observa que “enquanto os monopólios do capital visam apropriar-se de tanta mais-valia quanto possível, do lado do trabalho é preciso distinguir entre os trabalhadores que a criam e seus líderes que dela se beneficiam ao negociá-la com os capitalistas”.

‘Estado Autoritário’ e mesmo em ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, encontra-se uma reavaliação do lugar da esfera da circulação na sociedade. Em ‘Os Judeus e a Europa’ é dito que a esfera da circulação “perde sua significação econômica” (JE, p.18), e, ainda, “os judeus perdem poder como agentes da circulação, pois a estrutura moderna da economia põe fora de circuito essa esfera por inteiro” (JE, p.19)¹⁸³.

Já no ‘Estado Autoritário’: “O Eldorado da existência burguesa, a esfera da circulação, é liquidado” (EA, p.9). E, ainda, “a circulação é abolida, a exploração modificada” (EA, p.16). Em ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, Horkheimer afirma que se fazia presente nos sujeitos econômicos independentes dos primórdios da sociedade burguesa um elemento de estímulo ao pensamento relativamente independente, uma vez que precisavam cuidar de sua propriedade e lidar com a concorrência:

contra os seus próprios desejos, a sociedade de proprietários de classe média e, particularmente, as profissões vinculadas à esfera econômica da distribuição, *que agora está em desaparecimento*, tiveram que promover um modo de pensar antagonico ao regime e dominação de classe (SRC, p.155, ênfase inserida)¹⁸⁴.

O que se mostra para Horkheimer é a tendência cada vez maior à “obsolescência da economia de mercado” (JE, p.9) e à conseqüente perda, pela economia, de sua “dinâmica autônoma” (JE, p.10). Nesse contexto, conforme a ampliação da dominação social por meios políticos, os antagonismos sociais são submetidos a tentativas de controle direto. O que é afirmado é que “o que distingue a ordem totalitária de sua predecessora é que se perdeu suas inibições” (JE, p.4).

A explicitação de similaridades entre a ordem totalitária e as anteriores do capital, ou mesmo entre totalitarismo e democracia, permite que se note dois pontos distintos que se enlaçam no argumento de Horkheimer. Nos termos do texto não publicado de 1943, “atualmente, a similaridade das diferentes fases históricas da economia burguesa em relação ao princípio de exploração tende a se tornar óbvia” (SRC, p.143)¹⁸⁵. Isso é observado por

¹⁸³ De Caux e Neves Silva (2019, p.262) observam que essa passagem tem em vista o antissemitismo moderno, capitalista: “por que o judeu (ou o judeu no modo como é estereotipado) se torna economicamente ‘inútil’ no capitalismo de Estado, pode ser eliminado, simbolicamente e fisicamente”. Na *Dialética do Esclarecimento* há, além disso, análise do antissemitismo em outro aspecto, uma vez que na obra consta também que “o antissemitismo é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização (DE, p.141)’. Ele não nasce com o capitalismo, mas é por ele refuncionalizado” (2019, p.263).

¹⁸⁴ Conforme a nota de Fernandes, tradutora do ensaio para o português, a palavra ‘circulação’ foi cortada e substituída por ‘distribuição’ (2021, p.155, n.24).

¹⁸⁵ Em ‘Estado Autoritário’, ao indicar a diferença entre a dialética idealista e a sua versão materialista, Horkheimer afirma que, se para a idealista “a identidade entre ideal e realidade é considerada como condição prévia e como meta da história. A dialética materialista lida com o comum, o mau e o atual; o ideal está refutado

Regatieri, ao afirmar que nesse ponto se ligam “tanto a realização sem peias do capital quanto um retorno a formas de dominação anteriores ao capitalismo que haviam sido como que *suspensas* pelo período liberal” (2019, p.90-91, ênfase do autor). Pode-se notar a compreensão de um aprofundamento da dominação a partir de uma passagem de ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, onde se lê:

O desenvolvimento da sociedade capitalista conforme com as suas próprias tendências inerentes levou ao desaparecimento dos traços progressivos da concorrência (...). Tudo isso desaparece nos estágios tardios do capitalismo, permitindo que a sociedade reverta a formas mais diretas de dominação, que na verdade nunca haviam sido suspensas (SRC, p.144).

Esse diagnóstico do seu presente histórico explicita o entrelaçamento entre os âmbitos políticos e econômicos. Se a dominação social se prolonga por meios políticos, isso não implica que a dominação econômica desapareça do horizonte de Horkheimer. De fato, Horkheimer afirma em ‘Os Judeus e a Europa’ que “o afã do lucro culmina hoje no que sempre foi: afã de poder social” (JE, p.9).

Ao mesmo tempo, mesmo diante da crescente racionalização e dominação direta em grupos cada vez menores, em virtude da monopolização, a irracionalidade da totalidade permanece. Sob a superfície do controle os antagonismos continuam. Por esse motivo, Horkheimer afirma que “as forças que distribuem as energias sociais entre os diferentes setores produtivos são, apesar de todos os controles, tão irracionais como os mecanismos da economia do lucro que se subtraíram ao domínio humano” (JE, p.14).

A tensão entre a crescente dominação política e a esfera econômica também se faz presente em ‘Estado Autoritário’. Segundo Horkheimer, mesmo nos estados fascistas, “a mais-valia é extraída e distribuída sob o controle do Estado, embora ainda flua em grandes quantidades, sob o nome de lucros, para os magnatas da indústria e os proprietários de terras” (EA, p.16). Ao mesmo tempo, Horkheimer não deixa de enfatizar que “apesar da chamada ausência de crise, não existe harmonia alguma. Ainda que o mais-valor tenha deixado de ser contabilizado como lucro, do que se trata é de sua apropriação” (EA, p.16)¹⁸⁶.

em toda situação história, mas não explicitamente. A identidade de ideal e realidade é a exploração universal” (EA, p.23).

¹⁸⁶ Cabe notar que há uma controvérsia entre os intérpretes quanto ao significado da tese da não-autonomia da esfera econômica na obra de Horkheimer, especialmente neste período. A questão se manifesta notadamente na adesão de Horkheimer (e, em menor medida, de Adorno) à tese de Pollock do ‘Capitalismo de Estado’ e a consequente primazia do político sobre a esfera econômica. Por exemplo, Habermas (2015a, p.150) afirma que “o artigo sobre o Estado autoritário (...) está manifestamente sob a influência da teoria do capitalismo de Estado de Pollock”. Na mesma linha, Abromeit defende que Horkheimer reivindica, em conformidade com Pollock, um

Em ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, de 1943, afirma-se que “cada monopólio capitalista constitui algum tipo de unidade econômica que tenta apropriar o máximo possível de mais-valia” (SRC, p.150). Da mesma forma, “o conceito de *racket* faz referência tanto a grandes como a pequenas unidades; todas lutam pelo maior quinhão possível da mais-valia” (SRC, p.162). E, como nota em um momento anterior, esse ‘padrão-*racket*’, “que tem sido típico do comportamento dos [grupos] dominantes em relação aos dominados, é agora representativo de todas as relações humanas, até mesmo aquelas no interior do Trabalho” (SRC, p.161-162)¹⁸⁷.

Para Horkheimer, as mudanças no modo de produção e diferenciação na própria relação entre capital e trabalho, além das distinções internas às classes, alteram a sociedade capitalista. A tensão entre o prolongamento da dominação política e a esfera econômica pode ser pensada como mundo administrado, especialmente ao notarmos como Horkheimer vincula sua teoria social a uma sociologia dos *rackets* para conceitualizar as referidas mudanças.

Conforme Simone Fernandes, o termo *racket* é “uma expressão coloquial estadunidense que se refere à atuação do crime organizado, sobretudo as máfias de Chicago notórias naquele período” (2021, p.127-128). Ao apresentar o contexto de consolidação de tal termo, Regatieri afirma que “trata-se de uma associação ilícita entre empresários, líderes sindicais, políticos, criminosos e advogados com vistas a assegurar o monopólio de um determinado ramo empresarial ou da força de trabalho num dado território” (2019, p.142). A utilização do termo por Horkheimer evidencia que ele esteve atento a debates no interior da sociologia dos Estados Unidos¹⁸⁸. Em ‘Sobre a Sociologia das Relações de Classe’, como já indicado, a expressão não pretende substituir a ideia de classe dominante e, de fato, visa tanto

“novo primado do político sobre o econômico” (2011, p.405). Por sua vez, Regatieri afirma que Horkheimer se distancia da tese de Pollock, uma vez que ele “não vê o Estado se movendo por uma lógica própria e submetendo e dirigindo o privado, mas, ao contrário, o encara muito mais como um instrumento utilizado para a garantia e aumento do lucro privado, com pouca unidade interna, o que o aproxima da visão de Neumann em *Behemoth*” (2019, p.87). Posição semelhante é defendida por Fleck e De Caux: “(...), embora exista um número significativo de passagens que antecipam a exposição de Pollock, é preciso notar que Horkheimer nunca afirma o primado do político sobre o econômico da forma cabal que é encontrada em ‘Capitalismo de Estado’, mantendo sempre grande ambiguidade acerca do assunto”. E, ainda, distante da afirmação de lógicas distintas propostas por Pollock, a posição de Horkheimer “é que política e economia tendem a se tornar um mesmo domínio, a suplantarem suas diferenças” (2019, p.140-141).

¹⁸⁷ Conforme nota da tradutora, em uma das versões do texto se encontra a seguinte passagem datilografada: “o conceito *racket* serve apenas para diferenciar e concretizar a ideia da classe dominante; não se destina de modo algum a substituí-la” (SRC, p.162, n.35).

¹⁸⁸ Regatieri apresenta o uso do termo nos estudos norte-americanos, especialmente (2019, p.139-144).

grandes como pequenos grupos, em torno do “maior quinhão possível da mais-valia” (SRC, p.162)¹⁸⁹.

Se Horkheimer afirma que tanto os industriais quanto as lideranças sindicais disputam a mais-valia circulante, cabe manter uma distinção observada por Regatieri em relação a um aspecto não abordado minuciosamente nesse texto de 1943 (que, como se sabe, não foi publicado pelo autor):

Diferentemente dos capitalistas que retêm para si, sem por ele nada pagar, determinado *quantum* do valor total produzido pelo trabalho – ou mais-valia propriamente –, os sindicatos, a despeito de exercerem controle sobre a fonte da mais-valia, se aproveitam de certa parte dos salários dos seus membros (Regatieri, 2019, p.174-175).

No que interessa diretamente a este trabalho parece possível dizer que o esboço dessa ‘teoria dos *rackets*’ expressa a integração entre cultura e produção, de forma que Horkheimer afirma que “os universais modernos, como o Trabalho, são partes integrantes de um sistema social e econômico unificado controlado pelos monopólios” (SRC, p.146). Indica-se uma espécie de desarme da oposição ao estado de coisas tanto da classe proletária quanto do indivíduo. Como já apontado, Horkheimer menciona especialmente que “os líderes trabalhistas se tornaram um grupo ganancioso entre outros” (SRC, p.157). Neste contexto, ele também sustenta que o ‘caráter do indivíduo’ é substituído pelo caráter de membro e, ainda que,

atualmente, no exercício de suas funções econômicas, o indivíduo nunca se confronta diretamente com a sociedade. É sempre o seu grupo, associação ou o sindicato que cuida dos seus direitos. Por isso, a própria categoria do indivíduo, com suas boas e más implicações, está em estado de liquidação (SRC, p.155).

Conforme informação dos editores das obras completas de Horkheimer, partes deste ensaio não publicado de 1943 foram incorporadas em *Eclipse da Razão*, de 1947, especialmente no capítulo ‘Ascensão e declínio do indivíduo’¹⁹⁰. No ensaio não publicado há

¹⁸⁹ Ainda, “os corpos capitalistas mais desenvolvidos se assemelham aos pequenos grupos de pressão, que trabalham dentro ou fora dos limites da lei, entre os estratos mais miseráveis da população. (...). Aquilo que o pequeno *racket* ilegal tem sido para o ramo particular de negócios que ‘protegia’ e espoliava, a classe, que constitui o total dos seus sub-*rackets*, tem sido para a sociedade como um todo. Pode ser que não haja um raciocínio consciente sobre tais implicações no atual emprego coloquial da expressão *racket* como algo equivalente a qualquer emprego lucrativo. Mas, objetivamente, tal uso do termo expressa a ideia de que na sociedade atual toda atividade, seja ela qual for, não tem como conteúdo e meta qualquer interesse a não ser a aquisição da maior parcela possível da mais-valia circulante” (SRC, p.162).

¹⁹⁰ HGS, v.12, p.76.

uma passagem acerca da situação do indivíduo que recebe importante alteração no livro de 1947. Na passagem de 1943 (SRC, p.153),

o poder dos padrões coletivos da sociedade monopolista vai muito além da esfera de influência consciente. Desde o dia de seu nascimento, é imposto ao indivíduo o sentimento de que há apenas um modo de se dar bem neste mundo: a renúncia à sua esperança ilimitada. Isso ele só pode obter por meio da imitação (mimese). (...) Antes que sequer possa falar, ecoa os gestos de pessoas e coisas ao seu redor e, em seguida, os traços e atitudes de todas as coletividades das quais está à mercê: a sua família, os seus colegas de classe, a sua equipe esportiva e todas as outras equipes que impõem uma conformidade mais profunda, uma rendição através da completa assimilação, mais radical do que aquela imposta por qualquer pai ou professor do século XIX.

Em *Eclipse da Razão*, contudo, antes de incorporar essas passagens que indicam um estreitamento da condição do indivíduo, Horkheimer atenua o quadro, no espírito, inclusive, da proposta que marca o livro – “ao fazer justiça àquelas imagens e ideias que, em certos momentos, dominaram a realidade no papel de absolutos – por exemplo, a ideia do indivíduo que predominou na era burguesa – (...)”¹⁹¹. Assim, ele afirma que

existem ainda algumas forças de resistência dentro do homem. É uma evidência contra o pessimismo social o fato de que, apesar do contínuo assalto de padrões coletivos, o espírito da humanidade esteja ainda vivo, se não no indivíduo como um membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo na medida em que é deixado sozinho (ER, p.156).

Este elemento que dá a ver um aspecto otimista – ou, no mínimo, em aberto – marca uma tensão que se fez presente mesmo nos textos em que as circunstâncias históricas trágicas se expressam mais nitidamente. Em ‘Os Judeus e a Europa’: “Também um fim não-natural é previsível: o salto para a liberdade” (JE, p.22). Uma imagem semelhante se faz presente em ‘Estado Autoritário’: “mas, semelhante final [fim da exploração/DS] já não é uma aceleração do progresso, mas sim o salto para fora do progresso” (EA, p.22).

Como apontado por vários intérpretes, a aproximação com posições benjaminianas é notável. Como é conhecido, ‘Estado Autoritário’ foi publicado em um volume organizado em memória de Benjamin, em 1942. Esse ensaio expressa também, conforme notam De Caux e Mazzocchini (2019, p.242), “um acolhimento tardio, por Horkheimer, do olhar messiânico sobre a história de Walter Benjamin (...)”¹⁹². Isso permitiria elucidar tanto o mencionado

¹⁹¹ (ER, p.203). A continuação da passagem: “(...) – e que foram relegados no curso da história, a filosofia pode, por assim dizer, funcionar como um corretivo da história”.

¹⁹² Ainda, De Caux e Mazzocchini (2019, p.242, n.64) observam que, pelas atribuídas datas de redação dos textos, é pouco provável que Horkheimer conhecesse o conteúdo das teses de Benjamin ou mesmo o conteúdo

aspecto pessimista que marca esse período da obra de Horkheimer (e Adorno) quanto a menos reconhecida presença de traços de esperança ou otimismo.

No texto que redige buscando interpretar a obra de Horkheimer em sua totalidade – ‘Max Horkheimer: sobre a história do desenvolvimento de sua obra’ –, Habermas avalia que o momento de aproximação a Benjamin indica muito mais a dissolução dessas tensões¹⁹³. Para ele, já aqui se faz presente aquilo que se acentua de forma mais nítida na obra tardia. O próprio local de publicação do texto – um volume privado dedicado a Benjamin – não seria casual e revelaria o afastamento de Horkheimer da “concepção materialista da história” (2015a, p.151). A avaliação de Habermas deste período do pensamento de Horkheimer, imediatamente anterior à *Dialética do Esclarecimento*, é assim formulada:

A esperança revolucionária não tem mais nenhuma ancoragem no mundo, é utópica no mau sentido, ou ao menos, ficou sem lugar. A esperança em uma tensão dialética no *interior* do processo histórico se tornou vazia. Mas se agora só se trata de romper o contínuo da história, as tendências históricas observáveis perdem todo interesse mais sério. O que ainda vale a pena estudar são apenas os invariantes responsáveis pela continuidade da desgraça e da opressão. Merece interesse unicamente a estrutura de uma dominação que tomou conta do progresso na forma da razão instrumental. Já não é mais Marx quem indica o caminho, e sim Nietzsche (2015a, p.151-152, ênfase do autor)¹⁹⁴.

Habermas faz valer contra Horkheimer a mesma linha de argumentação utilizada na avaliação da obra em conjunto com Adorno no *Discurso Filosófico da Modernidade*¹⁹⁵. Sem aderir a Habermas – que já nesse momento afirma que, para Horkheimer, “a rede burocrática

semelhante no caderno N das *Passagens*. Ainda assim, conforme o comentário aqui citado: “vale lembrar que muitas das ideias que encontram sua formulação sintética nas ‘teses’ já se encontram em outros textos de juventude de Benjamin e, com uma elaboração muito próxima da de 1940, também no ensaio sobre Eduard Fuchs publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* em 1937. O ensaio sobre Fuchs foi revisado pelo editor Horkheimer e objeto de uma troca de cartas na qual Horkheimer expressa sua sintonia com as ideias de Benjamin”.

¹⁹³ Para Habermas (2015a, p.154), Adorno “tinha, desde o início, incorporado motivos benjaminianos, que só se tornaram virulentos para Horkheimer no começo dos anos 1940, sob pressão da experiência política”.

¹⁹⁴ Rafael Cordeiro Silva defende outra posição: a interpretação de Habermas pressupõe que o pensamento inicial de Horkheimer “estaria ancorado na possibilidade de uma revolução proletária. O fracasso dessa perspectiva teria levado sua filosofia ao pessimismo, do qual a *Dialética do Esclarecimento* seria a prova mais evidente”. Para Silva, “uma linha de continuidade de seu [Horkheimer/DS] pensamento pode ser mostrada quando se parte do fato de que os seus escritos iniciais são uma reflexão sobre a necessidade de planificação racional da sociedade que promova a liberdade pela satisfação da necessidade. (...). Já os escritos dos anos 1940 são uma crítica da planificação racional da sociedade, que se exerce pela identificação de seus pressupostos racionais e econômicos subjacentes, que não permitiram conciliar liberdade e satisfação da necessidade”. De tal forma, portanto, que não haveria de se ver ruptura, pois “muda apenas a *orientação*, dado o modo como Horkheimer percebe a barbárie. Se antes semelhante percepção era enfrentada com o materialismo interdisciplinar, o que se percebe como barbárie a partir do início dos anos 1940 é enfrentado de outra forma” (2011, p.110-111, ênfase do autor).

¹⁹⁵ Cf. O capítulo V de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ‘O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno’ (Habermas, 2000).

do Estado se lança sem fissuras sobre a sociedade, o controle da polícia estatal secreta invade os últimos refúgios” (2015a, p.151) –, como se pretendeu ter indicado, entende-se aqui que a tensão se faz presente nestes textos. Contudo, parece possível dizer que o peso da construção de um mundo com potencial de se tornar totalmente administrado de fato se faz notar no percurso da obra de Horkheimer.

No prefácio que redigiu em 1968, por ocasião da reedição dos ensaios publicados na revista do Instituto, é possível reconhecer a permanência do tema ‘mundo administrado’. Não se trata, naturalmente, de um autor que permanece essencialmente o mesmo. De fato, é praticamente o inverso. O receio na republicação desses textos é um dos temas do prefácio, pois eles não apenas demandariam outras elaborações, “mas também estão permeados de representações econômicas e políticas que já não têm valor imediato: sua correta relação como presente exige uma reflexão diferenciada” (Horkheimer, 2006, p.1).

Apesar de ser apenas uma breve menção, no seguinte trecho é possível notar tanto a presença de um elemento novo na configuração da teoria – ou, ao menos, não no primeiro plano – em relação ao final da década de 30 e início de 40: a ideia de culpa e, ao mesmo tempo, nota-se a permanência de tópicos conforme os acima abordados:

A sociedade melhor, a sociedade justa, é uma meta que se mistura com a ideia de culpa. Desde o fim da guerra, porém, a meta mudou. A sociedade se encontra em nova fase. Característicos da estrutura da camada superior já não são os capitalistas concorrentes, mas o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscita tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletariado. Indivíduo e classe tornam-se integrados (Horkheimer, 2006, p.4).

Em um apontamento redigido no mesmo período desse prefácio, entre 1966-1969, após reivindicar a crítica da economia política para a interpretação do desenvolvimento social, é afirmado que o capitalismo liberal produziu uma série de crises que ele não tinha condições de superar e, por tal motivo, “ a centralização e a concentração do capital se intensificaram de tal maneira, que os *rackets* dirigem o todo de forma mais ou menos planejada, os capitalistas em acordo entre si e com os sindicatos, os associados à nação em acordo com as outras nações” (DD, p.231)¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Utilizou-se a tradução feita por Regatieri (2019, p.170). A partir do referido apontamento e com a atenção à função dos *rackets*, Regatieri (2019, p.170-171) afirma que, “frente às condições do capitalismo liberal, em que o capital, operando como um mecanismo que age por trás das costas dos homens, como um sujeito automático, produz desequilíbrios e crises, os *rackets* representam, (...), um intento de controle sobre a lógica econômica cega”. Como ainda se indicará, o destaque para a dominação direta e pessoal é um elemento que é enfatizado de forma distinta em Horkheimer e Adorno.

Em uma entrevista intitulada ‘O anseio [*Sehnsucht*] pelo totalmente outro’, em 1970, portanto, inteiramente na fase tardia do autor, a ênfase nas concepções de lógica imanente da história e mundo administrado se faz explícita, naquilo que interessa neste momento do trabalho – indicar não apenas a compreensão do capitalismo em Horkheimer neste período do final de 30 e início de 40, mas a intensificação de certo elemento de seu diagnóstico:

a lógica imanente da história, tal como hoje a entendo, conduz, efetivamente, ao mundo administrado. A administração total do mundo se fez, assim me parece, inevitável devido ao poder crescente da técnica, ao crescimento da população, à imparável reestruturação de cada um dos povos em grupos rapidamente organizados, à competição sem escrúpulos entre os blocos de poder (Horkheimer, 2000, p.180).

A consolidação desta noção de ‘mundo administrado’, resultado da composição de monopolização, *rackets*, e o entrelaçamento de razão e dominação – expressa a proeminência da dominação direta. Essa aparência de intensificação do ‘fechamento’ social, por um lado, e a reavaliação da posição marxiana por outro, como se indicará, abre o espaço para a emergência de duas tendências da filosofia tardia de Horkheimer que a tensionam com sua própria posição anterior e, também, com a posição de Adorno: a doutrina de Schopenhauer e o recurso a uma teologia negativa, entendida como ‘anseio pelo totalmente outro’¹⁹⁷.

Antes de apresentar a concepção de teoria social de Adorno – como totalidade social antagônica –, com atenção à obra a partir da década de 1950, a ‘Consideração Intermediária’, a seguir, apresenta um conjunto de divergências entre Horkheimer e Adorno durante o período de colaboração mais intensa. Ela encaminha, dessa forma, o sentido da obra tardia dos autores tendo em vista parte dos problemas discutidos nesse período.

Consideração intermediária

A *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos* é o principal resultado da longa colaboração de Adorno e Horkheimer. Sabe-se que os autores trabalharam diretamente na elaboração da obra, ao menos, desde 1941, ano em que Adorno se muda para a costa oeste dos Estados Unidos para se encontrar com Horkheimer¹⁹⁸. Escrevendo já de Nova York para

¹⁹⁷ Essa abertura para a entrada no problema da filosofia tardia de Horkheimer é indicada por Maurício Chiarello (2001, p.193): “(...) a filosofia tardia de Horkheimer aproxima-se da doutrina schopenhaueriana no mesmo movimento em que busca na teologia um componente indispensável para todo pensamento que se pretenda verdadeiramente crítico – por maior estranheza que essa afirmação possa causar em vista do ferrenho ateísmo de Schopenhauer”.

¹⁹⁸ Cf. Wiggershaus, 2002, p.341.

Benjamin, em 08 de junho de 1938, Adorno menciona o interesse em redigir um trabalho em comum com Horkheimer:

Quanto ao mais, meus planos literários com Max começam a assumir uma configuração bem concreta. Está quase decidido que escreveremos a quatro mãos um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, a inacabada. (...). Esse ensaio tende à planejada grande lógica materialista (ABC, p.367-368).

Quanto a Horkheimer, ao menos desde 1934, há o interesse em uma investigação sobre lógica dialética¹⁹⁹. Em carta de 17 de fevereiro de 1939 para Juliette Favez²⁰⁰, a intenção de trabalhar em um planejado livro é mais uma vez mencionada:

todos os meus planos estão atualmente direcionados a trabalhar durante os próximos anos sobre o livro para o qual todos os meus ensaios anteriores, publicados e não publicados, foram somente prolegômenos. Você está entre aquelas que sabem o quanto eu anseio por isso (Horkheimer, 2007, p. 147).

Em 1941 – portanto, já sob a vigência do plano de trabalho colaborativo consolidado, mas ainda antes de Adorno se mudar de cidade –, Horkheimer escreve em 28 de agosto de 1941: “Nosso trabalho dependerá em grande medida que cheguemos a formulações comuns” (Adorno; Horkheimer, 2004, p.217).

Abromeit, ao se referir ao projeto de Horkheimer de elaborar uma lógica materialista, sustenta que a determinação de ‘crítica’, como oposta à ‘teoria tradicional’, conforme desenvolvida no ensaio de 1937, pode ser considerada “em muitos aspectos a culminação do seu [de Horkheimer/DS] trabalho preliminar sobre lógica dialética nos anos 30” (Abromeit, 2011, p.326). Ainda segundo o comentador, Horkheimer voltaria a se dedicar a esse projeto de forma constante apenas em 1941. Ainda assim, “o projeto nunca se concretizou como originalmente planejado por Horkheimer, mas muitas das ideias que ele desenvolveu foram expressas na *Dialética do Esclarecimento*” (Abromeit, 2011, p.326, n.88).

A obra é, nesse sentido, como se disse, o resultado de uma intenção que se prolongou por alguns anos. Como é bem documentado, a primeira publicação se deu em 1944, ainda com o título *Fragments Filosóficos* e a sua versão definitiva, dessa vez com o título pelo qual se tornou conhecida, em 1947. Além disso, em 1969, ela é reeditada e, para a ocasião, os

¹⁹⁹ Cf. Por exemplo, as cartas a Erich Fromm nos dias 20 e 29 de julho de 1934 (Horkheimer, 2007, p.32-49). As intuições gerais dirigidas a Fromm, naturalmente, são próximas das formulações dos textos do início da década de 30, isto é, lidam com os temas em torno da disputa entre materialismo e idealismo.

²⁰⁰ Secretária da sucursal do Instituto em Genebra (Wiggershaus, 2002, p.206).

autores redigiram uma breve e importante nota “Sobre a Nova Edição Alemã”. No prefácio redigido para a tradução italiana (1962/1966), os autores afirmam,

o texto alemão da *Dialética do Esclarecimento* é um fragmento. Iniciado já em 1942 durante a Segunda Guerra Mundial, deveria constituir a introdução à teoria da sociedade e história que esboçamos durante o período do domínio Nacional-Socialista. (...). Entretanto, construir uma teoria sistemática que fizesse justiça às circunstâncias políticas econômicas atuais é uma tarefa que, por razões objetivas e subjetivas, não podemos realizar hoje (Adorno; Horkheimer, 2002, p. xiii).

Não é o caso de analisar os argumentos presentes no livro escrito a quatro mãos, uma vez que o trabalho se propõe justamente apontar aquilo que diferencia os autores. A *Dialética do Esclarecimento* é, nesse sentido, a expressão de um acordo possível e consistente entre Adorno e Horkheimer. Em relação àquilo que interessa diretamente aqui, trata-se de indicar como nesse período de colaboração algumas divergências entre os autores se expressaram e como tais divergências permitem observar os respectivos percursos posteriores e suas diferenças.

Sabe-se que a recepção da obra tendeu, com muito mais ênfase, a notar seus aspectos pessimistas e sublinhar a tensa relação com a situação social. Um dos exemplos mais característicos é a avaliação feita por Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, ao classificar a obra como “o livro mais sombrio” de Adorno e Horkheimer (Habermas, 2000, p.153). A expressão de um pessimismo não é um mero ato de vontade. Na referida ‘Sobre a Nova Edição Alemã’, os autores afirmam que “não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual”. Contudo, acrescentam em seguida: “E, no entanto, não se pode dizer que, mesmo naquela época tenhamos avaliado de maneira excessivamente inócua o processo de transição para o mundo administrado” (DE, p.9).

O primeiro capítulo do livro, “o fundamento teórico dos seguintes”, é apresentado no Prefácio da obra com uma tarefa propositiva: “A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DE, p.15). Parece-nos difícil sustentar que isso tenha sido levado a cabo àquele momento.

Uma carta de Horkheimer a Marcuse em dezembro de 1942, enquanto ainda se dedicava à redação da obra, dá a ver tanto a consciência do enfatizado aspecto negativo ou pessimista quanto a necessidade de lidar com essa questão:

Durante as últimas semanas eu dediquei cada minuto àquelas páginas sobre mitologia e esclarecimento que serão provavelmente concluídas nessa semana. Receio que é o texto mais difícil que eu já escrevi. Além disso, ele parece de algum modo negativista e agora estou tentando superar isso. Nós não deveríamos parecer como aqueles que apenas lamentam os efeitos do pragmatismo. Estou relutante, entretanto, a simplesmente adicionar um parágrafo mais positivo com a melodia: ‘mas apesar de tudo racionalismo e pragmatismo não são tão ruins’. A intransigente análise como realizada nesse primeiro capítulo parece-me em si mesma ser uma melhor afirmação da função positiva da inteligência racional do que qualquer coisa que se poderia dizer a fim de minimizar o ataque sobre lógicos tradicionais e filósofos que são conectados a eles (HGS, v.17, p. 390-391)²⁰¹.

A hipótese de que a *Dialética do Esclarecimento* não se realizou como uma obra sistemática e, em certo sentido, não se realizou conforme a intenção inicial dos autores pode ser notada a partir de algumas indicações.

Já no prefácio de 1944 os autores manifestam a intenção de finalizar a obra – uma declaração retirada da edição definitiva de 47: “se a boa sorte de estar apto a trabalhar sobre tais questões sem a desagradável pressão de propósitos puder continuar nós esperamos completar a totalidade da obra em um futuro não tão distante” (Adorno; Horkheimer, 2002, p.254).

Além disso, ao menos explicitamente em cartas de Horkheimer, manifesta-se a intenção de continuar o trabalho. Em 18 de dezembro 1945, ele escreve a Pollock: “não é a versão exotérica inglesa²⁰² de pensamentos já formulados que importa, mas o desenvolvimento de uma doutrina dialética positiva que ainda não foi escrita” (HGS, v.17, p.687-688)²⁰³. Em outro momento, em 30 de agosto de 1947, após o envio da versão definitiva da *Dialética do Esclarecimento* para a editora, ele escreve a Adolph Löwe a respeito do trabalho que seria a “segunda parte dos ‘Fragmentos’” e complementa: “como você sabe, essa parte de nossos estudos será devotada a uma teoria positiva da dialética” (HGS, v.17, p.873, n.3). Outro momento que confirmaria a hipótese de que a obra não se realizou como os autores planejaram e que, ainda, permite notar as divergências que, em

²⁰¹ Em 1947, em *Eclipse da Razão*, a questão se faz presente com a ênfase específica: “Se quisermos falar de uma doença afetando a razão, essa doença deveria ser entendida não como algo que assolou a razão em algum momento histórico específico, mas como inseparável da natureza da razão na civilização como até agora a conhecemos. A doença da razão é que a razão nasceu da ânsia do homem para dominar a natureza, e sua ‘recuperação’ depende da compreensão da natureza da doença original, não de uma cura dos seus sintomas tardios. A verdadeira crítica da razão irá necessariamente desvelar as camadas mais profundas da civilização e explorará sua história mais remota” (ER, p.193).

²⁰² Trata-se do material que viria a ser publicado em 1947 como *Eclipse da Razão*.

²⁰³ De Caux (2021, p.314) observa que, enquanto Horkheimer relatava a Pollock a intenção de elaborar uma ‘doutrina dialética positiva’ Adorno escrevia a Horkheimer que “‘o pensamento dialético precisa ao mesmo tempo conter a crítica da dialética’” (cf. carta de Adorno a Horkheimer de 2 de julho de 1945 *apud* De Caux, 2021, p.314, n.186).

alguma medida, impactaram as elaborações posteriores pode ser encontrado nos ‘Protocolos de Discussão’ de 1946.

Nos registros dos debates entre os autores em 1946, Horkheimer inicia afirmando que o tema era “a salvação do Esclarecimento, determinar a relação positiva entre o absoluto e o pensamento” (HGS, v.12, p.594). O primeiro registro de Adorno, em alguma medida, expressa a diferença entre eles:

Posicionar os limites nos quais o processo da civilização, que parece ter sido um processo do esclarecimento, passa à inverdade segundo a medida imanente do próprio pensamento. O pensamento precisa ser conduzido pelo pensamento aos erros mais profundos dele mesmo, pois a totalidade é uma ideia falsa (HGS, v.12, p.594).

Ainda assim, em outro momento da discussão, diante da objeção de Horkheimer de que as propostas até então apresentadas giravam em torno da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno dirá que “nós queremos agora apresentar um conceito verdadeiro de razão” (HGS, v.12, p.604).

Trata-se ali da discussão de como apresentar uma teoria que fosse, ao mesmo tempo, crítica da razão e crítica da sociedade. Outra questão semelhante debatida nesse momento se deu em torno da relação entre análise política e filosófica. Como observa Gunzelin Schmid Noerr (2002, p.242), ao comentar os referidos Protocolos, desde o início, “Horkheimer colocou mais ênfase sobre o político”.

Assim, a proposta de Horkheimer (HGS, v.12, p.597), foi começar a investigação por uma questão política atual (o conflito entre a Rússia e as democracias), passar para a crítica da economia política e, finalmente, chegar às questões filosóficas.

A objeção de Adorno se mostra no receio de que isso conduziria a “mera analogia ou exposição das leis abstratas do pensamento”. Por sua vez, sua proposta seria iniciar por uma análise de categorias centrais da lógica e da teoria do conhecimento e que, assim, proceda-se às questões sociais e históricas:

A partir do sentido imanente das próprias categorias deve-se conceitualizar sua substância histórica e social e determinar seu estado atual; e uma tal análise conduzirá, então, ao juízo sobre os momentos corretos e falsos das próprias referidas categorias. A exigência de Horkheimer, de indicar o que seria o pensamento correto, deve ser alcançada através da análise de certas categorias centrais do pensamento (HGS, v.12, p.600).

Trata-se, então, de interrogar as categorias do pensamento para demonstrar a sedimentação da realidade histórico-social em tais categorias. Para Adorno, sua proposta deve ser entendida como um enfrentamento “com o estado do pensamento como ele é codificado na filosofia, mas não através de uma reflexão que flutua livremente, antes através da autocrítica desse pensamento, que é, ao mesmo tempo, crítica da sociedade, a partir da qual se chega à resposta à questão como é possível a teoria” (HGS, v.12, p.602).

As objeções de Horkheimer às propostas de Adorno evidenciam o sentido de sua distância teórica. Assim, ele questiona Adorno, “Como superar a abstração do conceito através do próprio conceito?” (HGS, v.12, p.601). E, em outro momento, quando Adorno afirma que a demonstração da realidade histórico-social nas categorias apareceria como o percurso por meio do qual seria possível salvar [*heilen*] a razão de sua absolutização abstrata, Horkheimer o questiona se isso não seria ‘metafísica mítica’: “A afirmação que se segue o verdadeiro interesse do objeto é uma ilusão. Hegel tinha como guia a verdade absoluta, sua realização [*Erfüllung*]. O que nós temos como guia?” (HGS, v.12, p.604).

Em outro momento da discussão, Horkheimer afirma: “Onde o juízo de sujeito e predicado é experimentado e aceito sem questionamento a razão continua saudável e a doença não é evidente”. Contra isso, Adorno replica que “a razão é sua própria doença” (HGS, v.12, p.602). A partir disso, entende-se a resposta de Adorno ao que eles teriam como ‘guia’. Ao lado da tese de que ‘a razão está doente’ seria necessário vincular a “possibilidade de sua recuperação através da doença com a exigência de trazer as próprias formas de consciência à sua realidade social ou antropológica, que são, ao mesmo tempo, seu próprio significado e o motivo da insuficiência de cada forma de consciência individual” (HGS, v.12, p.604).

E se a última afirmação de Horkheimer nesses referidos protocolos termina com a reivindicação de partir de algo com “mais conteúdo”, como a análise da autoafirmação na sociedade de massas, a última de Adorno reivindica seu projeto como se poderá reconhecer em obras posteriores:

Cada ato de ajuizamento contém toda a história. Somente quando realizarmos a mediação o que planejamos fazer tem realmente força, caso contrário permanece como história do pensamento, sem que afete concretamente a verdade do próprio caráter lógico. Uma questão semelhante se coloca para o problema do ser e do pensamento. Somente quando pudermos mostrar que o sentido das categorias da consciência necessariamente remete a ultrapassagem da consciência poderemos realmente superar o idealismo ao invés de meramente opô-lo dogmaticamente ao materialismo (HGS, v.12, p.604).

O encaminhamento que Horkheimer apresenta em *Eclipse da Razão* difere em aspectos centrais desse programa adorniano, ainda que, naturalmente, o diagnóstico seja compartilhado em seus traços principais. Como dito no prefácio do livro, em uma afirmação pública constante, mais do que a cooperação, fala-se em unidade:

essas palestras foram concebidas para apresentar em epítome alguns aspectos da abrangente teoria filosófica desenvolvida pelo autor, nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais as ideias originaram-se na mente dele e quais na minha; nossa filosofia é uma só (ER, p.9).

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer sustenta que, historicamente, houve duas concepções de razão, subjetiva e objetiva. Mais precisamente, dois aspectos. A concepção subjetiva vincula-se justamente àquele conceito pelo qual Horkheimer é bastante reconhecido, a ideia de uma racionalidade instrumental. Segundo tal conceito,

apenas o sujeito pode possuir genuinamente razão: se dizemos que uma instituição ou qualquer outra realidade é razoável, queremos normalmente dizer que homens a organizaram de modo razoável, que eles aplicaram a ela, de uma forma mais ou menos técnica sua capacidade lógica, de cálculo. Em última instância, a razão subjetiva prova ser a habilidade de calcular probabilidades e, desse modo, de coordenar os meios corretos com um dado fim (ER, p.13).

Nesse caso, a discussão a respeito da racionalidade dos fins, eles mesmos, é destituída de sentido. A situação é oposta com a concepção objetiva. Nela, a razão existiria para além do indivíduo e “visava-se a desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres incluindo o homem e seus objetivos”, de forma que “sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos era a régua dos pensamentos e ações individuais” (ER, p.11-12).

Horkheimer observa que a relação de tais concepções não era de mera oposição e que, na perspectiva da razão objetiva, a subjetiva era “uma expressão parcial, limitada”. Conforme a objetiva, “o esforço maior desse tipo de pensamento era o de reconciliar a ordem objetiva do ‘razoável’, como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o auto interesse e a autopreservação” (ER, p.13). A questão gira em torno do domínio da concepção instrumental na sociedade contemporânea e o modo de fazer a crítica. Contra esse domínio, Horkheimer opõe a concepção objetiva de racionalidade.

A relação entre esses conceitos, Horkheimer pondera, “deve ser tratada à luz das reflexões precedentes sobre o espírito e a natureza, o sujeito e o objeto” (ER, p.190). Quanto a esse vínculo, é dito que “a real dificuldade no problema da relação entre espírito e natureza é que hipostasiar a polaridade dessas duas entidades é tão inadmissível quanto reduzir uma a

outra. Essa dificuldade expressa a difícil situação de todo pensamento filosófico” (ER, p.188). Horkheimer vê aí uma aporia das teorias do conhecimento em que, “por um lado, cada um dos dois polos foi arrancado do outro pela abstração; por outro, sua unidade não pode ser concebida nem assegurada como um fato dado” (ER, p.190).

Nesse sentido, Horkheimer afirma que as duas concepções de razão expressam a antinomia filosófica em um mundo antinômico, no sentido em que a oposição aparece como real – ou, de forma mais qualificada –, trata-se de aparência, ainda que aparência necessária (ER, p.192). A tarefa da crítica, assim, não seria meramente opor um conceito ao outro, “mas a de promover uma crítica mútua e, assim, se possível, preparar no domínio intelectual a reconciliação dos dois na realidade” (ER, p.191)²⁰⁴. A ressalva quanto à hipostasiação não implica a igualdade dos aspectos da razão, como mencionado: “Uma vez que a razão subjetiva isolada, nos nossos dias, triunfa por toda parte, com resultados fatais, a crítica deve necessariamente ser levada a cabo com ênfase na razão objetiva (...)” (ER, p.191).

E se não se trata de hipostasiar, portanto, não será o caso de assumir positivamente algum sistema da razão objetiva, pois, esses sistemas seriam ‘glorificações de uma ordem inexorável do universo e, portanto, mitológicos’. Contudo, eles preservariam ainda

a ideia de que a verdade é a correspondência da linguagem à realidade. Seus defensores estavam errados, no entanto, ao pensar que podiam alcançar essa correspondência em sistemas eternizantes e ao deixarem de ver que o próprio fato de viverem em meio à injustiça social impedia a formulação de uma ontologia verdadeira. A história provou que todas essas tentativas são ilusórias (ER, p.197).

Esse argumento se complementa com uma passagem anterior, na qual a tarefa da crítica mútua que a filosofia pode realizar também se mostra como, “por um lado, ela [a filosofia/DS] avalia a sociedade à luz das próprias ideias que esta reconhece como seus valores mais elevados; por outro, ela é ciente de que essas ideias refletem as máculas da realidade” (ER, p.196).

Na ênfase à razão objetiva, Horkheimer marca sua distância em relação à ‘fraseologia das teologias requentadas de hoje em dia’ ao sustentar que não se trata de ‘decisão filosófica’.

²⁰⁴ Chiarello (2001, p.108) afirma que a função crítica do conceito de razão objetiva é exercida de dois modos: “primeiro, por meio de uma evocação do que poderíamos denominar reino do espírito – em que se preserva um ideal distinto da realidade lisa e plana –, o que suscitaria a resistência contra as forças que, nos dias de hoje, atuam no sentido de seu desvanecimento. Com isso, ela se encontra às voltas com seu segundo papel, aquele em que desperta a consciência da contradição, sem solução imediata, desse ideal transcendente com o existente”. E complementa: “o reforço teórico desse conceito é hoje condição para uma reconciliação prática com o conceito de razão subjetiva predominante”.

Em um texto de 1952, ‘Sobre o conceito de razão’, a advertência em relação à escolha isolada é retomada: “Não se deve superar a contraposição entre a razão subjetiva e a objetiva pela decisão por uma alternativa, e nem, de fora, pela suavização das contraposições ou a hipostasiação das ideias, mas, sim, através da imersão na coisa mesma contraditória” (Horkheimer, 2002, p.282).

Contudo, conforme afirmado pelo próprio autor, naquele momento histórico a ênfase da crítica necessitaria da evocação dessas imagens enfáticas de verdade advindas dos grandes sistemas da tradição filosófica. Nesse sentido, a expectativa da teoria é bastante elevada, pois, se, de um lado, a filosofia não é capaz de determinar qual a tendência prevalecerá no futuro – a barbárie ou alguma perspectiva mais humanista –, ainda assim,

ao fazer justiça àquelas imagens e ideias que, em certos momentos, dominaram a realidade no papel de absolutos – por exemplo, a ideia do indivíduo que predominou na era burguesa – e que foram relegados no curso da história, a filosofia pode, por assim dizer, funcionar como um corretivo da história (ER, p.203).

Apesar das mudanças pelas quais o pensamento de Horkheimer passou, é possível notar que o modo de caracterizar a irracionalidade do todo em relação à experiência individual permanece sendo compreendido pela ideia de razão, ainda que traduzida nesses dois momentos da razão e pela análise dos eventos históricos que conduziram à possibilidade mesma, nos termos da *Dialética do Esclarecimento*, da ‘autodestruição do esclarecimento’ (DE, p.11). Assim,

a ideia de autopreservação, o princípio que está conduzindo a razão subjetiva à loucura, é a própria ideia que pode salvar a razão objetiva do mesmo destino. Aplicado à realidade concreta, isso significa que apenas uma definição das finalidades objetivas da sociedade que inclua o propósito da autopreservação do sujeito, o respeito pela vida individual, merece ser chamada de objetiva (ER, p.192-193).

Eclipse da Razão termina com a reivindicação da crítica àquilo que se passava àquele momento como a concepção de racionalidade predominante – ‘a denúncia daquilo que hoje se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar’ (ER, p.204) –, e renovação na confiança – que ao mesmo tempo atribui à filosofia uma tarefa inflacionada – de que, aquelas imagens enfáticas,

embora despojadas do poder que tiveram nas configurações de suas épocas²⁰⁵, elas serviriam para jogar luz sobre o curso atual da humanidade. Nessa função, a

²⁰⁵ O pressuposto seria que “a explanação sociológica e psicológica das antigas crenças seria distinta da condenação e supressão filosófica delas” (ER, p.203).

filosofia seria a memória e a consciência do gênero humano e, assim, ajudaria a evitar que o curso da humanidade assemelhe-se ao andar em círculo sem sentido dos internos de um asilo na hora do recreio (ER, p.204).

É possível dizer que essa elaboração teórica apresentada em *Eclipse da Razão* – a ênfase em imagens enfáticas de verdade reivindicadas como herança dos sistemas de razão objetiva, visando a crítica da racionalidade –, distingue-se em pontos importantes da posição adorniana do mesmo período.

Essa interpretação segue a posição apresentada por Maurício Chiarello no que se refere à diferença de Horkheimer em relação a Adorno. Para o comentador, o autor de *Eclipse da Razão*, “ao procurar sistematizar e clarificar as reflexões que fazia com Adorno, procede na verdade a uma sutil reelaboração da *Dialética* bastante indicativa do quanto seu pensamento, interagindo com o de Adorno, no começo da década de 40, jamais coincidiu com ele inteiramente” (2021, p.244). Ainda seguindo Chiarello, o que seria mais próprio de Horkheimer pode ser indicado na “perspectiva de reconciliação das aporias assumidas, com Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*”. O comentador ainda observa como uma rápida comparação de títulos dos textos do período aponta para uma mudança em relação à *Eclipse da Razão*. O ensaio de 1942, ‘Razão e Autoconservação’, foi traduzido para o inglês aos cuidados do próprio Horkheimer com o título ‘The end of reason’. Segundo Chiarello, “pois há uma distância significativa entre declarar o fim da razão e anunciar seu eclipse, ou entre atestar sua completa destruição e afirmar um processo de obscurecimento” (2001, p.245). A interpretação de Wiggershaus segue a mesma tendência. Ainda que afirme que a colaboração entre Horkheimer e Adorno para o ensaio de 1942 teria sido “tão estreita, que Horkheimer pensou em publicá-lo sob os nomes dos dois” (2002, p.327), e que, por fim, tenha sido publicado apenas com um autor, ele observa a mesma inflexão em *Eclipse da Razão*. As palestras que originaram a obra assinada unicamente por Horkheimer em 1947 apresentariam um resumo da *Dialética do Esclarecimento* “com uma coloração pessoal” (2002, p.374). Wiggershaus sustenta, no mesmo sentido anteriormente indicado, que “essa invocação de um princípio metafísico manteve, desde então, mais firmemente em Horkheimer do que em Adorno, a invocação das noções teológicas de esperança e de redenção” (2002, p.380). Essa característica é notada mais uma vez por Chiarello, em outro texto do que o acima citado: “Certo é que, em conjunto com a arte, o apelo à tradição da grande filosofia e às imagens religioso-metafísicas assume na sua [de Horkheimer/DS] filosofia tardia uma importância que não têm na de Adorno” (1999, p.64).

Uma breve referência ao ensaio ‘Crítica cultural e sociedade’, escrito por Adorno em 1949 e publicado em 1951, permite notar diferenças de ênfase entre os autores. Mais próximo do final do ensaio, dois modelos de crítica são examinados, imanente e transcendente.

De imediato, Adorno afirma que a teoria crítica não pode aceitar “a alternativa entre colocar em questão, a partir de fora, a cultura como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia, ou confrontá-la com as normas que ela mesma cristalizou” (CCS, p.21). Entre outros motivos, não se trata de uma escolha de alternativas do crítico. Tal como a dicotomia espírito e natureza em *Eclipse da Razão*, a dicotomia imanente-transcendente, “a oposição entre um conhecimento que se imponha de fora e um que se imponha de dentro torna-se, para o método dialético, suspeita de ser um sintoma daquela reificação que ele é obrigado a denunciar” (CCS, p.24).

A crítica transcendente seria aquela que se dirige ao objeto criticado como um todo. Ela se pensaria como assumindo “uma posição semelhante a um ponto arquimediano, que transcenda a cultura e a rede de ofuscamento, a partir da qual a consciência conseguisse pôr em movimento a totalidade, por maior que fosse a inércia desta” (CCS, p.22). O limite apontado para esta compreensão se deve à transformação da sociedade e a relação dela com a também modificada noção de ideologia.

Adorno dirá quanto a esse conceito, “a ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido por ela próprio exterminado” (CCS, p.22). Isso implicará que é uma ficção a crença na possibilidade de se escolher um ponto de vista de fora, como algo que poderia transcender o objeto criticado. A crítica está entrelaçada ao próprio nexos de ofuscação que produz sua posição.

Adorno sustenta que, se observamos a liberação da crítica da tutela teológico-feudal para a sociedade burguesa, a transição carregou em si uma dialética: ao se liberar de tal tutela, “o espírito, graças à progressiva socialização de todas as relações humanas, caía cada vez mais sob o controle anônimo das relações vigentes, que não apenas se impôs a partir de fora, como também se introduziu em seu feitiço imanente” (CCS, p.9). Um dos resultados é que a aparência de liberdade torna ainda mais difícil a reflexão sobre a não-liberdade do que no momento anterior, quando apresenta-se manifestamente a não-liberdade. A situação “acaba reforçando a dependência” (CCS, p.10). Se “as malhas do todo são atadas cada vez mais conforme o modelo do ato de troca” (CCS, p.9), isso implicará que “a crítica cultural

compartilha com seu objeto o ofuscamento” (CCS, p.17), um modo de apresentar a impossibilidade da reivindicação da crítica transcendente. O mesmo ponto, naturalmente, implica em consequências para a crítica imanente. Esse procedimento, o mais ‘essencialmente dialético’, pressupõe, em certo sentido, a posição transcendente, “como aquela consciência que não se submete, de antemão, à fetichização da esfera do espírito” (CCS, p.22). Ao mesmo tempo, a crítica imanente,

a versão dialética da crítica cultural não deve hipostasiar os critérios da cultura. A crítica dialética posiciona-se de modo dinâmico ao compreender a posição da cultura no interior do todo. Sem essa liberdade, sem o transcender da consciência para além da imanência cultural, a própria crítica imanente não seria concebível: só é capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto aquele que não estiver completamente envolvido por ele (CCS, p.19).

Se a posição transcendente está pressuposta na crítica imanente, isso não implica na defesa da imanência da cultura como ‘autocontemplação suficiente do espírito’, nem a afirmação da cultura como mera manifestação de algo que lhe subjaz²⁰⁶. Aqui se evidencia uma distância, pois não se tratará de preparar alguma conciliação, conforme o programa esboçado por Horkheimer. No ensaio de Adorno,

para a crítica imanente, uma formação bem-sucedida não é, porém, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a ideia de harmonia, ao imprimir na sua estrutura mais íntima, de maneira pura e firme, as contradições (CCS, p.23).

Em tal crítica, nos termos de Adorno, as antinomias são lidas como antinomias sociais, algo que expressa à insolubilidade intrínseca à própria tarefa, em outros termos, não se trata de expressar ou, mesmo, preparar teoricamente a reconciliação. Nesse sentido, entende-se as linhas finais do ensaio – ainda que Adorno revise o tema na *Dialética Negativa* anos depois, como se verá:

mesmo a mais extrema consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética da cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas (CCS, p.26).

²⁰⁶ Cf. De Caux (2021, especialmente pp.699-701), sobre a pressuposição da transcendência e o problema ‘dos limites da imanência à qual a crítica imanente se refere’ e a relação dessas questões em Adorno, especialmente tendo em vista a importância do seu debate com Alfred Sohn-Rethel.

Se voltarmos aos protocolos de discussão de 1946, encontramos o debate entre Adorno e Horkheimer a respeito da possibilidade da consciência da negatividade. Horkheimer afirma, tendo mencionado Schopenhauer, que “nosso tema é, além disso, conceber a verdade positivamente na constatação da falta de sentido e, através disso, salvar o pensamento, trazer Schopenhauer para si mesmo” (HGS, v. 12, p.594). A oposição de Adorno passa por ele apontar em Schopenhauer a pressuposição idealista da identidade entre ser e pensar na afirmação da nulidade do pensamento e, também, que “o veredito de Schopenhauer sobre o mundo é a repetição conceitual da violência que os humanos fazem à natureza” (HGS, v.12, p.596). E à objeção de Horkheimer de que Schopenhauer não deveria ser lido no sentido da ontologia, Adorno responde que Schopenhauer “afirma que a vontade é a coisa em si. Ele transfere a negatividade no fundamento do mundo, o princípio metafísico” (HGS, v.12, p.596). E, diante da afirmação de Adorno de que, tanto em Hegel quanto em Schopenhauer, parece se fazer presente a reivindicação de que ‘a consciência da negatividade seria conciliação’, Horkheimer observa que tal consciência não seria conciliação, mas o ‘ponto de identidade do pensamento’. E pode-se acompanhar o que Horkheimer tem em vista ao afirmar que “se pode somente tentar alcançar o positivo através da expressão do negativo”, e o complemento de que esse positivo “é a minha experiência da identidade” (HGS, v.12, p.596).

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer se adianta contra possíveis equívocos e afirma que “dizer que a essência ou o lado positivo do pensamento filosófico consiste em entender a negatividade e a relatividade da cultura existente não implica que a posse desse conhecimento constitua, em si, a superação dessa situação histórica” (ER, p.200).

Um comentário de Gerhard Schweppenhäuser a respeito da posição adorniana permite apontar mais um aspecto da diferença entre os autores. Schweppenhäuser observa que, para Adorno, “se o mundo melhor é concebível de alguma forma é como negação da negatividade existente” (2009, p.20). Nos referidos protocolos de 1946, Adorno dirá que se for possível denominar a “negatividade do negativo” já se transcende logicamente a negatividade” (HGS, v.12, p.596). Isso encontra-se em continuidade com o que é dito em 1939, em outro momento do debate com Horkheimer: “as questões realmente decisivas da metafísica podem realmente ser respondidas apenas negativamente. Uma negação determinada da posição hegeliana seria o ‘optimum’ de uma verdade teórica que eu posso imaginar” (HGS, v.12, p.489). A centralidade da negação determinada para a dialética como método aparecerá explicitamente anunciada em *Três Estudos sobre Hegel*, em 1963: “o objetivo do todo é a preparação de um

conceito modificado de dialética” (TEH, p.70), e “o nervo da dialética como método é a negação determinada” (TEH, p.165).

O percurso citado acima é aquele desdobrado por Adorno nas próximas décadas. Por sua vez, talvez seja possível afirmar que Horkheimer não retoma a elaboração de uma mediação dialética com ênfase na razão objetiva. Como se abordará, seu pensamento insistirá, pela ênfase em Schopenhauer, na crítica à identidade entre ser e pensar e naquilo que compreende como ‘transfiguração’ e, ao mesmo tempo, ele postulará um anseio pelo inteiramente outro, fundado teologicamente, que se distancia das imagens enfáticas de verdade da razão objetiva, na medida em que reivindica uma noção de teologia negativa, especialmente entendida não como afirmação da não-existência da transcendência, mas como a impossibilidade de representar Deus ou o Absoluto.

3.2. Adorno: Totalidade antagônica e experiência de contradição

Ocupar-se do conceito de totalidade em Adorno apresenta algumas dificuldades específicas pelo modo como tal conceito é abordado em parte significativa de seus textos. Frequentemente, a totalidade aparece associada, de forma imediata, a algo negativo, vinculada ao que seria uma relação ou posição de coerção, especialmente quando referida àquilo que lhe seria oposto, notadamente o singular ou individual.

Em um dos momentos em que isso aparece de forma quase já canônica é na conhecida passagem da *Minima Moralia*, na qual inverte-se o filosofema de Hegel: “O todo é o não-verdadeiro” (MM, §30, p.42). Ainda na mesma obra, na ‘Dedicatória’, indica-se a força da totalidade: “quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela” (MM, p.7). Se nessa mesma ‘Dedicatória’ Adorno reconhecerá o débito hegeliano para seu próprio método, é também nela mesma que afirma, “não obstante, este livro, longe de esquecer a pretensão de totalidade do sistema, que não toleraria que se saia dele, antes se insurge contra ela” (MM, p.8). Assim, diante da posição afirmada de que há, em Hegel, uma compreensão insuficiente da experiência subjetiva, Adorno sustenta, aqui de forma cautelosa, que devido à coerção da totalidade, “é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a

teoria crítica se demora e isso não somente com má consciência” (MM, p.10). Na mesma direção, essa posição é qualificada e levada adiante em ‘Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia Alemã’, onde se afirma que “a crítica dialética se propõe a ajudar a salvar [*retten*] ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação” (ICP, p.223).

Se formos em outro momento da obra em que Adorno aborda esse tema diretamente, encontraremos em *Três Estudos sobre Hegel* uma retomada da sentença da *Fenomenologia do Espírito*. Ali, é afirmado em relação ao programa hegeliano:

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 (TEH, p.173).

Na sequência da argumentação de “Conteúdo da experiência”, o segundo dos *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno dá um passo em relação à afirmação do aspecto não-verdadeiro da totalidade e ao acima mencionado elemento da coerção. Como será possível perceber, o elemento impositivo é atribuído a uma dominação real, exercida no nível social tanto quanto no âmbito do conceitual. Em um comentário sobre esse tipo de procedimento na teoria crítica adorniana, Fleck e Pucciarelli (2019, p.114) afirmam que Adorno opera com uma série de transições intercategoriais e, uma vez que, para ele, há uma correlação essencial entre os princípios de troca, identidade e os princípios de estruturação das configurações estéticas da Modernidade, ele sustenta igualmente que “os sistemas de pensamento desenvolvidos a partir do princípio de identidade (...), o sistema de organização social baseado no princípio de troca e os sistemas das artes modernas” também seriam correspondentes. Nessa convergência, apresenta-se uma estruturação isomórfica e “é em virtude dessas correspondências estruturais que há a fundamental transitividade categorial entre as disciplinas e registros”, de modo tal que se trata de uma questão de mediação (2019, p.115)²⁰⁷.

Em uma passagem do livro sobre Hegel vislumbra-se uma parte desse procedimento em operação. A passagem é elucidativa por mostrar a transição ao mesmo tempo em que articula a não-verdade do todo e seu aspecto coercitivo em mais de uma dimensão:

²⁰⁷ Os autores apontam como isso gera o problema de saber como explicitar a natureza desse protoparentesco e, também, indicam as oscilações presentes em Adorno geradas em virtude desses procedimentos (2019, p.115-121).

‘O todo é o não verdadeiro’, não apenas porque a tese da totalidade é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto. A ideia de uma positividade que acredita dar conta de tudo que lhe é oposto por meio da coerção poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da coerção poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação. Isso é o verdadeiro na não verdade de Hegel. A força do todo, que a mobiliza, não é mera imaginação do Espírito, mas aquela força real da teia de ilusão em que todo particular permanece aprisionado (TEH, p.174)²⁰⁸.

Ao lidar com o conceito de totalidade, portanto, fica evidente como Adorno o vincula a diferentes usos e significados. Um exemplo dessa variedade também pode ser confirmado na classificação feita por Jay, ainda em 1977. Haveria, aos menos, os seguintes sentidos da concepção de totalidade (Jay, 1977, p.131-135): Totalidade longitudinal, latitudinal, expressiva, descentrada e, finalmente, normativa²⁰⁹. Apoiado no estudo de Marc Sommer, Gabriel Kugnharski (2018, p.14) também destaca outra diferenciação significativa. Para ele, Adorno distingue entre uma dimensão ‘lógica’ e uma ‘social’ do conceito, com a ressalva de que tal distinção “não vale apenas para o conceito de totalidade, mas para todos os conceitos centrais da dialética”.

Se Adorno retém de Hegel, entre outros elementos, a negatividade e o impulso para que o pensamento não se aquiete em si mesmo²¹⁰, já a partir do acima citado início de *Minima Moralia* pode-se afirmar que não se trata somente de manter, ou reanimar, a dialética entre o todo e o singular, mas aprofundá-la nesses momentos mesmos. É nessa direção que Adorno afirma, em relação à concepção hegeliana de dialética, que ela “recebe sua temperatura específica e se diferencia dos nivelamentos da filosofia da vida, como a de Dilthey,

²⁰⁸ Embora a relação com o dito hegeliano seja bastante crítica, em ‘Skoteinos’, Adorno reconhece a justificativa do recurso à totalidade e, inclusive, identifica-se motivos de sua própria filosofia nesse reconhecimento. Assim, ele afirma “O caráter do indeciso é associado a essa filosofia, em concordância com a doutrina de que o verdadeiro não deveria ser apreendido em nenhuma tese particular, em nenhuma expressão positiva limitada. A forma de Hegel segue essa intenção. Nada pode ser compreendido isoladamente, mas apenas no todo, com a dificuldade de que o todo em compensação possui sua vida somente nos momentos singulares” (TEH, p.178). Essa passagem é complementada algumas páginas à frente: “Dado que o não idêntico jamais pode ser imediatamente expresso, pois todo imediato é falso – e por isso necessariamente não claro na expressão –, Hegel o diz de modo incansavelmente mediado. E é principalmente por isso que ele apela à totalidade, tão problemática ela seja” (TEH, p.190). Ainda que submetida à mudança, a categoria da totalidade desempenha também uma função na filosofia de Adorno (ICP, p.223): “a totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica”.

²⁰⁹ Um comentário detalhado dessa classificação pode ser encontrado em Duarte (1993, especialmente p.156-164) e Kugnharski (2018, especialmente p.12-14).

²¹⁰ Conforme se lê na anteriormente citada passagem da *Metacrítica* em relação ao conceito de ‘mediatidade’ (*Vermitteltheit*), “mediatidade não é nenhum enunciado positivo sobre o ser, mas uma indicação para que o conhecimento não se aquiete em tal positividade. Propriamente, ela é a exigência para que a dialética proceda concretamente” (MTC, p.64).

precisamente por meio do movimento que passa pelos extremos: desenvolvimento como descontinuidade” (TEH, p.167).

Esse entendimento parece fornecer também um dos modos de se compreender uma referência significava a uma das categorias centrais para Adorno, a mediação²¹¹:

Daí que, para Hegel, mediação nunca significa, como a pintou o mais desastroso desentendimento desde Kierkegaard, um meio entre os extremos, a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos – esse é o aspecto radical de Hegel, que é irreconciliável com todo moderantismo [*Moderantismus*] (TEH, p.79).

Recorrendo mais uma vez a Kugnharski (2018, p.93), será possível afirmar que “a totalidade não é apenas um conceito da dialética, mas também um conceito dialético”. A reivindicação de um conceito da dialética como um conceito ele mesmo dialético se faz presente com a própria noção de dialética. É possível notar isso, ainda que de forma programática, em carta de Adorno a Horkheimer em 2 de julho de 1945: “O pensamento dialético precisa ao mesmo tempo conter a crítica da dialética” (Adorno e Horkheimer, 2005, p.141 *apud* De Caux; Mazzocchini, 2019, p.261)²¹².

Essa intenção – lidar com algo constitutivo da dialética que seja, ao mesmo tempo, dialético –, é algo que se deixa apreender em uma formulação da *Dialética Negativa*, na qual Adorno sustenta que “é preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito” (DN, p.128-129).

Da mesma forma, pode-se rastrear a execução de um procedimento que fornece a inspiração para essa intenção adorniana em outra passagem de *Três Estudos*. Em um dos muitos momentos em que Adorno apresenta a crítica de Hegel a Kant, encontra-se a seguinte formulação, que, apesar de extensa, cabe citar integralmente:

Para seu idealismo, a razão se torna crítica da razão em um sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus momentos estáticos. Os polos opostos por Kant uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados em conjunto pela reflexão, de modo tal que nenhuma dessas determinações subsiste como um termo último.

²¹¹ Em momento anterior do trabalho abordou-se brevemente como essa categoria emerge em Adorno. Como foi apontado, é uma noção que mantém sua relevância para a filosofia adorniana com ainda mais força na fase tardia de sua obra.

²¹² De Caux e Mazzocchini afirmam que “em face daquela reestruturação do capitalismo, a crítica da razão precisa implicar numa crítica dialética da dialética. Esse seria um projeto filosófico levado adiante principalmente por Adorno, não por acaso a partir da recuperação de elementos de seu diálogo de juventude com Benjamin” (2019, p.261).

Para poder ser pensado e existir, cada um precisa, de maneira inerente, do outro que Kant lhe opõe (TEH, p.79)²¹³.

Mantendo as referências acima – que buscam explicitar um determinado modo de conceber o pensamento dialético e os contornos de suas caracterizações, notadamente em sua dimensão lógica ou conceitual –, há um trecho, ainda de *Três Estudos*, que permite a passagem ao núcleo do que interessa a este trabalho nesse momento, ligado mais especificamente à totalidade social. Adorno afirma, ainda que interpretando Hegel, que “a dialética se origina da experiência da sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual” (TEH, p.167)²¹⁴.

No curso *Introdução à Sociologia*, de 1968, ao dedicar-se ao conceito de sociedade, Adorno busca especificar sua compreensão em relação a teorias rivais. De imediato, ele se afasta de vertentes que poderiam ser designadas como exercendo uma espécie de “sociologia tipologizante”. Essa variante de sociologia reivindicaria que, devido à existência de diferentes tipos de sociedade (como, para usar os exemplos de Adorno, ‘sociedade de hordas’, ou ‘sociedade de coletores’, ou, ainda de ‘caçadores’), não seria possível dispor essas distintas configurações sociais sob o mesmo conceito, ou seja, não seria possível falar propriamente de ‘sociedade’ nesse sentido ampliado. Adorno se refere a essas sociedades como “tipos de vida em comum e da produção e reprodução da vida dos homens, portanto de tipos básicos mediante os quais os homens produzem a sua vida e que por isso também determinam as formas de sua coexistência” (IS, p.102).

Da mesma forma, Adorno se afasta igualmente tanto de uma compreensão sociológica que veria a sociedade como apenas uma aglomeração de indivíduos independentes, ou seja, como “homens aptos à possibilidade de existir e existentes como pessoas, dotados de exigências próprias e, sobretudo, atuantes no trabalho” (IS, p.119), quanto, afasta-se também, de alguma compreensão que afirme ser a sociedade uma espécie de ‘dato de segundo grau’ ou ‘realidade de segundo grau’, como um ‘em-si’ autônomo em relação aos indivíduos.

²¹³ Ainda em torno da questão que envolve conceitos da dialética que sejam dialéticos em si mesmos, Adorno afirma em relação a Hegel: “o objetivo é a crítica filosófica da filosofia, tão racional quanto ela mesma” (TEH, p.221).

²¹⁴ A continuidade da citação explicita um dos aspectos da leitura que Adorno faz de Hegel, especialmente tendo em vista o momento da menção ao conceito de história universal e a necessidade, desenvolvida na *Dialética Negativa*, de pensa-lo conjuntamente com a descontinuidade: “A história de uma época não conciliada não pode ser um desenvolvimento harmônico. Apenas a ideologia, que nega tal caráter antagônico, produz tal harmonia. As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento infável” (TEH, p.167).

Contra essas concepções, Adorno reivindicará que “o conceito de sociedade deve ser e é por si próprio um conceito dialético”, e que nessa linha deve ser pensado “como uma relação mediada e mediadora entre os homens isolados e não como um mero aglomerado” (IS, p.118-119). Como conceito dialético, os dois momentos, indivíduo e a autonomia frente ao indivíduo, devem estar presentes. Contudo, há ainda um passo adicional relevante e que dá a ver a especificidade do conceito de sociedade, pois o que Adorno tem em vista é um “sentido enfático assumido por esse conceito desde o século XIX” (IS, p.101) e que pode ser apreendido como ‘o momento de socialização’. Esse momento é explicitado como um nexo funcional:

ou seja, que há entre os homens um nexo funcional, que naturalmente varia bastante conforme os diferentes níveis históricos, que de certo modo não deixa ninguém de fora, em que todos os integrantes da sociedade se encontram enredados e que assume em relação a eles um certo tipo de independência (IS, p.102).

O que Adorno sustenta, portanto, é que nas distintas sociedades mencionadas anteriormente haveria a possibilidade de uma certa desarticulação entre os membros do grupo social e a totalidade do grupo (se é que seria possível usar essa expressão ‘totalidade’ nesse contexto), e, até mesmo, a possibilidade de desconexão entre os diferentes grupos que poderiam, inclusive, coexistir. Na concepção de uma sociedade socializada, tal como aqui compreendida, isso não seria possível. E se há um enredamento que une todos os indivíduos e os mantém unidos, não deixando nada de fora, esse não será, para Adorno, alguma concepção de solidariedade. Em seus termos, nesse sentido enfático,

a sociedade socializada, justamente não é apenas um tal nexo funcional entre homens socializados, mas é, como pressuposto, essencialmente determinada pela troca. O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela tanto é constituída como conceito, quanto como realidade, é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade e em certo sentido, dito com certa cautela, representa inclusive o pressuposto das sociedades pós-capitalistas, em que seguramente a troca não poderá ser negada (IS, p.106).

A submissão de todos os indivíduos socializados à lei da troca é um dos elementos constituintes do modo como Adorno desdobra seu conceito de sociedade vinculado a esse nexo funcional que gera o referido enredamento dos seus membros. Como dito em um texto de 1962, “a troca ainda é a chave para a sociedade” (2021, p.11)²¹⁵. Conforme se lê no livro

²¹⁵ A fonte da citação é o texto publicado por Hans-Georg Backhaus. Conforme nota do tradutor (2021, p.1, n.1), tal texto, publicado “como ‘Anexo’ à sua obra *Dialektik der Wertform* (1997: 501-5013), foi estabelecido a partir

sobre Hegel, “o mundo unificado por meio da ‘produção’, por meio do trabalho social segundo relações de troca, depende em todos os seus momentos das condições sociais de sua produção e, neste sentido, realiza o primado do todo sobre as partes” (TEH, p.103). Este ‘neste sentido’, relevante em toda discussão acerca da já mencionada coerção exercida pela totalidade, pode ser compreendido também a partir de uma passagem do texto ‘Sociedade’, publicado em 1965. Em um trecho que é igualmente retomado no referido curso de 1968, é dito que “a estrutura total da sociedade tem a forma pela qual todos devem se submeter à lei da troca se não quiserem sucumbir, independentemente de serem ou não guiados subjetivamente por um ‘motivo de lucro’” (Adorno, 2004, p.14)²¹⁶.

O que se evidencia aqui é a primazia da subordinação em relação a qualquer ideia de motivação individual, isto é, não importa a disposição subjetiva do sujeito. Se está dentro da sociedade socializada, como indivíduo socializado, ele necessariamente precisa se conformar a essa determinação. Não se trata, portanto, de um aspecto volitivo, de índice de liberdade individual ou algo dessa natureza. Contra uma concepção de ciência social que se vê atenta à objetividade dos métodos empíricos, Adorno se coloca em busca da objetividade social. Aquela, que se supõe objetiva, vincula-se, de fato, “a resultados subjetivos, a saber, a opiniões, pontos de vista, atitudes obtidas em cada caso de sujeitos, que logo se generalizam estatisticamente” (Adorno, 2004, p.529). Frente a essa perspectiva, Adorno afirma que “o interesse que eu persigo é o da objetividade social. Somente esta constitui os comportamentos subjetivos” (Adorno, 2004, p.529).

Em uma passagem bastante conhecida de Adorno, ele indica como esse sentido enfático de sociedade, com seu momento de autonomia frente aos indivíduos, realiza-se como sistema: “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” (TEH, p.102-103). Pode-se notar uma complementariedade entre esse momento dos *Três Estudos* e uma passagem do segundo modelo da terceira parte da *Dialética Negativa*, intitulado ‘Espírito do Mundo e História Universal’. Ao explicitar a motivação objetiva da construção do Espírito do Mundo em Hegel,

de anotações do próprio autor em um seminário de Theodor Adorno em 1962. O texto oferece poucas pistas para distinguir as transcrições literais das formulações de Backhaus. A autoria do texto é, portanto, equívoca”.

²¹⁶ Adorno escreve ‘motivo de lucro’ entre aspas no texto. A referência parece encerrar também a crítica à unilateralidade da sociologia compreensiva, uma vez que em um momento anterior no texto ele afirma: “A atividade dentro da sociedade burguesa, como racionalidade, resulta a partir de uma perspectiva amplamente objetiva tanto ‘compreensível’ quanto motivada. Algo que a geração de Max Weber e Dilthey lembrou com razão. O ideal da compreensão foi parcial ao excluir da sociedade o que é contrário à identificação por aquele que compreende” (2004, p.11-12).

Adorno não deixa de reconhecer que, por um lado, “ela leva em conta a emancipação do sujeito. Ele precisa ser inicialmente retirado da universalidade, para percebê-la em si e para ele”. No entanto, por outro lado, pode ser dito ressoar o aspecto ‘diabólico’ da passagem acima, uma vez que a construção hegeliana se apresenta de tal modo que “a conexão das ações sociais dos indivíduos precisa ser amarrada em uma totalidade sem lacunas que determina previamente o indivíduo de um modo como ele nunca tinha sido determinado na época feudal” (DN, p.265)²¹⁷.

Na mesma direção, na *Dialética Negativa*, ao explicitar o protoparentesco entre o princípio de troca com o princípio de identificação – em consonância com o dito acima acerca da convergência entre a dimensão lógica e a social –, é afirmado que

esse princípio [de identificação/DS] tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade (DN, p.128)²¹⁸.

O vínculo desse princípio da troca com a dimensão da totalidade social contraditória e seus respectivos antagonismos sociais é claramente indicado por Adorno. Ao referir-se ao elemento crítico de seu próprio conceito de sociedade, e sua postulação na esteira da intenção de *O Capital*, ele afirma “que o desdobramento desse conceito de troca, objetivamente existente na própria sociedade, implica como consequência a destruição da sociedade” (IS, p.108)²¹⁹.

²¹⁷ No mesmo segundo modelo, a totalidade é designada como “aparência socialmente necessária enquanto hipótese do universal extraído dos homens individuais” (DN, p.268).

²¹⁸ Em Fleck e Pucciarelli (2019) há uma análise detida da passagem citada. Como notam, a *Dialética Negativa*, ao buscar afastar-se de certas consequências problemáticas da noção de pré-história da subjetividade da *Dialética do Esclarecimento* e, também, da relação de ‘base e superestrutura’, “parece tatear no sentido de uma correspondência bidirecional entre os sistemas em que *não há* princípio fundador”. Ainda, “tratar-se-ia, sobretudo, de um modelo materialista de conceber a isomorfia entre os sistemas em que nenhum deles servisse de fundamento aos demais, em que nenhum servisse de *função* de uma ideia de subjetividade dada” (2019, p.122). De Caux (2021, p.389) afirma que, nos escritos posteriores à *Dialética do Esclarecimento*, o “‘princípio da troca’ remete sempre ao contexto histórico capitalista” e que, se esse princípio tem o seu protoparentesco com o princípio da identificação, é em virtude de “a própria identificação não é tomada como um ato lógico atemporal”. Isso, aliás, atualiza nos textos tardios a já mencionada passagem da *Metacrítica*, que postula que “o processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio de subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico” (MTC, p.67).

²¹⁹ A sequência da passagem, embora não seja desenvolvida pormenorizadamente, avança na compreensão do próprio conceito de troca: “se usarmos uma formulação atual – a sociedade, para reproduzir de outro modo a vida de seus integrantes, deve também ir além desse conceito de troca. A passagem à crítica repousa, portanto, nessa visão da determinação, ou, se quisermos, no caráter conceitual da própria estrutura objetiva” (IS, p.108).

Conforme Adorno, é na sociedade mesma que se experimenta a contradição dialética, e esse termo é mobilizado não meramente em seu aspecto descritivo da configuração da ordem social, mas na direção de algo que também dá a ver ou, ainda, indica a cristalização de um “conceito de experiência que aponta para além do idealismo absoluto, o conceito de totalidade antagônica” (TEH, p.163). E, como mencionado acima, justamente a experiência da sociedade antagônica, ela mesma, que origina a dialética, e não um esquema conceitual.

Naturalmente, apresenta-se aqui uma dificuldade específica uma vez que se trata de afirmar que a contradição não se dá apenas conceitualmente, mas no próprio real. Isso se aproxima daquilo para o que De Caux chama a atenção: “uma das teses mais desconcertantes da inteira obra de Adorno é a que sentencia que, no capitalismo tardio, aquilo que é, é falso” (2021, p.353)²²⁰. Em relação ao tema da contradição mesma, parece possível dizer que Adorno qualifica, em relação a Hegel, que esse objeto real contraditório é a própria sociedade historicamente determinada e não uma contradição presente no ser ele mesmo, como se se tratasse, no final das contas, de um ajuste interno a alguma metafísica do Ser.

Ainda que sejam conceitos diferentes pode-se afirmar que as contradições, antinomias e antagonismos ou conflitos que perpassam a sociedade são reais, isto é, não abordados como constituídos ou constituintes na própria estrutura interna do ser, e sim nessa específica compreensão do capitalismo. Nesse sentido preciso são especificamente sociais. Como notam Fleck, Pucciarelli e De Caux (2021, p.576), esse é um ponto de diferença importante entre Adorno e Hegel, que remete ao escopo da dialética. Em Adorno, ainda que a contradição seja estendida à totalidade do real, isso não implicará que “– e esse ponto é o decisivo – que a dialética negativa a reontologiza. Ao contrário, *quanto ao caráter* a contradição permanece fundamentalmente transitória, mesmo que seu escopo seja tendencialmente ilimitado *quanto à extensão*”²²¹.

²²⁰ E em sua complementação, ainda De Caux (2021, p.354): “a noção de ‘estado falso’ designa o nexo de imanência da crítica em Adorno, as condições sócio-históricas do capitalismo tardio, e é à luz delas que seu sentido emerge”.

²²¹ O pressuposto dessa afirmação é o desenvolvimento da diferença entre Hegel e Adorno ao considerar a relação entre ontologia e dialética, uma vez que em Adorno, “a dialética não implica em uma ontologia”, mesmo uma processual, que submeta a ontologia à dialética, como teria feito Hegel. Isso está em consonância com a declaração de Adorno na carta a Scholem, em 17 de março de 1967, ao caracterizar a *Dialética Negativa* como um livro anti-ontológico (ASB, p.415). Nos termos do comentário aqui citado (2021, p.573), em Hegel, “é dialético o movimento de todo o finito, de tudo aquilo que é variável e passageiro. Ora, então tudo o que é real é dialético, salvo a própria totalidade do real. A dialética é, por assim dizer, a estrutura última do real”. Por sua vez, em Adorno, “tudo o que há é contraditório, mas não é necessário que nada o seja” (2021, p.577), uma vez que esse ‘tudo’ é tornado tudo, enredado, pela sociedade socializada do capital. Nos termos da *Dialética Negativa*, “a teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente” (DN, p.268).

Em algumas passagens, pode-se ler explicitamente que a contradição ou mesmo o antagonismo se dá na coisa mesma, conforme indicado acima e que não se trata de “algo real no sentido ingênuo do termo” (DN, p.126). Ainda, nesse sentido, é dito que “é impossível sustentar o ideal positivista do conhecimento, o ideal dos modelos em si consistentes e isentos de contradições, logicamente irrefutáveis, por causa da contradição imanente daquilo que precisa ser conhecido, por causa dos antagonismos do objeto” (DN, p.261).

Ao referir-se à dialética, afastando-a de alguma concepção estrita de método²²², Adorno sustenta que

a coisa não-reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética (DN, p.126).

Se a contradição se dá na própria coisa e a sociedade socializada se realiza como sistema, entende-se a passagem da *Dialética Negativa* que reivindica que “o objeto da experiência intelectual é em si um sistema antagonista extremamente real; e não tanto em razão de sua mediação para o sujeito cognoscente que aí se redescobre” (DN, p.17).

De forma mais explícita, Adorno põe a centralidade do antagonismo²²³ na manutenção desse modo de reprodução da vida sob a lógica do capital:

a sociedade não se mantém viva apesar de seu antagonismo, mas graças a ele; os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos (DN, p.266).

A experiência intelectual realizada sob esse cenário é, igualmente, “a experiência dessa objetividade preordenada ao indivíduo e à sua consciência é a experiência da unidade da sociedade totalmente socializada” (DN, p.261). Conforme dito acima, os antagonismos não são algo exterior à reprodução social que, eventualmente, seriam contrabandeados para o interior da sociedade. Antes, para Adorno (2004, p.14), o processo mesmo de socialização tem como o seu meio “os próprios antagonismos que simultaneamente destroem a sociedade”.

²²² No curso de 1965/1966, ‘Lectures on Negative Dialectics’, Adorno se posiciona diretamente “eu não reconheço a distinção usual entre método e conteúdo. Em particular, sustento que as assim chamadas questões metodológicas são elas próprias dependentes de questões de conteúdo” (Adorno, 2008, p.5).

²²³ Yasmin Afshar (2019, p.130) ressalta que Adorno, em artigo produzido em colaboração com Ursula Jaerisch, posiciona-se contra uma ‘teoria do conflito’, que terminaria por reivindicar uma ‘ontologia do conflito social’, esvaziando assim a própria categoria de conflito social ao retirá-la do seu “nexo de determinações e desviando-a de sua base objetiva: o antagonismo fundamental entre as classes sociais”.

A centralidade da relação de troca é indicada aqui, uma vez que é nela mesma que o antagonismo que ameaça a existência da própria sociedade se estabelece e se reproduz. A mencionada possibilidade de ‘catástrofe total’ é um dos motivos que leva Fleck, Pucciarelli e De Caux (2021, p.571) a afirmarem que a sociedade capitalista é não apenas antagonista, “é também antinômica e tende ao seu próprio desaparecimento. Ela não pode se desenvolver senão aniquilando sua própria possibilidade de sobrevivência”. Dessa forma, ainda seguindo o argumento, à diferença de sociedades meramente antagônicas, que ainda poderiam alcançar certo grau de estabilidade, “a sociedade capitalista não pode alcançar este equilíbrio. Ela é dinâmica e para perdurar precisa constantemente de transformações radicais. Uma sociedade capitalista não perdura se se estagnar”.

Se essa sociedade é constituída por meio dos seus antagonismos e, ao mesmo tempo, apresenta-se como unidade à consciência, tal se dá em virtude de se constituir também como cisão. Ao referir-se à totalidade do universal em Hegel – como algo que fracassa, em virtude de não tolerar nada particular e, nesse passo, mostrar-se dominando também de forma particular, Adorno afirma que essa razão universal é já uma razão restrita. Aproximando-se ao que interessa neste momento aqui, ele sustenta que tal razão universal “não é mera unidade no interior da multiplicidade, mas, enquanto posição ante a realidade, algo cunhado, unidade acima de algo. Com isso, porém, segundo a pura forma, algo antagonista. A unidade é a cisão” (DN, p.264).

Em *Três Estudos*, Adorno afirma que “a concepção metafísica do todo reconciliado, considerada a quintessência de todas as contradições, é tirada do modelo da sociedade cindida e, entretanto, una” (TEH, p.163)²²⁴.

A questão é pensar conjuntamente os dois momentos, a unidade e a cisão. Em um problema semelhante – a necessidade de pensar um momento e seu contrário –, Adorno refere-se à história universal e a exigência de pensar sua continuidade e sua descontinuidade. De forma direta, afirma-se que “a história é a unidade de continuidade e descontinuidade” (DN, p.266). Uma posição que se detivesse apenas sobre a prioridade da descontinuidade, que

²²⁴ Logo à frente no mesmo momento o tema é retomado: “Decifrada, a teoria lógico-metafísica da totalidade como quintessência das contradições significa que a sociedade não seria meramente abalada e atravessada por contradições e desproporcionalidades; mas que ela se torna totalidade apenas por força de suas contradições. A socialização da sociedade, sua fusão com aquilo que – justificando Hegel – é em verdade mais parecido com um sistema do que com um organismo, foi até hoje resultado do princípio de dominação, do próprio princípio da divisão, perpetuando-a. A sociedade se manteve viva, se reproduziu continuamente e desdobrou suas forças apenas por meio de sua cisão em interesses opostos, entre aqueles que possuem e aqueles que produzem” (TEH, p.164).

emerge com mais força a partir da reformulação materialista da dialética, confirmaria a mera facticidade como única coisa a ser validada. Por sua vez, no espírito da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno sustenta que seria cinismo manter um conceito de história universal como um plano dirigido ao melhor sintetizado na história após a série de catástrofes do século XX. Esse cenário não implica em “negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história” (DN, p.266). Na continuação dessa passagem se encontra a famosa formulação: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica. Essa história termina com a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados, na suma conceitual da descontinuidade” (DN, p.266).

Embora a questão aqui não tenha sido desenvolvida, a intenção é indicar como os dois momentos são postos para serem pensados conjuntamente, da mesma forma como ocorre com as noções de unidade e cisão, vinculadas à reprodução da totalidade social. Seguindo a formulação feita por De Caux (2021, p.370), compreender que a cisão e unidade são mutuamente constitutivas não significa que uma seja pressuposto ou anterior à outra:

A sociedade só é cindida porque sintetizada pela abstração do equivalente de trocas, princípio de unidade que, todavia, só opera sob as condições da cisão. Isso implica ao mesmo tempo em dizer que na sociedade vigem de modo mutuamente constitutivo tanto relações de dominação pessoal concreta (...) quanto relações de dominação impessoal abstrata (...), a dominação do valor sobre os indivíduos de todas as classes.

Como afirmado, a sociedade socializada nesse sentido enfático é um nexos constituído em virtude dos antagonismos e mantida devido à unidade-cisão. É ela mesma uma sociedade antinômica que conduz à situação na qual a contradição dialética é experimentada nela e aponta para o conceito mesmo de totalidade antagônica. No terceiro modelo da terceira parte *Dialética Negativa*, ao se referir à crítica da razão levada adiante por Kant, Adorno explicita aquilo que se quer indicar aqui a partir da ênfase no vínculo entre totalidade antagônica, antinomia e experiência:

A estrutura antinômica do sistema kantiano expressa mais do que contradições nas quais a especulação sobre objetos metafísicos se enredaria necessariamente: ela expressa algo histórico-filosófico. O efeito poderoso da crítica à razão, muito para além de seu conteúdo concernente à teoria do conhecimento, precisa ser atribuído à fidelidade com a qual a obra registrou o estado da experiência da consciência (DN, p.316).

Embora lidando com um problema mais imediatamente associado à retomada de elementos em torno do conceito de Indústria Cultural, no final do texto ‘Tempo Livre’, Adorno faz um comentário importante para a questão aqui esboçada. Apresentando com cautela certas conclusões de um estudo feito à época pelo Instituto, ele afirma que não seria o caso de se sustentar que já ocorreu a integração da consciência e do tempo livre. E complementa com um possível motivo para tal situação:

Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão [*Erfassung*] total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência (Adorno, 1995, p.81).

Em relação aos interesses individuais, Adorno sustenta que haveria alguma dificuldade na integração e encerra o texto de forma que, de modo geral, pode-se dizer que até contradiz a sua imagem típica, que se tornou famosa, como um determinista resignado: “penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freiheit*]” (Adorno, 1995, p.82)²²⁵.

Por sua vez, em relação às contradições fundamentais inalteradas, isso retoma a ênfase que Adorno faz quase três décadas antes em carta a Horkheimer de 8 de julho de 1941, ao criticar o ensaio de Pollock, ‘Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações’: “(...) sem falar da pressuposição totalmente não-dialética de que uma economia não-antagonista poderia ser possível em uma sociedade antagônica” (Adorno; Horkheimer, 2004, p.139).

Com efeito, se se mantém as contradições fundamentais, que não integram totalmente a consciência, e os indivíduos são socializados pela dinâmica mesma da lógica da troca – ou seja, indivíduos como agentes portadores do valor e, portanto, submetidos também à referida dominação impessoal²²⁶ –, é possível supor que é a dinâmica mesma constitutivamente contraditória da totalidade social antagônica que, formalmente, coloca-se um limite, autoimposto. Ainda que, em virtude dessa dinâmica mesmo, compreendida também como objetividade social, “o conjunto de relações que medeiam a subjetividade e que aparecem

²²⁵ Ao citar e comentar a mesma passagem, Nobre sugere que a melhor tradução para *Mündigkeit* seria ‘maioridade’, “dada a possível confusão com *Emanzipation*, que aponta para um horizonte de transformação social que vai muito além daquele próprio à ‘maioridade’ iluminista, da *Mündigkeit*” (Nobre, 2019, p.19).

²²⁶ “O caráter abstrato do valor de troca conflui, previamente a qualquer estratificação social concreta, com o domínio do geral sobre o particular, da sociedade sobre quem são seus membros pela força” (Adorno, 2004, p.13).

como exteriores, independentes da espontaneidade dos sujeitos” (Afshar, 2019, p.141-142), não seja possível ao indivíduo evadir disso.

Talvez seja possível dizer que é nesse liame que Adorno insista na possibilidade de uma experiência tal como a experiência metafísica. Ainda que, como ele ressalva explicitamente, antes mesmo de qualquer qualificação específica, “dentro da teoria como um todo, ela é um momento, não em si mesmo o todo, nem algo imediato ao qual se pode recorrer, em questões metafísicas, como se algo último, absoluto” (CM, p.13-14).

Como se indicará, ao buscar desenvolver a noção de experiência metafísica que se realiza por meio de uma reconceitualização de posições da tradição metafísica – conforme sua interpretação –, Adorno insistirá na concepção de não-identidade. Segundo O’Connor, a partir dessa reconceitualização, a própria noção de transcendência é compreendida como “pensar contra aquilo que é dado” (2013, p.90). A reorientação daquilo que seria próprio da tradição metafísica conduziria Adorno em direção à defesa da noção de não-idêntico. Tanto Habermas quanto O’Connor denominam a concepção adorniana de ‘metafísica negativa’: conforme o primeiro, a crítica da ideologia de Adorno se colocava contra ‘as formas camufladas da moderna filosofia das origens’ e tinha “como alvo uma *metafísica negativa*, visando delimitar aquilo que a metafísica sempre buscara, sem jamais tê-lo alcançado” (1990, p.37); e, nos termos de O’Connor, “Com essa reorientação em direção ao particular não-idêntico ela se torna uma metafísica negativa” (2013, p.90).

Recorrendo uma vez mais a O’Connor, é possível encaminhar a passagem para o passo seguinte do trabalho que lidará com a relação entre a compreensão da totalidade antagônica e o vínculo à solidariedade com a metafísica no instante de sua queda, na medida em que, segundo o comentador, “Adorno compreende sua própria filosofia no esforço de explorar os momentos contraditórios da sociedade e seus fenômenos, e interpretar o marginal e negligenciado como um exercício de pensamento da não-identidade” (2013, p.88).

O próximo capítulo, o último, dedica-se a apresentar a relação da teoria social adorniana com o tema da salvação da metafísica. Por sua vez, na seção que se concentra em Horkheimer, trata-se de apresentar o nexos ‘mundo administrado’ e ‘teologia do anseio’ – indicando o motivo, conseqüente, de seu retorno ao pensamento de Schopenhauer.

Capítulo 4: Entre Metafísica e Teologia

O capítulo busca vincular a totalidade social antagônica ao tema da crítica e salvação da metafísica em Adorno. Nesse passo, mostra como certos motivos teológicos são abordados pelo seu pensamento e, ao mesmo tempo, o limite da teologia como crítica nessa fase de sua obra, e, de forma consequente, sua distância de vertentes teológicas.

Em relação a Horkheimer, trata-se de explicitar a retomada do pessimismo de Schopenhauer e sua íntima ligação com o tema do anseio pelo totalmente outro, como forma de lidar com o diagnóstico do mundo totalmente administrado. Nesse passo, apresenta a elaboração do cultivo do anseio e da salvação, pela inserção da dúvida, das categorias teológicas.

4.1. Adorno: Metafísica e Teoria da Sociedade

4.1.1. Teologia Negativa e Anseio pelo ‘Totalmente Outro’

Poucos dias após a morte de Adorno em 06 de agosto de 1969, Horkheimer concedeu uma entrevista – intitulada ‘Céu, Eternidade e Beleza’ – na qual fala sobre a morte do amigo, sua relação com os protestos dos estudantes à época e, também, de certos motivos críticos presentes em seu pensamento. Ao final da curta conversa, ao ser indagado acerca de qual seria a questão essencial do pensamento de Adorno, Horkheimer hesita em responder diretamente e afirma a dificuldade de dar uma resposta por meio de sentenças curtas, algo que trairia um pensamento que prima pela diferenciação e a consequente atenção também ao pequeno e ao singular²²⁷. Em resposta à insistência no tópico, Horkheimer aborda a ênfase nessas noções de ‘pequeno’ e ‘extraordinário’ pela via teológica e atribui ao homenageado uma determinada compreensão de teologia negativa vinculada ao anseio pelo ‘Outro’. O que chama atenção é que a tradição interpretativa associa o tema do ‘anseio pelo Outro’, ou mesmo ‘Teologia do Anseio’, prioritariamente, ao próprio Horkheimer²²⁸, e, por sua vez, a questão que se enfatiza

²²⁷ A hesitação de Horkheimer está em consonância com a compreensão do pensamento filosófico defendida por Adorno. Como exemplo, lê-se em uma passagem de ‘Observações sobre o pensamento filosófico’ (1995, p.21): “Que nenhum pensamento filosófico de categoria pode ser resumido; que ele não aceita a distinção científica usual entre processo e resultado – Hegel, como se sabe, representou a verdade como um processo e resultado unidos em si – é o que traduz aquela experiência de maneira palpável. Pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos à sua espinha dorsal ou ao seu lucro líquido não servem para nada”.

²²⁸ Como exemplo, Rolf Tiedemann aponta que, “Horkheimer parece ter reagido afirmativamente à categoria [‘totalmente outro’/DS] em seus últimos anos; em todo caso, ele não fez objeções à publicação de uma conversa

normalmente em relação a Adorno é se há vínculo e, em caso afirmativo, qual a sua natureza, com a teologia em geral e a tradição da Teologia Negativa, em particular.

Horkheimer afirma que a teologia negativa a que ele se refere não se define “no sentido de que Deus não existe, mas sim no sentido de que ele não pode ser representado” (HGS, v.7, p.294). Aqui, ele associa o termo à proibição das imagens [*Bilderverbot*]²²⁹, um tema caro a ele e a Adorno, tratado por ambos na *Dialética do Esclarecimento*²³⁰, reivindicado por Adorno em ‘Razão e Revelação’ (1995, p.36) e que também se faz presente na *Dialética Negativa*. Por exemplo, no contexto em que há a defesa de um materialismo sem imagens se encontra a seguinte formulação:

A nostalgia [*Sehnsucht*] materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista. Sua nostalgia seria a ressurreição da carne; para o idealismo, para o reino do espírito absoluto, essa nostalgia é totalmente estranha (DN, p.176).

Além disso, Horkheimer também associa Adorno à teologia negativa ao mencionar um dos aspectos centrais do pensamento adorniano, especialmente a ênfase na negatividade e a impossibilidade de apresentar positivamente conceitos ou ideias de teor metafísico. Embora não seja assim reivindicado por Horkheimer, esse modo de se referir à teologia negativa pode ser classificado como sobrepondo ao menos duas vertentes dessa tradição, uma epistemológica e outra ontológica. Essas duas variantes são tomadas da divisão apresentada por Michael Fagenblat²³¹, em um texto no qual busca demarcar a compreensão da teologia negativa como modernidade judaica²³². Uma classificação semelhante é apresentada de forma

sobre teologia e teoria crítica intitulada ‘O anseio pelo totalmente outro. Uma entrevista com comentários de Hellmut Gumnior’. Na verdade, porém, ele apenas disse: ‘A teoria crítica contém pelo menos um pensamento sobre a teologia, sobre o outro’” (MBP, p.279, n.212). Ainda, Eitler (2005, p.22) que compreende o conceito de ‘anseio pelo totalmente outro’ como um dos centrais em Horkheimer nos anos 60 e 70.

²²⁹ Elizabeth A. Pritchard (2002, p.291-292, n. 1), observa que, embora feita por grande parte da tradição interpretativa de Adorno, a conexão entre a proibição às imagens e a teologia negativa em relação à incognoscibilidade não é necessária, pois “enquanto fontes de teologia negativa declaram que o divino, *qua* divino, é incognoscível, a *Bilderverbot*, *per se*, não inclui esta declaração”. Contudo, para a comentadora, o próprio Adorno teria feito tal correlação, por exemplo, em ‘Fragmento Sacro: *Moses und Aron*, de Schoenberg’.

²³⁰ Em um exemplo, cf. DE, p.32.

²³¹ Está implícita nessa classificação uma concepção de “Judaísmo como uma *via negativa*”, isto é, uma concepção que “considera as características distintamente judaicas de um pensamento ou obra como envolvendo a negação, rejeição ou recusa de seus próprios fundamentos últimos e, assim, a descoberta de rupturas misteriosas constitutivas de sua própria legitimidade, autoridade e até mesmo ‘identidade’” (2017, p.1).

²³² Fagenblat (2017, p.1 e p.22) situa Adorno entre os pensadores judaicos modernos da teologia negativa, ao lado de Cohen e Levinas, ainda que reconheça que tal indicação não seja incontroversa. Gordon (2020, p.179, n.100) ressalta que “não se pode classificar facilmente Adorno ao lado de outros pensadores em um cânone da ‘modernidade judaica’”. Ainda conforme o autor, “O filho incrédulo de pai judeu e mãe católica não conseguia

concreta por Martin Shuster (2016, p.97), que defende haver ao menos três modos de compreender a teologia negativa: epistemológico, metafísico e linguístico. Apesar da pequena variação na terminologia, o essencial das distinções se mantém, especialmente tendo em vista a entrada na questão.

Conforme a variante epistemológica da teologia negativa, a ênfase do problema recairia sobre o que nós não podemos conhecer a respeito de Deus, isto é, trata-se da defesa da posição que Deus excede as capacidades cognitivas humanas. Para usar a caracterização de Fagenblat (2017, p.2), na variante epistemológica se nega os atributos teológicos afirmativos e, assim, “características descritivas como viver, amar, ser bom ou sábio não são essencialmente constitutivas da natureza de Deus; ou então eles negam que a natureza divina essencial possa ser conhecida por nós como tal”. Shuster (2016, p.97) associa a essa caracterização epistemológica uma visão metafísica (ou ontológica) sobre Deus, na qual o foco recai sobre Deus como um tipo de coisa que não pode ser conhecida, ou seja, “a questão não é sobre o que um sujeito pode ou não conhecer, mas antes sobre o objeto a ser conhecido”.

Na variante ontológica da teologia negativa, ainda tendo como base a distinção proposta por Fagenblat, pode-se dizer que ela envolve a negação de que Deus tenha predicados “*para falar mais honestamente* sobre Deus, seja não-dizendo (*apóphasis*) inverdades sobre Deus ou seja utilizando formas de discurso teológico que evitam a predicação” (2017, p.2, ênfase do autor).

Na entrevista acima mencionada, Horkheimer parece fazer uma aproximação de Adorno a essas duas variantes, ainda que não o assimile integralmente a nenhuma delas. Assim encontra-se transcrita a resposta de Horkheimer:

Considere talvez o teológico. Considere simplesmente que alguém pergunte algo como: Existe Deus e o que pode ser dito dele? Então, ele [Adorno/DS] teria respondido, e essa resposta corresponderia ao grande pensamento do passado: porque em última instância – como ele explica na *Dialética Negativa* e como é pensado na Teoria Crítica – ele não pode formular positivamente tanto a palavra justo e bom como a própria palavra Deus, mas apenas através daquilo que *não* é Deus. No entanto, neste negativo há a afirmação de um ‘outro’ que só pode ser designado por esta mesma palavra ‘outro’ (HGS, v.7, p.293-294).

se identificar com nenhum grupo em particular, exceto para invocar a memória do sofrimento como um padrão moral que deve assombrar toda reflexão filosófica” (2020, p.109). Buck-Morss se posiciona também nessa linha: “tanto para o judaísmo e a teologia *per se*, eles não podem ser ditos ter influenciado Adorno em um sentido afirmativo. Ao contrário de Benjamin, ele não se juntou a nenhum grupo juvenil como estudante; ao contrário de Scholem, ele não foi atraído pelo Sionismo; e nem participou com Siegfried Kracauer, Franz Rosenzweig, e Martin Buber em Rabbi Nehemiah” (1977, p.6-7).

Na sequência, Horkheimer menciona explicitamente o ‘anseio [*Sehnsucht*] pelo Outro’ e a noção comumente compreendida como a impossibilidade de representar positivamente a utopia:

Ele [Adorno/DS] sempre falou do anseio pelo ‘outro’ sem utilizar as palavras céu ou eternidade ou beleza ou algo assim. E eu acredito que é de fato a grandeza da sua colocação do problema; que quando ele indagava pelo mundo, em última instância, se referia ao ‘outro’, mas estava convencido que o ‘outro’ não poderia ser apreendido pela descrição, mas sim apresentando o mundo, tal como ele é, considerando que ele não é o único para o qual nossos pensamentos estão direcionados (HGS, v.7, p.294).

É em conclusão a essas referências que Horkheimer reivindica a noção de teologia negativa não no sentido de afirmar que Deus não existe, mas como impossibilidade de representá-lo. Como mencionado, ele parece conectar Adorno às duas variantes de teologia negativa, epistemológica e ontológica, ainda que essa sugestão de aproximação aqui feita às duas variantes mereça importantes ressalvas.

Ao sustentar alguma forma de excesso do objeto ou, ainda, a insuficiência das capacidades cognitivas do sujeito que busca conhecer, a variante epistemológica dessa teologia abre espaço para formas ou modos de misticismo. Outra possível consequência seria a defesa de outros modos de familiarização com o objeto que se afasta daquela que seria realizada pelos conceitos. Nesse sentido específico, a posição de Adorno é marcadamente outra, pois ele se mantém no esforço de ir além do conceito, por meio do conceito²³³. A insuficiência do conceito e o excesso do objeto não implicam abandono da tarefa da filosofia. Nessa direção, a muito citada passagem da *Dialética Negativa*, “somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (DN, p.53). No curso *Introdução à dialética*, Adorno se refere a um ‘ideal’ da dialética vinculado à noção de ‘movimento do conceito’, como a mobilização dos conceitos para perseguir aquilo que se quer dizer por meio deles, até expressar suas inadequações, que levariam a modificações nos conceitos e, em certa medida, nas próprias coisas²³⁴. Na expressão dessa não-identidade, “o conceito, em sua constante confrontação com a coisa – portanto, em sua crítica imanente, como se pode também

²³³ Esse é também um dos motivos mobilizados por Brittain para afastar as posições de Adorno de concepções de teologia negativa: “a tradição da teologia negativa enfatiza um acesso à verdade além da razão, através de alguma forma de misticismo, espiritualidade ou forma alternativa de consciência”, e, por sua vez, Adorno foi cuidadoso em “evitar sugerir que categorias do pensamento possam ser colocadas de lado” (2010, p.93).

²³⁴ Nessa passagem, Adorno observa que a afirmação de possível modificação na coisa mesma seria “em todo caso, ao menos no sentido dado a isso pela filosofia hegeliana” (CID, p.81).

denominar –, tem-lhe imputada sua própria insuficiência” (CID, p.81). Ainda recorrendo a tal curso, Adorno se mantém no esforço do conceito e da própria experiência da coisa:

há que ser lembrado que foi a experiência fundamental a partir da coisa [*Sache*], não da teoria do sujeito, mas da teoria do objeto, da coisa, que precisamente inspirou a dialética, ou seja, a experiência da mobilidade fundamental da coisa mesma, ou com outras palavras: da fundamental historicidade do mundo enquanto tal, a experiência fundamental de que não há propriamente nada entre o céu e a terra que seja simplesmente tal como é; antes, tudo o que existe deve ser compreendido como algo em movimento, ou seja, como algo vindo a ser (CID, p.83-84).

Quanto à diferença em relação à variante ontológica é possível sustentar que, em Adorno, não se trata da defesa da não-predicação em virtude da fidelidade a algo transcendente ou mais elevado, ainda que a ideia de verdade seja fundamental, como se abordará à frente. No âmbito estritamente da teologia, pode-se dizer, ainda recorrendo aos termos de Fagenblat (2017, p.3), que a versão ontológica corre o risco de se aproximar de alguma espécie de ‘não-cognitivismo’ e deixar o teólogo negativo “não mais próximo à verdade, mas fora de todo o domínio das verdades possíveis”. Consequentemente, a posição minaria o sentido da linguagem religiosa e a própria base para a prática religiosa, de tal forma que o teólogo lidaria com a necessidade de se socorrer em formas dogmáticas de convencionalismo. Por esse motivo essa vertente soa ainda mais distante da filosofia adorniana.

Para voltarmos a outro desdobramento das respostas de Horkheimer, vinculado à não positivação em Adorno, cabe recordar que o Prefácio da *Dialética Negativa* se inicia já abordando a relação do título com a tradição. A questão – ligada à própria concepção de ‘dialética’ – aparece em virtude de como libertar a dialética da natureza afirmativa, aquela que reivindica que a partir da negação deveria ser produzido algo positivo. Contudo, se o objetivo do livro é se desembaraçar da necessidade de estabelecer esse positivo, a ressalva da sequência se faz relevante, “sem perder nada em determinação. Uma de suas intenções é o desdobramento de seu título paradoxal” (DN, p.7).

Na resposta dada por Horkheimer, ele endossa a posição adorniana a partir também de sua própria compreensão da questão que gira em torno da possibilidade de dizer ou conceitualizar apenas o que não é bom, ou o verdadeiro, etc. Em uma conferência no mesmo ano da entrevista, em 1969, ‘Teoria Crítica ontem e hoje’, ele afirma (HGS, v.8, p.343): “há duas doutrinas da religião que são decisivas para a atual teoria crítica, embora em uma forma modificada”. A primeira, a doutrina do pecado original, ligada ao modo como é recepcionada

por Schopenhauer, e a segunda, “uma frase do Antigo Testamento: ‘Não farás para ti nenhuma imagem de Deus’”. Horkheimer interpreta as duas concepções vinculando os dois temas abordados até aqui: “Queremos dizer com isso: ‘não se pode dizer o que é o bem absoluto, não se pode representá-lo’. Com isto, volto ao que já disse anteriormente: podemos designar o mal, mas não o absolutamente correto [*Richtige*]. Aqueles que vivem com a consciência disto têm afinidade em relação à teoria crítica” (HGS, v.8, p.343-344).

Horkheimer está longe de sustentar que Deus não existe – e aqui se afasta do ateísmo convencional –, ou mesmo da defesa de que a ideia de bem ou bom não existam. O ponto é que só seria possível dizer o que não é Deus ou o que não é bom ou o belo. Nos termos aqui abordados, isso não implica imediatamente dizer que Deus não é ou que o bom ou o belo não existam. De fato, Horkheimer está interessado na inserção da ‘dúvida’ no domínio das categorias teológicas. Segundo os termos da conferência aqui citada: “incluir a dúvida na religião constitui um momento de sua salvação [*Rettung*]” (HGS, v.8, p.343)²³⁵. Essa posição da dúvida, “que deve ser acentuada” como oposição ao dogma visa apresentar a teologia como “expressão de um anseio [*Sehnsucht*]”. Aqui se evidencia como Horkheimer pensa a afinidade entre a Teoria Crítica e certa compreensão da teologia, vinculada ao cultivo desse anseio. A continuação da passagem permite explicitar o ponto:

Devemos estar unidos pelo anseio [*Sehnsucht*] segundo o qual o que acontece neste mundo, o horror e a injustiça, não é a última palavra, segundo o qual existe um outro, que se nos assevera nisto que se nomeia religião. Temos que estar unidos no conhecimento de sermos seres finitos. Não devemos abandonar o conceito de infinitude que a religião desenvolveu, mas não devemos fazer dele um dogma e reconhecer que continuamos com certas práticas do passado para manter aquele anseio (HGS, v.8, p.343).

Como mencionado anteriormente, a referência a um anseio pelo outro aparece com destaque no modo como Horkheimer lida com esse conjunto de questões. Conforme a entrevista especificada no início desta seção, ele afirma que Adorno “sempre falou do anseio pelo ‘outro’” (HGS, v.7, p.294). Não é o caso, claro, de afirmar que Adorno não compartilhe uma série de posições com Horkheimer, mas indicar que a ênfase que ele dá a alguns dos temas aqui esboçados é bastante distinta, especialmente a posição da teologia e a expectativa em relação a essa ideia de ‘outro’. De imediato, cabe lembrar que Adorno encerra a *Dialética Negativa* afirmando que “um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua

²³⁵ Horkheimer utiliza a passagem que já tinha sido escrita em ‘Sobre a Dúvida’, também de 1969. Cf. HGS, v.7, p.223.

queda” (DN, p.337) e que, em uma carta a Scholem em 1967, ele declara que “a intenção de uma salvação [*Rettung*] da Metafísica é, efetivamente, a central na *Dialética Negativa*” (ASB, 2015, p.413). Dessa forma, se encontramos em Horkheimer a sugestão de inserção da ‘dúvida’ na religião que se tornaria um momento de sua salvação, em Adorno, o que aparecerá como fundamental será a ideia de salvação da metafísica.

Antes, porém, de retornar a isso de forma mais detida, cabe situar o modo como o tema da metafísica comparece na *Dialética Negativa*, especialmente no terceiro modelo da terceira parte, ‘Meditações sobre a metafísica’.

4.1.2. O motivo das “Meditações sobre a metafísica”

Segundo uma passagem já citada dos editores das obras completas, em 1968 Adorno considerava a *Dialética Negativa*, junto à *Metacrítica*, o seu livro mais importante²³⁶. Ainda seguindo a observação do editor – dessa vez do curso *Metafísica: Conceito e Problemas* –, o livro de 1966 possui uma especificidade que se fez notar na elaboração e redação da obra. A escrita foi acompanhada de uma série de cursos ministrados por Adorno nos anos anteriores até a publicação final²³⁷. Em um curto período, entre 1964 e 1966, são três cursos dedicados a problemas que alcançam sua formulação definitiva na obra publicada. E ainda é possível incluir o curso dado em 1960-1961, intitulado *Ontologia e Dialética*, que foi, ao lado de uma série de três palestras dadas na Collège de France, a base da primeira parte do livro²³⁸. Logo no início do curso *Vorlesung über Negative Dialektik*, 1965-66, o próprio Adorno afirma que conciliou o material para os cursos com o trabalho sobre o livro que estava sendo elaborado há seis anos (VüND, p.13).

Na primeira aula desse mesmo curso, Adorno sublinha como característica distintiva da filosofia um elemento de tentativa ou mesmo um caráter inconclusivo e experimental. Nessa direção, ele afirma que apresenta as suas posições que, “enquanto não tiverem encontrado a sua forma linguística, a sua forma acessível, (...), a sua forma final, trazem exatamente essas feições do experimental” (VüND, p.14). Por tal motivo, Tiedemann aponta,

²³⁶ Cf. AGS, v.5, p.386.

²³⁷ Cf. MBP, p.295. Em outro comentário biográfico, Erick Lima (2022, p.14) afirma na ‘Apresentação à edição brasileira’ do *Introdução à dialética* que, após a sua consolidação profissional, Adorno entrou “numa espécie de trajetória de autorreflexão e autodepuração ‘metodológica’, que encontra seu ápice justamente com o aparecimento de seu *magnum opus*, a *Dialética Negativa*, de 1966”.

²³⁸ Cf. Neves Silva (2019, p.333) e, também, Müller-Doohm (2005, p.407).

no posfácio redigido ao curso *Metafísica*, que as formulações das preleções “se originavam de um *work in progress*, ou melhor: representavam uma etapa específica de uma *Dialética Negativa* ainda em formação” (MBP, p.297).

Quanto ao tema que interessa diretamente no momento, Adorno afirma, no Prefácio da *Dialética Negativa*, que o terceiro capítulo da terceira parte do livro, intitulado ‘Meditações sobre a metafísica’, “gira, buscando seu caminho, em torno de questões metafísicas, no sentido de uma revolução axial da virada copernicana por meio de uma autorreflexão crítica” (DN, p.8). Nessa breve passagem se evidencia o matiz kantiano no modo de posicionar certos problemas – além do enfrentamento com o limite estabelecido entre empírico e inteligível como o bloco kantiano. Inclusive, uma série de temas e formulações presentes na obra de 1966 já haviam sido abordados, a seu modo, no curso sobre a *Crítica da Razão Pura*, de 1959.

Esse terceiro modelo se relaciona estreitamente com o curso *Metafísica: Conceito e Problemas*, ainda que, como nota o editor (MBP, p.298), esse curso difere dos outros do mesmo período pelo fato de seu conteúdo ir além do escopo das “Meditações” e da própria *Dialética Negativa* como um todo, pois “dois terços dele são dedicados à *Metafísica* de Aristóteles”. Apesar disso, ainda nos termos do editor (MBP, p.298), o interesse de Adorno em Aristóteles é menos histórico e muito mais motivado por questões de seu próprio pensamento. No sentido dado por Adorno, a metafísica começaria com Aristóteles, uma vez que ela se iniciaria no ponto em que o mundo da experiência é tomado seriamente (MBP, p.33). Nessa leitura, faltaria a Platão a reflexão sobre como se relacionam a esfera da experiência e aquela da Ideia (ou do conceito, do Um, ou algo dessa natureza)²³⁹. Além disso, Aristóteles teria realizado aquele procedimento de crítica e salvação que é relevante para Adorno no modo de interpretar a história da metafísica ocidental. Ao mesmo tempo em que ele critica a hipóstase platônica dos conceitos universais como duplicação do mundo, Aristóteles busca, por sua vez, extrair um ser essencial do mundo empírico e, nessa medida, salvá-lo (MBP, p.35).

Por sua vez, a questão que serve de entrada a Adorno para as suas próprias reflexões metafísicas é uma que já havia sido anunciada em texto escrito em 1949 e publicado em 1951, ‘Crítica Cultural e Sociedade’, e é reformulada na *Dialética Negativa*. No primeiro momento,

²³⁹ A sequência da passagem específica a questão: “Talvez seria melhor dizer que a metafísica, os problemas tradicionais da metafísica, se impõem na estrutura da filosofia platônica, na estrutura da doutrina das ideias platônicas, mas que eles se impõem, por assim dizer, objetivamente, sem que eles mesmos fossem tematizados na filosofia platônica” (MBP, p.32).

a questão é formulada na já famosa passagem: “a crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (CCS, p.26).

Na *Dialética Negativa*, o problema é repostado, mas em nova formulação²⁴⁰:

o sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida (DN, p.300).

Justamente a referência à questão da possibilidade de continuar a viver seria aquela que, nos termos de Adorno (MBP, p.175), “é a forma na qual a metafísica nos atinge com urgência hoje”. O nome ‘Auschwitz’ é mobilizado tanto como uma palavra ‘marca’ [*Zeichen*], como ‘para algo impensável além do impensável’, como também, como algo que nomeia toda uma fase histórica, “um mundo de tortura que continua a existir após Auschwitz e dessa continuidade recebemos os mais horríveis relatos do Vietnã” (MBP, p.160). O entendimento da situação como um período histórico altera a metafísica em seus motivos mais fundamentais e conduz a uma posição em que ela “adentrou a existência material” (MBP, p.183).

Justamente por essas considerações em relação à metafísica, cabe voltar a atenção para aquele momento da correspondência de Adorno com Scholem em torno da *Dialética Negativa* que foi mencionado anteriormente.

4.1.3. Carta a Scholem: Salvação da metafísica e afinidade com o materialismo

Conforme indicado, o procedimento de ‘crítica e salvação’ é atribuído por Adorno como presente na história da metafísica ocidental. A ideia de salvação aparece explicitamente reivindicada por Adorno em um momento da sua correspondência com Scholem. Em dezembro de 1966, Adorno informa a Scholem que a *Dialética Negativa* fora publicada em novembro. No final do mesmo ano foi enviado um exemplar do livro, e em menos de um mês após a confirmação de que havia recebido a encomenda, Adorno indaga a Scholem se teve a

²⁴⁰ Müller-Doohm afirma que Adorno estava ciente dos debates em torno da recepção da primeira formulação, especialmente entre escritores, e repetidamente revisou essa questão (2005, p.404).

oportunidade de “dar uma olhada na obra”, pois “desta vez estou muito curioso pela sua reação” (ASB, p.405).

A resposta aos comentários feitos por Scholem permitem notar mais diretamente como o próprio Adorno se referia às suas intenções teóricas – e o tanto que se satisfez com aquilo que alcançou –, sobretudo atentando para o destinatário, alguém evidentemente mais ligado aos temas teológicos e mais afastado do marxismo e do materialismo do que ele.

Não surpreende, portanto, que, na carta em 1º de março de 1967, Scholem mencione que a primeira parte da obra e o terceiro modelo sejam aquilo que mais o atraiu (ASB, p.407). Não é o caso de abordar de forma detida a série de críticas e observações – que passam, por exemplo, pela afirmação da obsolescência da teoria da luta de classes, pela crítica à tese do fetichismo da mercadoria e, ainda, a suspeita quanto a mediação e o vínculo entre relações de troca e o processo de abstração –, mas apenas mencionar aquelas que provocam a resposta de Adorno vinculadas ao que interessa diretamente a este trabalho.

A carta de Scholem contém elogios à obra, como a referência ao propósito “não apenas de sair da dialética hegeliana e da ancestral sabedoria da negação da negação como o positivo (...), mas também extrair essa nova abordagem metafísica a partir do recuo [*Rückgang*] do marxismo” (ASB, p.407). Além disso, Scholem elogia a dimensão herética da filosofia de Adorno (ASB, p.410). Contudo, ele afirma não estar convencido que a tese fundamental do livro seria realmente materialista “em um sentido diferente do nominal (enquanto tese ‘anti-idealista’)” e levanta dúvidas justamente se seria realmente possível um vínculo com a metafísica a partir de “uma base materialista radical” (ASB, p.408). A isso se vincula a ressalva feita em torno da relação entre um eventual conteúdo social das ideias e as categorias e a possibilidade mesma de alcançá-lo. Ainda que se faça presente, a reserva de Scholem é feita menos como negação *a priori* da possibilidade da relação e mais no que diz respeito a haver um método que poderia obter tal conteúdo social por dedução.

O pano de fundo da objeção é a suspeita de Scholem de que “a tese da mediação por meio da totalidade do processo social, que deve produzir a verdadeira conexão entre ser e consciência, desempenha aqui a função de um *deus ex machina*, como sempre se verifica onde o senhor faz uso dela” (ASB, p.409). Para Scholem, o assentimento à tese da mediação seria hipótese ou “questão de fé”, pois, para ele, faltaria explicitar o que é essa mediação e por que o que é produzido por ela seria um conjunto de fenômenos de consciência e não outros. É

possível indicar a impressão geral de Scholem em relação à obra na seguinte passagem – que toca diretamente à questão que aqui se persegue:

Se o senhor me permite resumir minha opinião em uma única frase, seria que eu nunca havia lido uma defesa [*Verteidigung*²⁴¹] da metafísica mais pura e comportada. A partir de uma posição onde essa defesa tem que parecer tão sem esperança e quixotesca, como ela apareceu a alguns de seus antecessores, o senhor fez uma eclosão [*Ausbruch*], cuja energia e determinação eu posso admirar (ASB, p.407).

Em sua resposta, em 14 de março de 1967, Adorno reconhece de imediato que “a intenção de uma salvação [*Rettung*] da Metafísica é, efetivamente, a central na *Dialética Negativa*” (ASB, p.413), e que a diferença entre Scholem e ele radica na relação com o materialismo. Contrariando a interpretação de Scholem, ele sustenta que a sua posição materialista não seria um ponto de partida, mas algo a se alcançar – e esse resultado não se afirmaria como definitivo e, como mote constante, também não se pretende uma visão de mundo ou algo estabelecido de forma fixa. O que permitiria esse resultado, que Adorno entende como fazendo justiça ao conceito de materialismo, seria o conceito de primazia do objeto e o seu vínculo com a crítica à identidade. Cabe notar que a concepção de primazia do objeto é posicionada por Adorno no interior da teoria do conhecimento e dentro da dialética, isto é, não como uma afirmação direta do objeto (ASB, p.414).

Além disso, contra a referida objeção de fundo de Scholem, em torno da relação entre ser e consciência, Adorno afirma estar distante da determinação ontológica dessa relação. Aliás, aqui o livro é reivindicado como “anti-ontológico” (ASB, p.415). Justamente nesse ponto parece se vincular a defesa da tese da mediação através da totalidade. E esse materialismo que o livro espera ter alcançado e feito justiça, que não toma por garantido algo a se aferrar, é o que se mostraria de alguma forma atado à metafísica. Daí que Adorno afirme: “É este caminho para o materialismo, totalmente diferente do dogma, que me parece garantir aquela afinidade com a metafísica, eu quase diria: com a teologia, que o senhor justamente reconheceu como o motivo central” (ASB, p.414).

Se Scholem elogia a dimensão herética da filosofia de Adorno, este responde com a expectativa de uma conversa futura sobre o livro e a declaração “até então, não posso nada mais do que me alegrar por nossa *unio in haeresia*. O senhor pode conceder ao herege que ele não tem fé materialista” (ASB, p.415).

²⁴¹ Embora Scholem utilize ‘*Verteidigung*’ [defesa], na mesma carta ele se refere ao projeto de Adorno também como ‘*Rettung der Metaphysik*’ [salvação da metafísica] (ASB, p.407).

Tanto a reivindicação de uma afinidade do materialismo com a metafísica quanto a intenção de salvar a metafísica – com o acréscimo “quase diria”²⁴² em relação à teologia –, são pontos importantes para o argumento desta tese.

No livro dedicado à relação de Adorno com a teologia, Brittain (2010, p.188) sustenta que: “assim como uma experiência efêmera de liberdade está contida dentro do pensamento metafísico ‘no instante de sua queda’, o mesmo é verdadeiro da teologia no momento da queda da teologia”. Para o comentador, isso explicaria o continuado recurso de Adorno a conceitos teológicos e, também, “sua própria descrição de sua obra como uma teologia inversa”. Para ele, não é o caso de afirmar que Adorno é um teólogo no sentido estrito e, ao mesmo tempo, não se trata simplesmente da negação da teologia. De todo modo, para explicitar “o máximo que pode ser dito de uma tal teologia”, Brittain recorre a uma passagem do curso *Metafísica*, na qual o contexto discutido por Adorno lidava com sua diferença em relação a Hegel, a recusa da ‘negação positiva’ que ele lhe atribui, e, conseqüentemente, a tese de seu pensamento como crítica à filosofia da identidade e a ênfase na negatividade – em outros termos, a explicitação da tarefa que ele atribuía a seu pensamento. Na passagem de Adorno, citada por Brittain:

Não há realmente outra possibilidade para o pensamento, nenhuma outra chance senão fazer o que o provérbio sobre a mina proíbe de fazer: isto é, como um mineiro sem luz, ou seja, sem já possuir, através da negação da negação, o conceito superior e imponente do positivo, trabalhar através da escuridão e imergir tão profundamente nela quanto se pode fazer (MBP, p.226).

Nesta que é a última aula do curso, Adorno encaminha o final das preleções afirmando algo que pode ser tomado também como a marca da distinção entre metafísica e teologia. Após ser dito que “nada pode ser experimentado como vivo que não prometa ao mesmo tempo algo transcendente à vida”, a pontuação seguinte afirma: “Este transcendente portanto é e, ao mesmo tempo, *não é* – e é muito difícil, provavelmente impossível, pensar para além desta contradição” (MBP, p.226).

A relação tensa com o transcendente é um dos modos de se buscar a diferença e também permite sinalizar o motivo que leva Adorno à solidariedade com a metafísica. Cabe indicar o modo como a teologia aparece nesse contexto da obra após os anos 50, notadamente os anos 60, e a função que conceitos teológicos desempenham, além de uma breve menção à

²⁴² Não é improvável supor que há nesse comentário um aceno gentil a Scholem. De todo modo, Adorno dedicou a ele o texto ‘Fragmento sacro: *Moses und Aron*, de Schoenberg’ e, também, um texto de dezembro de 1967 em homenagem aos seus 70 anos (‘Grüß an G. Scholem. Zum 70. Geburtstag: 5. Dezember, 1967’).

relação com determinadas vertentes teológicas. Tal discussão retoma elementos abordados anteriormente por Adorno, especialmente, na década de 30.

4.1.4. Teor teológico

A menção à teologia naquela carta a Scholem é mais um indício que permite afirmar que Adorno não deve ser tomado como alguém que simplesmente rejeita a teologia. Entre os âmbitos da metafísica e teologia em sua obra há muitas aproximações, uma série de similaridades e entrelaçamentos e até momentos de sutis sobreposições. Ainda assim, cabe notar de imediato que, em uma das partes da *Dialética Negativa* que mais chamou a atenção de Scholem e que lida com a questão que serviu de entrada às questões metafísicas, Adorno afirma: “Nenhuma palavra com um tom elevado, nem mesmo uma palavra teológica, permanece com um direito não-transformado depois de Auschwitz” (DN, p.304).

Em várias passagens de sua obra, especialmente em cursos, Adorno se posiciona contra o procedimento filosófico que se contentaria com definições, como, por exemplo, no curso *Metafísica*, “não acredito que em filosofia você possa progredir apenas com meras definições verbais (...), na melhor das hipóteses, ela termina em definições, mas não pode começar com elas” (MBP, p.15). Ciente dessa ressalva, é possível indicar uma demarcação inicial feita pelo próprio autor que permite uma compreensão geral da questão, uma vez que simplesmente equipara-las seria sucumbir a uma imagem quase pré-filosófica. Os dois campos se preocupariam com elevar-se acima do mero mundo empírico, contudo, em seu sentido tradicional, a metafísica seria

a tentativa de determinar o absoluto ou a estrutura constitutiva do ser e do conhecimento a partir do pensamento puro; portanto, não dogmaticamente, não por revelação e não como algo positivo, dado a mim absolutamente, ou seja, por revelação ou revelação transmitida, imediatamente existente, mas sim, se me é permitido repetir, através do conceito (MBP, p.18).

O que se pretende a seguir é apresentar como esses dois campos comparecem nesse momento da obra de Adorno em seu vínculo com sua teoria social.

Como já afirmado anteriormente, embora Adorno sustente e desdobre a oposição entre a teologia – ao menos em algumas de suas vertentes –, e a metafísica na tradição da filosofia, não é o caso que aquela seja meramente descartada. Várias noções teológicas são mobilizadas

e, ainda que a teologia não esteja no domínio do conhecimento objetivo, alguns de seus conceitos desempenham funções no procedimento crítico.

Ao abordar os diferentes modos com os quais Adorno se relaciona com a teologia, Brittain (2010, p.2) sustenta que esse interesse ocorre por ela revelar discernimentos importantes das condições sociais existentes. Ainda conforme Brittain, a abordagem de Adorno sugere uma correlação invertida do que se esperaria, pois ele não visa determinadas questões para as quais a teologia teria, então, uma resposta. Em sua obra,

conceitos teológicos como redenção, justiça, o messiânico, e a realização da razão (em seu ‘sentido enfático’) confrontam a sociedade com questões. Os humanos são então pressionados a responder a tais questões, através do pensamento crítico e do engajamento comprometido ao social (Brittain, 2010, p.141).

Ainda nessa leitura, recorre-se a uma passagem de ‘Razão e Revelação’, para indicar como Adorno “localiza a necessidade contemporânea pela religião no esforço da razão de resistir a se absolutizar. Ele [Adorno/DS] sugere que a teologia está relacionada à crítica que a razão faz de si mesma” (Brittain, 2010, p.51). A passagem mobilizada para tal argumento no texto de Adorno: “a uma ‘ratio’ que não se absolutiza impiamente como obcecado meio de dominação, deve-se, sem dúvida, recomendar que caia em si, e algo disso é expressado hoje em dia pela necessidade religiosa” (RR, p.30)²⁴³.

Cabe adicionar um elemento mencionado por Adorno no curso sobre a *Crítica da Razão Pura*. Lá, Adorno objeta a um argumento que ele identifica nos estudos teológicos da obra kantiana, que apontariam existir uma espécie de fé na razão, que se tornaria ela mesma um dogma, como qualquer variante de ‘fé’. Para Adorno, o conceito estrito de ‘fé’ seria um conceito oposto ao conhecimento, na medida em que no âmbito da fé algo é dito ser verdadeiro ou porque – ou embora –, está “além do escopo de nossa razão; porque colide com a razão, ou porque, em uma versão mais fraca, mais comumente encontrada, a razão ainda não foi capaz de se apropriar porque nenhuma decisão foi ainda tomada sobre sua verdade ou inverdade” (CCRP, p.74).

De todo modo, como dito, há elementos teológicos reivindicados e funções determinadas realizadas por conceitos de origem teológica que se fazem presentes na obra de Adorno. Especialmente apropriados são tanto uma variação de ‘teologia negativa’ quanto uma

²⁴³ O restante da passagem: “Mas esta volta a si da razão não pode reduzir-se à mera negação do pensamento por si mesmo, a um tipo de sacrifício mítico, nem realizar-se mediante um *salto*: este se pareceria demasiado à política da catástrofe” (RR, p.30).

muito própria ‘teologia inversa’. E, ainda, cabe apontar que as críticas mais severas de Adorno à teologia se apresentam às tentativas de recuperar uma teologia positiva e, também, à vertente inaugurada por Karl Barth, a teologia dialética ou teologia da crise.

No que se segue abordaremos o núcleo da crítica à proposta de restauração de uma teologia positiva e, posteriormente, as críticas à teologia dialética, notadamente no contexto da *Dialética Negativa*, que, como dito, recupera motivos da crítica empreendida no contexto da recepção, por Adorno, da obra de Kafka.

O já mencionado ensaio ‘Razão e Revelação’, de 1969, pode funcionar para aproximação ao modo como Adorno lidou com formas de teologia positiva. Ali há uma menção importante em relação ao necessário deslocamento dos conteúdos teológicos que, mais uma vez, ressalta a sua crítica à retomada de vertentes de religião positiva ou, ainda, restauração afirmativa da teologia. Nesse texto, escrito justamente com a intenção de explicitar que a sua crítica ao positivismo não seja “equivocamente interpretada como restauradora” (PS, p.11), há uma das menções a uma ‘migração ao profano’. Após aludir a uma espécie de aliança entre o então ambiente religioso e “o positivismo reinante”, vista como singular e compreensível²⁴⁴, e recordar a caracterização da teologia como ‘pequena e feia’, apresentada na Tese I do ‘Sobre o conceito da história’, de Benjamin²⁴⁵, Adorno afirma (RR, p.27): “nenhum dos conteúdos da teologia permanecerá sem modificações; cada um deles terá de expor-se à prova de imigrar ao secular, ao profano”. Em alguma medida, a posição adorniana associa isso à necessidade da secularização, com o objetivo de que os próprios conteúdos teológicos não sejam mobilizados para uma espécie de obscurecimento do mundo (RR, p.30).

Ainda conforme ‘Razão e Revelação’, o ressurgimento da defesa da fé na revelação se fez por motivos diferentes daquele que teria animado essa defesa no século XVIII. Se antes essa fé foi reivindicada contra a *ratio* autônoma, agora, após o aprofundamento da própria dialética do esclarecimento, a defesa da fé na revelação indicaria muito mais o desespero diante desse programa realizado e, de forma consequente, esse sentimento se voltaria contra a

²⁴⁴ Adorno explicita o motivo dessa aliança no curso *Metafísica*. Tanto os positivistas quanto as teologias positivas, em distintos momentos, foram avessos aos metafísicos, porque os dois primeiros se autocompreendem como lidando com fatos, ou entidades factuais e, por sua vez, os metafísicos lidariam especialmente com conceitos (MBP, p.16).

²⁴⁵ “A vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama ‘materialismo histórico’. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia, e, assim, não pode aparecer à luz do dia” (Benjamin, 2018, p.9).

própria noção de razão como tal. No melhor dos casos, o retorno à religião seria feito em nome de um desejo. Nos termos de Adorno (RR, p.28):

não são a verdade e a autenticidade da revelação que decidem, mas sim a necessidade de orientação, de respaldo em algo firmemente preestabelecido; também a esperança de que com essa resolução seja possível insuflar no mundo desencantado esse sentido por cuja ausência não deixaremos de sofrer enquanto, como meros espectadores, mantivermos o olhar absorto no sem-sentido.

Lida por Adorno como índice de expressão do desespero, a proposta de retorno positivo à religião termina por justificar as condições existentes, notadamente quando tal orientação se associa à exigência de vínculos necessários. Em um determinado estado de coisas, que produz a aparência socialmente necessária de uma situação sem saída, a tentativa de restauração da transcendência “funciona como imagem encobridora para a desesperança social”, ou, ainda nos termos de Adorno, “como a instauração de uma ordem justa parece ser impossível aos homens, recomenda-se-lhes a existente e injusta” (RR, p.31).

Ainda neste texto, Adorno argumenta contra as tentativas de restauração das religiões reveladas de forma que dá a ver também o sentido de sua teoria social. Ele aponta que é decisivo “a ruptura entre o modelo social das grandes religiões e a sociedade atual” (RR, p.34). Evidencia-se a dificuldade de sobrevivência dos conteúdos doutrinários, advindos, no judaísmo e no cristianismo, a partir de um ‘certo ar de aldeia’ para um modelo social contemporâneo completamente outro. Em dois exemplos citados por Adorno,

o conceito do pão de cada dia, gerado a partir da experiência da escassez em um estado de produção material incerta e insuficiente, não se deixa traduzir simplesmente para o mundo das fábricas de pão e da superprodução, no qual as penúrias da fome constituem catástrofes naturais da sociedade e não precisamente da natureza. Ou ainda: o conceito de próximo refere-se a grupos em que os indivíduos se conhecem cara a cara (RR, p.35).

Em uma sociedade totalmente socializada, que não opera sob o princípio da escassez²⁴⁶, e se reproduz através da impessoalidade do vínculo, entrelaçada pela troca e abstração, e à mediação –, o próprio teor das doutrinas religiosas parece incapaz de lidar com o sofrimento atual. Entre outros motivos, por perderem o sentido diante da organização contemporânea da sociedade.

²⁴⁶ Nobre (1998, p.42-43) aponta como Adorno coloca “fora de combate, no rastro de Marx, o princípio clássico da escassez como ponto de partida necessário da teoria política”. Nobre cita como outra confirmação dessa tese a seguinte passagem da *Dialética Negativa* (p.164): “Com o desencadeamento das ciências da natureza, a reificação e a consciência reificada atualizaram o potencial de um mundo sem falta”.

Pode-se vislumbrar que, ainda que certos conceitos teológicos desempenhem funções na teoria social de Adorno, eles são reposicionados e precisam entrar em constelação com outros elementos. Em virtude do próprio desenvolvimento da totalidade social, a religião revelada, ou mesmo as teologias positivas, não trazem em si a possibilidade de crítica da sociedade. Ainda que motivos teológicos permaneçam no interior da obra, esse também parece um motivo pelo qual se pode afirmar que Adorno está afastado da intenção de uma salvação da religião ou da teologia – mesmo que pela inserção da dúvida em tais categorias, tal como essa tarefa é posta por Horkheimer. Não gratuitamente, Adorno afirma a “impotência atual das categorias religiosas”, e a menção ao conceito teológico de proibição às imagens é endossado com o acréscimo “muito além daquilo que isto um dia significou” (RR, p.36). Após explicitado certos motivos da crítica à teologia positiva cabe apontar mais detidamente as críticas de Adorno à teologia dialética.

4.1.5. Crítica à Teologia Dialética

Uma brevíssima menção à teologia dialética foi feita no capítulo 2, ao lidar com a recepção adorniana da obra de Kierkegaard e Kafka. Aqui, o recurso à crítica de Adorno a essa vertente se faz com o objetivo de explicitar seus compromissos teóricos e, conseqüentemente, expor como, para ele, mesmo uma teologia com pressupostos radicais como a teologia dialética seria insuficientemente crítica, uma vez que sua radicalidade na afirmação da transcendência gera conseqüências teóricas insustentáveis e, no limite, recai em um tipo de subjetivismo. A referência a tais críticas também se faz com o objetivo de especificar a posição de Adorno daquela atribuída a ele por Horkheimer na mencionada entrevista que abriu esse capítulo.

Segundo Daniel Herskowitz, a posição da teologia dialética elaborada por Karl Barth “apresentou uma explicação extrema da asseidade divina e uma oposição estrita, de fato uma contradição, entre Deus e o mundo” e, ainda, sustentou que “nada poderia ser dito de Deus até Deus revelar-se, e qualquer coisa dita de Deus deve derivar somente da revelação” (2017, p.2). Os pontos mais relevantes para a discussão de Adorno podem ser identificados na reivindicação da absoluta transcendência e alteridade de Deus nessa vertente e, vinculado a isso, o esvaziamento do significado da história. Ainda conforme Herskowitz (2017, p.3),

a teologia de Barth é comprometida com uma completa desvalorização da história. Tanto a história e a cultura humana nela são inteiramente expurgadas da presença de

Deus. Como uma reação inflexível ao historicismo do XIX, o valor da história como o possível lugar do significado último é abolido no esquema de Barth.

Cabe destacar que aquele totalmente outro reivindicado por Horkheimer não é o mesmo da teologia dialética e não há qualquer menção a Adorno e os teólogos dialéticos naquele contexto. Além disso, como indicado, Horkheimer associa o ‘totalmente outro’ à teologia negativa vinculada à interdição às imagens. Noções que giram em torno da tradição judaica, ao passo que a teologia dialética é oriunda da tradição cristã protestante²⁴⁷.

De todo modo, é uma diferença decisiva que este trabalho tenta mostrar: como certa concepção de teologia ou, ainda, algumas categorias teológicas não possuem a mesma força e função que desempenham em Horkheimer. Ainda, o objetivo é apresentar como o vínculo entre conceito e mediação pode ser indicado como aquele que delinea os limites do recurso à teologia em Adorno. Como ainda se pretende indicar, Horkheimer também se distingue do totalmente outro da teologia dialética, que precisa tomar por garantidas categorias que, em Horkheimer, são pensadas a partir da inserção da dúvida para que possam ser mobilizadas com função em sua teoria social.

Voltando especificamente a Adorno, a sua abordagem a posições fundamentais da teologia dialética pode ser lida no curso *Metafísica*, especialmente ao se ocupar com o “entrelaçamento entre o que é comumente chamado cultura e as próprias questões metafísicas” (MBP, p.188). É também na seção com este nome, ‘Cultura e Metafísica’, que a teologia da crise é mencionada e criticada na *Dialética Negativa*. O contexto do debate é ainda o vinculado à impossibilidade, para Adorno, de se afirmar um sentido inerente ao mundo diante dos acontecimentos ou, ainda, diante da ‘catástrofe natural da sociedade’, conforme os termos de ‘Razão e Revelação’ (RR, p.35).

²⁴⁷ No aqui citado texto de Daniel Herskowitz (2017), encontra-se uma reconstrução da recepção judaica da teologia de Karl Barth na Alemanha na década de 30. Para ele, a obra foi rapidamente reconhecida como uma “obra que marcou a época” (2017, p.4). Parte importante do texto se dedica a apresentar o engajamento de Hans-Joachim Schöps, em uma obra de 1932, que seria “uma tentativa condensada e audaciosa de lançar as bases para uma nova teologia judaica sistemática ancorada principalmente na doutrina de Karl Barth”. Para o autor, Schöps é “sem dúvida o mais extremo praticante de um ‘barthianismo judaico’ no período entre guerras”. O texto ainda apresenta as duras críticas elaboradas por Scholem à abordagem de Schöps. Em um contexto que só lateralmente interessa a este trabalho pode-se mencionar a carta de Benjamin a Scholem, em 28 de fevereiro de 1933, endossando tal crítica e que, mais uma vez, confirma a distância entre as interpretações de Benjamin, Scholem e Adorno – já bastante diferentes entre si – daquelas feitas por Schöps e Max Bröd (*The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940*, p.28, 1989).

É diante do contexto de aparente fechamento social e, portanto, em face de um desespero resultante, que há o refúgio na teologia²⁴⁸. Seria possível dizer que a teologia dialética ou teologia da crise tem seu momento de verdade no reconhecimento do entrelaçamento entre a cultura ou a esfera da imanência e a metafísica. Além disso, Adorno aponta o mérito dessa corrente, na esteira de Kierkegaard, por ter constatado que “imanência da cultura e o amálgama de categorias e ideias culturais com as ideias metafísicas tem a tendência a privar essas ideias mesmas de seu teor de verdade objetivo, e a reduzi-las ao nível do sujeito” (MBP, p.190).

Mantendo a observação de Truskolaski (2021, p.53), que Adorno não se envolveu em investigações acadêmicas prolongadas sobre questões teológicas, compreende-se por que Adorno vincula a teologia dialética à *Carta aos Romanos* de Barth e cita, no mesmo passo, outros dos já mencionados teólogos ligados a tal vertente – Emil Brunner, Ebner, Friedrich Gogarten²⁴⁹. Ele não os aborda individualmente, mas partilhando um mesmo entendimento da relação entre a imanência e o absoluto, isto é, a crítica é endereçada aos teóricos da teologia dialética como um todo.

Em um procedimento característico, Adorno sustenta que os teólogos dialéticos, contra sua pretensão inicial, recaem em uma posição subjetivista, exatamente aquela a qual queriam combater. O motivo subjacente nessa interpretação parece ser o seu entendimento de que os autores dessa vertente herdaram a crítica de Kierkegaard ao conceito de mediação em Hegel. Como já indicado, Adorno entende que Kierkegaard teria se equivocado ao pensar esse conceito. Em Hegel, diz Adorno, “a mediação nunca significa, (...), um meio entre os extremos, a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos” (TEH, p.79), ao passo que Kierkegaard, conforme interpreta Adorno, entendeu o conceito de mediação “a partir de fora, por assim dizer, como uma ponte entre o absoluto e o espírito humano finito e condicionado” (MBP, p.191).

E a partir dessa interpretação, Adorno dirige três concisas objeções ao conceito de ‘totalmente outro’ da teologia fundada por Karl Barth. A postulação do ‘totalmente outro’ se conecta ao referido entrelaçamento identificado entre imanência e metafísica e ao conseqüente declínio do conteúdo objetivo das ideias metafísicas.

²⁴⁸ Como já mencionado anteriormente neste trabalho, um dos impulsos das formulações da teologia dialética, no interior de seu campo próprio, relaciona-se à insatisfação com as posições e limites da chamada teologia liberal. Sobre isso, também Herskowitz (2017, p.2).

²⁴⁹ Já mencionados na seção “Kierkegaard: Construção do Estético: imagens e intenções teológicas”.

Todas as três objeções se vinculam à insuficiência do que essa concepção gostaria de expressar. Assim, a primeira delas afirma que o conceito permanece “completamente indeterminado e abstrato, isto é, desta forma ele não pode realizar o que deveria realizar” (MBP, p.191). Em outros termos, a concepção seria tão abstrata que não é capaz de se opor ao declínio da metafísica. Conexo à primeira, a segunda objeção afirma que, para realizar o que pretende, o conceito teria que assumir determinações que são, elas mesmas, criticadas por aqueles que o propuseram. Isto é, seria preciso assumir em si determinações da imanência, efetivamente aquilo que a concepção gostaria de se livrar.

A terceira objeção é feita ao caminho que teria sido percorrido pela maior parte desses teóricos ao propor o conceito de ‘totalmente outro’: “esse conteúdo tem que ser convocado de fora, dogmaticamente, arbitrariamente com um salto”, e isso tem como consequência, que “a dialética que realmente forma o núcleo desse ponto de vista teológico, é ao mesmo tempo, revogada por ela” (MBP, p.191).

De modo que associa a teologia positiva à teologia dialética, Adorno mobiliza essa última como uma posição que expressa o ‘irracionalismo da religião revelada’ ao se focar no conceito de paradoxo religioso. De forma consequente, mesmo a noção de paradoxo religioso não é entendida, por Adorno, como uma invariante teológica a-histórica, antes, precisamente, expressa um status histórico. No curso sobre a *Crítica da Razão Pura*, Adorno aponta que teria sido uma das realizações da obra kantiana, de fato um dos seus efeitos para a história do pensamento filosófico, “que toda uma série desses grandes conceitos metafísicos fundamentais desapareceu do horizonte do que poderia ser racionalmente decidido” (CCRP, p.6). E uma das consequências que se pode indicar é que, por exemplo, a teologia de Barth, seguindo Kierkegaard, estabeleceu suas categorias em extrema oposição ao conhecimento e reivindicou que o que se aplica a elas é o “conceito paradoxal de fé” (CCRP, p.6). Tendo em vista o enquadramento kantiano, Adorno situa o problema ao sustentar que não mais vigora a tensão fecunda, que existiu historicamente, entre fé e conhecimento. Ainda, não mais estaria disponível a própria solução kantiana, “aquele caráter de *imposição* que Kant ainda se dispunha a resgatar na lei moral como uma secularização da autoridade da fé” (RR, p.32). Como resultado, o fundamento de direito da fé se tornaria, meramente, a necessidade da consciência, ecoando, assim, o declínio de ideias metafísicas, conforme dito anteriormente. Mostra-se, assim, a limitação dessas categorias teológicas, pois, para Adorno, para recuperar o conteúdo objetivo das ideias metafísicas, e, ainda, a própria objetividade fé, seria necessário

submeter o momento objetivo da religião ao “padrão da objetividade, do conhecimento, cuja pretensão ele arrogantemente rechaça” (RR, p.33).

Na *Dialética Negativa* o núcleo da questão aparece assim sumarizado: “a teologia da crise registrou aquilo contra o que ela protesta abstratamente e, por isso, em vão: o fato de a metafísica se fundir com a cultura” (DN, p.304). Para Adorno, ao menos desde o jovem Hegel não é mais possível não reconhecer esse entrelaçamento. O evento ‘Auschwitz’ e, como se apontou, também a fase histórica do capital na qual ele se insere – ainda que não se reduza a ela –, revelaria o fracasso da cultura. Notadamente, a crítica se põe em relação à não-verdade que reside na reivindicação da autonomia disso que se denomina cultura frente às chamadas questões materiais. O modo como Adorno aborda a questão apresenta o problema da sociedade antinômica e a situação da possibilidade da crítica:

Quem se coloca a favor da cultura radicalmente culpada e mesquinha transforma-se em colaborador, enquanto quem se recusa à cultura fomenta imediatamente a barbárie como a qual a cultura se revela. Nem mesmo o silêncio sai desse círculo; com o estado da verdade objetiva, ele não faz senão racionalizar a própria incapacidade subjetiva, degradando uma vez mais essa verdade a uma mentira (DN, p.304).

Se é aparente a crítica de Adorno a formas de teologia positiva e restaurativa, e, ainda, à teologia dialética, o problema se torna outro ao lidar com sua relação com a teologia negativa e a referida ‘teologia inversa’, pois, como indicado, Adorno assume alguns impulsos da primeira e elabora uma forma própria da segunda. O início do capítulo buscou distinguir as posições programáticas de Adorno do que pode ser entendido como posições compartilhadas em uma compreensão ampliada de formas tradicionais de teologia negativa judaica.

Trata-se, agora, de indicar como alguns temas associados à teologia negativa comparecem na obra de Adorno. Nessa direção, apontaremos também como determinadas questões são recepcionadas em alguns intérpretes que se dedicaram ao problema.

4.1.6. Teologia Negativa e Teologia ‘Inversa’

Na recepção da obra de Adorno não é unânime se há distinção entre o modo como o autor lida com os conceitos de teologia negativa e ‘inversa’. Em alguns casos, compreende-se

que há uma eventual sobreposição entre as duas concepções ao passo que em outros não se trataria de sobreposição, mas de verdadeira sinonímia.

Ao fazer uma apresentação biográfica-intelectual de Benjamin, Buck-Morss (1977, p.6) iguala os dois termos: “a religiosidade de Benjamin era secular e mundana, ao mesmo tempo que se aproximava de objetos profanos com uma reverência religiosa. Sua teologia era, assim, uma ‘inversa’ ou ‘negativa’, na qual o misticismo e o materialismo convergiam” –, e complementa, recorrendo à carta de 17 de dezembro de 1934, na qual se discutiu Kafka, que Adorno “usou as duas palavras para descrever o que ele referiu como ‘nossa teologia’” (1977, p.195, n. 51).

Em sua tese de doutorado, que lida com a relação de Adorno com a tradição da teologia negativa, Eduardo Losso (2007, p.269) afirma que, “sem dúvida, Adorno se diferencia completamente da manutenção do dogma em Dionísio e em outros representantes da teologia negativa. É por esse motivo que não devemos afirmar que haja uma teologia negativa em Adorno”. Contudo, diante da presença de certos elementos e noções dessa teologia na obra a questão seria identificar qual a concepção que vige em Adorno. A posição de Losso é que Adorno reivindica e mantém em seu próprio materialismo certo potencial emancipatório da teologia negativa tradicional. Daí que ele sustente que “a diferença não está, portanto, entre teologia inversa e negativa, mas entre o aspecto dogmático da teologia negativa tradicional e seus rastros potencialmente emancipatórios, apreciados por Adorno como uma transformação materialista e moderna da teologia negativa” (Losso, 2007, p.270)²⁵⁰. Esse ‘portanto’ se refere à crítica de Losso à distinção entre ‘inversa’ e ‘negativa’ feita por Elizabeth A. Pritchard. Em texto intitulado ‘*Bilderverbot* meets body in Theodor W. Adorno’s Inverse Theology’, a comentadora enfatiza que a conexão presumida por parte da tradição interpretativa entre ‘teologia negativa’ e a *Bilderverbot* não é necessária, e que a última é apropriada de forma materialista por Adorno, o que resulta em sua ‘teologia inversa’²⁵¹. Ainda em seus termos, Adorno seria muito mais reticente em relação à teologia negativa – que poderia ser associada à negação abstrata –, e, por sua vez, a ‘teologia inversa’, como reapropriação da *Bilderverbot*, realiza-se via procedimento da negação determinada. O ponto de maior interesse aqui é que Adorno é afastado da teologia negativa e associado à

²⁵⁰ O enquadramento geral da questão feita por Losso, como ele mesmo afirma, põe no primeiro plano a dimensão estética dessa concepção em Adorno e, de forma consequente, enfatiza a “afirmação da secularização da mística na arte moderna” (2007, p.195). Apesar de sua relevância para a compreensão como um todo da obra de Adorno esse debate se afasta daquilo que é desenvolvido nesta tese.

²⁵¹ Conforme citado anteriormente no início desse capítulo (p.148, n.229).

elaboração de uma teologia inversa que desenvolveria uma crítica materialista da ‘vida danificada’²⁵².

Posição semelhante é defendida por Brittain em seu livro *Adorno and Theology*. Adorno desenvolveria uma ‘teologia inversa’, guiado pelo compromisso ao conceito judaico de *Bilderverbot*, para “questionar o pensamento da identidade e a dominação do objeto pelo sujeito. Nem uma teologia positiva nem negativa, ele sustenta uma análise dialética e negativa das contradições dentro da existência social” (Brittain, 2010, p.83)²⁵³. Ao esboçar certa compreensão geral da teologia negativa, Brittain sustenta que há ao menos dois motivos para não reivindicar para a filosofia de Adorno essa vertente teológica. Primeiro, diferentemente de certas variações da teologia negativa, Adorno não sugere que se coloque de lado as categorias do pensamento, isto é, não há renúncia da razão discursiva que permita o acesso à verdade além da razão; segundo, afirmar uma teologia negativa seria, em última instância, afirmar uma identidade eventual de sujeito e objeto em um ser divino, que é a identidade absoluta²⁵⁴.

De forma semelhante, Truskolaski rejeita a afinidade entre a posição adorniana e a teologia negativa, especialmente em sua forma mais imediatamente identificável, isto é, aquela que significa que o divino “é totalmente transcendente, totalmente inefável e não admite qualquer descrição positiva” (2001, p.72). O que estaria em jogo nessa identificação é a interpretação da crítica habermasiana entendida como caracterizando o pensamento de Adorno como teologia negativa. Em “Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem”, Habermas afirma que Adorno insistiria que

é somente sob a forma de uma metáfora que é possível aludir à reconciliação, e assim mesmo porque essa metáfora obedece à proibição da imagem e, por assim

²⁵² Cf. 2002, p.304. Ainda, a partir do recurso a uma carta de Adorno a Horkheimer em 1941, Pritchard sustenta que “A teologia positiva é mítica na medida em que permite uma continuidade entre o absoluto e o humano e assim sanciona os horrores que constituem a vida danificada. A teologia negativa se transforma em mito ao renunciar à razão discursiva e ao conjurar uma reconciliação que deve ser negada. A teologia inversa de Adorno evita essas armadilhas ao empregar uma leitura materialista da *Bilderverbot*: negar a negatividade que é a vida danificada não é, com isso, postular a redenção” (2002, p.305-306).

²⁵³ Como indicado, Pritchard argumenta de forma semelhante (2002, p.305): “Adorno rejeita a descrição direta do absoluto (teologia positiva) e repudia a proibição de tal descrição baseada no caráter supostamente de ‘totalmente outro’ do absoluto (teologia negativa)”.

²⁵⁴ A se fiar na reconstrução feita por Fagenblat (2017, p.5-6) – e sem adentrar a essas distinções que estão fora do âmbito deste trabalho –, a tradição da teologia negativa herda essa questão de forma mais tensionada, especialmente a partir da concepção de “Um além do ser” recepcionada pelo pensamento judaico via neoplatonismo. Tal noção “introduziu uma distância crítica entre, por um lado, a fonte do intelecto, os fundamentos do conhecimento e os fundamentos do ser e, por outro lado, a metafísica medieval e uma compreensão literal dos textos sagrados judaicos, ambos os quais foram vistos contrariar a verdade monoteísta da unidade divina”. Tal circunstância produziu ao menos duas compreensões, da ‘unidade como totalidade’ (*oneness as wholeness*) e ‘unidade como singularidade’ (*oneness as uniqueness*).

dizer, anula-se a si mesma. O totalmente outro, em condições de negação indeterminada, só pode ser designado, mas não conhecido (Habermas, 1980, p.147).

Truskolaski se utiliza da apresentação concisa das críticas de Habermas feita por James Gordon Finlayson, extraídas da passagem acima e que podem ser resumidas em quatro pontos: Habermas sustentaria que a posição de Adorno é ‘irracional’, ‘mística’, ‘incoerente’ e, por fim, ‘teoricamente vazia’ (2001, p.72). Contra tais objeções é que Truskolaski rejeita o vínculo com a teologia negativa e, também, sugere que Adorno elabora uma ‘teologia inversa’ articulada à *Bilderverbot*.

Contudo, um obstáculo que se coloca para os comentadores que rejeitam mais diretamente qualquer vínculo de Adorno com a teologia negativa se põe nas, ao menos, três menções de Adorno a essa concepção (que serão ainda abordadas diretamente): em discussões com Horkheimer em 1939, no curso *Introdução à dialética* e em esboços não publicados para a *Dialética Negativa*, mencionados por Ulf Liedke²⁵⁵.

Peter Gordon, no livro *Migrants in the Profane*, aborda a questão da ‘dialética negativa como teologia negativa’. Ele sugere que o significado da noção de ‘teologia inversa’ e a relação de Adorno com a teologia pode ser melhor compreendida a partir da aproximação entre a dialética negativa de Adorno e a teologia negativa desenvolvida por Maimônides. Para o comentador, tal comparação não deveria surpreender, uma vez que seria o caso de recordar que “a crítica da esquerda hegeliana da reificação realmente começou como uma crítica da ilusão religiosa” (2020, p.135)²⁵⁶. Os dois compartilhariam, essencialmente, a ênfase na *via negativa*²⁵⁷ e, assim, “ao exercer o poder da negação para quebrar a ilusão, eles compartilham uma disposição a elevar uma espécie esotérica de verdade filosófica acima do entendimento convencional” (Gordon, 2020, p.134).

²⁵⁵ Respectivamente, HGS, v.12, p.492; CID, p.457; (Liedke, 2002, p.9).

²⁵⁶ De todo modo, o recurso a Maimônides por Gordon parece também ecoar determinado contexto histórico se confiarmos na observação feita por Herskowitz, ao reconstruir certos debates teológicos no ambiente alemão. Ele observa que, em círculos intelectuais de judeus alemães dos anos 30, a figura de Maimônides desempenhou uma importante função. Em alguns casos, ele foi mobilizado como oposição à teologia de Barth: “o tácito confronto entre Barth e Maimônides exhibe como em certos círculos intelectuais judaicos o grande sábio medieval serviu como uma fonte proeminente para abordar o dilema teológico contemporâneo que seus colegas cristãos encontraram no teólogo suíço e seu movimento” (2017, p.16).

²⁵⁷ O procedimento da estrutura lógica da teologia negativa de Maimônides é resumido por Gordon (2020, p.133). Ainda nos termos de Gordon, o resultado dessa via negativa não se torna “descrição proposicional. Ao invés disso, desvia a mente do espaço da predicação mundana, onde a acumulação de predicados poderia ter prometido a acumulação de conhecimento positivo” (2020, p.133).

Ainda conforme o seu argumento, ele entende que, na *Dialética Negativa*, Adorno persegue o projeto de Maimônides de forma ainda mais radical que o próprio Maimônides, pois o “esvaziamento dos termos positivos em teologia negativa alcança seu total significado somente quando ele toca o conceito de Deus e esvazia mesmo *esse* conceito de sua realidade” (Gordon, 2020, p.139, ênfase do autor). O fundamento dessa posição estaria no fato de que, para Adorno, a crítica filosófica só faria justiça ao conteúdo de verdade da teologia ao exercer sem restrição a negação desse mesmo conteúdo. Ainda que sem nomear, Gordon faz referência ao procedimento de ‘crítica e salvação’ (2020, p.139):

Uma teologia negativa que é verdadeiramente negativa não pode parar pouco antes do limiar da metafísica. Na *Dialética Negativa*, Adorno sugere que nós devemos salvar o conteúdo redentor da teologia, mas somente em uma nova forma de experiência metafísica que também submete a própria teologia a crítica implacável.

Este parece ser o sentido geral no qual o autor sustenta a aproximação entre a dialética negativa e a teologia negativa. Uma ponderação a ser feita a tal interpretação, ainda que programática, é a daquela carta citada acima de Adorno a Scholem, de 14 de março de 1967, que Gordon, deve-se dizer, conhece e cita em seu livro (2020, p.120).

Um modo possível de delinear e manter a diferença entre teologia inversa e teologia negativa – afinal, Adorno se refere explicitamente às duas –, pode ser estabelecer a função que cada uma cumpre e o contexto no qual são mobilizadas. Isso não torna menos tenso o vínculo de Adorno com tais conceitos. De forma concisa, a teologia negativa é vinculada à ideia de verdade e indisponibilidade de um positivo, ao passo que a inversa parece mais próxima à produção de perspectivas críticas.

Quanto à teologia negativa, isso pode ser notado em uma passagem de explícita menção a tal vertente atribuída como um recurso em um determinado momento da obra de Schoenberg, anterior ao momento da composição de *Moses und Aron*. Segundo Adorno, no primeiro momento de Schoenberg, sua obra quer expressar a situação de isolamento do indivíduo, situação essa que é produzida pela própria constituição objetiva da sociedade. E, assim, quanto maior a coerção social, maior o fechamento do indivíduo que deve afirmar a si mesmo: “tanto mais doloroso é o conteúdo que ele expressa e tanto mais se torna um negativo” (QF, p.331). O que é apontado explicitamente e que interessa ao ponto é a indicação de que, no desenvolvimento artístico de Schoenberg, “a expressão como negatividade, como sofrimento do indivíduo, transforma-se em teologia negativa, em

invocação daquele sentido objetivamente totalizante e conciliador, que é negado a uma subjetividade absoluta, esta que, por sua vez, não pode escapar dela mesma” (QF, p.332)²⁵⁸.

Adorno aponta também o limite ou falsidade de um positivo que é posto de saída na negação:

No *Segundo quarteto em fá menor*, o indivíduo despojado de esperanças desfalece e, sem transição alguma, surge a imagem de seu ‘arrebamento’. Com o interesse pela teologia, Schoenberg procurava negar a negação que caracteriza sua situação histórica. Há uma verdade nisso, quando essa atitude ao se determinar como negativo, de saída postula [*setzen*] o positivo. Porém, a existência desse positivo não é garantida por um postulado [*Setzung*]. Esse gesto é simplesmente a reação a uma realidade falsa, a imagem invertida na consciência, não se trata de uma realidade que exista em si e para si. Por ser uma quimera, continua marcada pelo falso (QF, p.332-333).

O recurso à teologia que Adorno identifica em Schoenberg, como motivo crítico ao existente, é afastado daquele que ele mesmo reivindica para si. É preciso ressaltar que a transição entre um elemento de crítica de uma obra de arte e outro de autocompreensão da obra filosófica não pode ser tomada imediatamente, sem nuances. Contudo, fazê-la nos afastaria da questão que aqui se persegue. Trata-se meramente de afirmar que, ao apontar o que Adorno critica em determinada obra, ele dá a ver um momento de sua crítica à posição que traz em si um positivo, algo distante de suas pretensões teóricas. Em outros termos, o que comparece na passagem é que, o positivo que se acredita possuir para a crítica da negatividade existente é, de fato, um gesto, ou reflexo invertido de uma imagem falsa na consciência, portanto, um positivo sem existência e, como pensado ser garantido por um postulado, um positivo de saída marcadamente falso.

Quanto à teologia inversa, como mencionado em um momento anterior do trabalho, essa noção é uma das heranças dos debates com Benjamin nos anos 30 e pode ser compreendida como a produção, elaboração e deslocamento de perspectivas. Na expressão de Truskolaski (2021, p.94), “um termo *quasi*-topográfico”, a partir da referência à citada passagem da correspondência entre Benjamin e Adorno que menciona a “posição que se adota perante a ‘teologia’” (ABC, p.128). Essa ‘teologia inversa’ almeja produzir perspectivas, conforme a leitura do último aforismo de *Minima Moralia*. Ainda, conforme observa o mesmo Truskolaski (2021, p.101), a ideia de ‘perspectiva’ ou ‘ponto de vista’ não pode ser

²⁵⁸ Losso (2007, p.271) observa que nesse momento a referência à teologia negativa “não consiste exatamente na teologia negativa tradicional, mas no momento expressionista da primeira fase de Schoenberg, ainda não teológico, explicitando o sofrimento de uma individualidade solitária”.

assimilada pela noção de ‘como se’ (*als ob*). Isto é, não é o caso de se pensar que Adorno postula ou endossa um ideal regulativo, ainda que como ficção útil, pelo qual deveríamos nos orientar.

Nesse sentido, seria possível acrescentar àquela impressão de Scholem ao comentar a *Minima Moralia*, que esse e outros textos de Adorno, notadamente os comentários à obra de Kafka, são mais próximos ao que foi nomeado ‘teologia inversa’ do que efetivamente ‘teologia negativa’. Retomando brevemente o que foi mencionado no capítulo 2, Scholem, ao comentar sua leitura da *Minima Moralia*, afirmara (ASB, p.83): “Não sei se compreendi suas intenções em todos os lugares, que se escondem na dialética na melhor tradição esotérica, mas acredito que noto em seu tratado um dos documentos mais notáveis da teologia negativa”²⁵⁹.

A resposta de Adorno não contradiz a impressão de Scholem, ao mesmo tempo em que também não a desenvolve. De todo modo, ele parece reticente em conduzir o livro à uma interpretação marcadamente teológica (ASB, p.84):

Não tenho nenhuma objeção à sua interpretação do livro de aforismos como teologia negativa, desde que essa interpretação permaneça tão esotérica quanto o assunto. Se se traduz livremente o livro diretamente nas categorias teológicas (...), então o livro, e presumivelmente também as categorias, não se sentem à vontade.

De todo modo, Adorno encerra seu comentário sem confrontar diretamente o ponto de Scholem: “Bem, o senhor sabe isso melhor do que eu” (ABS, p.84).

Cabe lembrar que a proposta da teologia inversa buscou também uma inversão da teologia dialética, no que se refere especificamente à interpretação da obra de Kafka. Isso se fez presente na referida carta a Benjamin em dezembro de 1934, assim como no ensaio “Anotações sobre Kafka” (1953). Como já se indicou, a crítica à teologia dialética é também desenvolvida com menção a Kafka no curso *Metafísica* (1965)²⁶⁰.

Quanto a teologia negativa, ela se faz presente tanto vinculada ao motivo da proibição das imagens quanto modulada a partir do seu sentido mais amplo. Um exemplo do primeiro caso – além, daquele reivindicado por Horkheimer para ele e Adorno (HGS, v.7, p.294) –, é a citada passagem do projeto de um materialismo sem imagens e a menção à impossibilidade de

²⁵⁹ Carta de Scholem a Adorno de 22 de fevereiro de 1952. Naturalmente, é pouco provável que Scholem tivesse conhecimento do conteúdo da carta de Adorno a Benjamin, onde a expressão ‘inversa’ foi utilizada.

²⁶⁰ Para Adorno, a busca de proteção na teologia coloca sobre o próprio conceito de absoluto uma difícil demanda, pois, se se afirma que as catástrofes sociais aconteceram dentro do significado do próprio absoluto, isso termina em uma demonização desse absoluto. Tal possibilidade já se encontrava implícita no conceito de ‘totalmente outro’ (cf. MBP, p.189).

se positivar a utopia: “Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade” (DN, p.176).

Ainda em relação à concepção de proibição às imagens ela é tanto mobilizada quanto criticada. Se ela aparece como a referida impossibilidade de dispor do positivo também é avaliada como uma noção que se transforma em justificação do estado de coisas tal como se apresenta. Ao se colocar contra toda possibilidade de se representar o absoluto, coloca-se contra a possibilidade mesma de pensar um além do que é, uma impossibilidade de se escapar da conexão fechada, assumindo assim uma renovada figura mítica. Esse parece ser o sentido da seguinte passagem (DN, p.332):

Portanto, quem acredita em Deus não pode acreditar Nele. A possibilidade que é representada pelo nome divino é mantida por aquele que não acredita. Se a interdição às imagens se estendia outrora até o uso do nome, essa interdição tornou-se agora, sob essa forma mesma, suspeita de superstição. A interdição intensificou-se: só pensar na esperança já é um pecado contra ela e trabalha contra ela.

Ao mesmo tempo, como aponta Pritchard (2002, p.295), a apropriação do conceito de *Bilderverbot* em Adorno convergiria com “sua convicção que nada pode estar contido ou exaurido em uma única descrição”. A estrita compreensão disso – o reconhecimento da intenção do conceito e seu aprofundamento –, indica uma possível interpretação do final de ‘Razão e Revelação’, no qual a interdição precisa ir além de si: após menção à impotência atual das categorias religiosas, “por isso, eu não vejo outra possibilidade senão extrema ascese frente a qualquer fé revelada, extrema fidelidade à proibição de imagens muito além daquilo que isto um dia significou” (RR, p.36).

O outro sentido associado à teologia negativa, aquele acima mencionado como mais amplo, diz respeito aos limites cognoscíveis e à natureza do ente a ser conhecido. Em um, trata-se das limitações do sujeito que conhece, em outro, das limitações advindas da natureza mesma do objeto. Como indicado, se Adorno pode compartilhar certos impulsos que nutrem a teologia negativa, ele se distancia de suas possíveis consequências. Em outros termos, trata-se de manter a atividade de negação – como negação determinada –, ao mesmo tempo que há afastamento daquilo que uma teologia negativa bem sucedida poderia alcançar.

Contudo, como dito, há algumas ponderações quanto à completa rejeição de que Adorno estabelece vínculos com a teologia negativa, devido ao fato de que ele mesmo expressamente reivindica, ainda que programaticamente, a relação. Em 1939, em um debate

com Horkheimer, Adorno afirma “(...) um formulação do conceito de verdade não é possível sem um determinado conceito de teologia negativa” (HGS, v.12, p.492); em 1958, em uma passagem de *Introdução à dialética*, na qual se lê “o conceito de verdade na dialética seria um conceito negativo de verdade, assim, como há uma teologia negativa” (CID, p.457); e, ainda, em esboços preparatórios, mas não publicados, para a *Dialética Negativa*: “Dialética Negativa é Teologia Negativa” (Adorno *apud* Liedke, 2002, p.9). Para Liedke (2002, p.9), a formulação de 1939, mantida em termos epistemológicos, ressoa coerentemente com a frase do esboço. Na sequência, abordaremos a primeira e a terceira referência. A segunda na próxima seção.

O contexto da primeira é o debate, em 1939, com Horkheimer em torno da questão ‘dialética inconclusa (*unabgeschlossene*) ou negação determinada’²⁶¹. Ao discutirem o conceito de verdade, Horkheimer questiona Adorno se a sua posição não seria um mero ‘dizer não a tudo’, e se não haveria nessa ênfase negativa um truque: “A formulação negativa não é apenas um artifício? Como é realmente? Mesmo que se diga que se deve abolir tudo, põe-se por trás disso uma posição” (HGS, v.12, p.490).

Nos apoiando na reconstrução dessa contenda feita em De Caux (2021)²⁶², e passando diretamente ao problema aqui indicado, cabe citar o percurso da resposta de Adorno (HGS, v.12, p.489):

Nós não temos de responder às questões da filosofia burguesa, pois elas são expressão das antinomias burguesas e por isso são conceitos aporéticos. Nós só as podemos apenas abolir, isto é, mostrar as raízes em razão das quais essas questões estão postas. Um mundo teórico no qual essas questões tenham desaparecido parecerá muito distinto. (...). Na medida em que as questões que liquidamos são questões socialmente necessárias, só são questões genuínas, e não ilusórias, aquelas que não se deixam responder. Mas por isso, em certo sentido, sua dissolução é também sua resposta, e não sua mera eliminação. Elas são realmente ‘suprassumidas’ (*aufgehoben*).

Diante da objeção de Horkheimer que a verdade é, de certa forma, um pensamento²⁶³ a resposta de Adorno reivindica que “não há outra medida da verdade senão a determinação da dissolução da aparência”, e se vincula à seguinte formulação na conversa: “No momento,

²⁶¹ De Caux observa que Adorno se coloca contra a sugestão de Horkheimer de pensar a dialética como aberta ou inconclusa (*unabgeschlossen*) e que, se em 1958, no curso *Introdução à dialética*, quando Adorno se refere à ideia de uma ‘dialética aberta’ (*offene Dialektik*) (CID, p.265), “a melhor interpretação parece ser a que não identifica ‘*offen*’, aberto, a ‘*unabgeschlossen*’, inconcluso, pois o modo de caracterizar a noção de ‘dialética aberta’ neste curso é mais próximo da dialética negativa do que de uma dialética positiva em sentido jovem-hegeliana, defendida aqui [em 1939/DS] por Horkheimer” (De Caux, 2021, p.318, n.195).

²⁶² Especialmente (2021, p. 312-320). Algumas traduções feitas nesse comentário foram aqui utilizadas.

²⁶³ “Se você analisa o que é a verdade, então chega à conclusão de que a verdade é, de certo modo, um pensamento” (HGS, v.12, p.490).

provavelmente queremos dizer coisas diferentes com categorias do pensamento. Mas quanto a isto, não posso ocultar minha opinião que uma formulação do conceito de verdade não é possível sem um determinado conceito de teologia negativa (HGS, v.12, p.492).

Note-se o ‘conceito determinado’ (*bestimmten Begriff*). É um certo motivo da teologia negativa que parece ser mantido e endossado. Ao se referir a esse contexto, De Caux afirma (2021, p.320), marcando também a distância de Adorno em relação à posição de Horkheimer:

não há nada no interior do mundo que possa ser positivado pela teoria, pois sua estrutura é antinômica, e a tentativa de efetivar uma vez mais o conteúdo puramente burguês, supostamente isolável de sua má facticidade, apenas reproduz outra vez em escala ampliada a mesma estrutura antinômica.

Naquela formulação de Adorno, como afirmado, e tomando a citação acima, pode-se afirmar que Adorno incorpora em sua teoria social certo impulso que também nutre a intenção de uma teologia negativa. Contudo, a compreensão da antinomia social afasta qualquer reivindicação de anuência integral à teologia negativa.

Quanto à terceira menção explícita à teologia negativa – “Dialética Negativa é Teologia Negativa” –, um modo plausível de compreendê-la é o reconhecimento de seus limites e sua dissolução. Constitui um truísmo lembrar que se a teologia negativa afirmasse seu objeto ela deixaria de ser negativa. Mesmo em uma aproximação de Maimônides a Adorno, como aquela feita por Gordon, há que se reconhecer que, se em Maimônides a acumulação de predicados não conduz a uma descrição ou conhecimento positivo do objeto, um dos objetivos que o guiaria seria chegar “a um entendimento mais elevado e filosófico do divino” (Gordon, 2021, p.135). Essa conclusão é bastante estranha ao pensamento de Adorno.

Mantendo em vista a compreensão da sociedade como totalidade antinômica – o que implica a própria impossibilidade de se dispor de um polo positivo, a partir do qual essa mesma sociedade possa ser criticada de fora –, talvez se possa reconhecer como possível convergência entre dialética negativa e teologia negativa a constatação desse ponto, a posição de um determinado limite. Ultrapassado, a teologia negativa se dissolveria. De forma semelhante, em mundo reconciliado, a própria dialética negativa perderia a necessidade de sua existência. Como se pode ler na *Dialética Negativa*, em uma importante passagem com mais consequências do que é o caso de se extrair nesse trabalho, “em face da possibilidade

concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso²⁶⁴. Dela seria liberado de um estado justo, que não é nem sistema nem contradição” (DN, p.18)²⁶⁵.

Naturalmente, apontar a convergência possível entre a dialética negativa e a teologia negativa não diz da força crítica obra de Adorno, mas o que se pretendeu foi distingui-la em alguns traços relevantes daquela compreensão reivindicada por Horkheimer, como uma posição que endossa o ‘totalmente outro’.

As categorias teológicas mobilizadas por Adorno são submetidas a posições determinadas em sua teoria social e, conforme sustentamos, não mantém para ele a mesma força crítica que desempenham em Horkheimer. Além disso, em vista do modo como Adorno distingue a teologia da metafísica, é a essa que sua obra presta solidariedade no instante de sua queda.

Nesse sentido, como afirmado, não seguimos até o final a interpretação de Brittain (2010, p.188), para quem uma explicação do contínuo uso dos conceitos teológicos em Adorno e sua descrição como teologia inversa pode ser assim afirmada: “assim como uma experiência efêmera de liberdade está contida dentro do pensamento metafísico ‘no momento de sua queda’, o mesmo é verdadeiro da teologia no momento da queda da teologia”. Como indicado, do ponto de vista programático, ao menos na autocompreensão de Adorno, a intenção da *Dialética Negativa* foi salvar a metafísica e apontar sua convergência com o materialismo. Na medida em que esse é o caso, trata-se de explicitar como esse problema é posto na obra tardia vinculado à teoria social de Adorno.

²⁶⁴ No curso *Introdução à dialética*, Adorno afirma que “o pensar dialético chama o estado negativo pelo seu próprio nome”: “o conhecimento da diferença nos expõe uma espécie de utopia, ou melhor, não o conhecimento da diferença, mas a própria diferença. Pois que heterogêneos possam coexistir lado a lado, sem se aniquilarem, que tais heterogêneos reservem espaço um ao outro a fim de que possam encontrar cada qual seu desdobramento, (...), tais coisas corresponderiam, sem dúvida, ao sonho propriamente dito de um mundo reconciliado”. Contudo, o heterogêneo não é tolerado em sentido forte, como indício “de um mundo agrilhado aos nexos do infortúnio”, daí que, “o pensar dialético ajusta-se em geral a um estado negativo do mundo e chama tal estado negativo pelo seu próprio nome” (CID, p.213-214). Cabe observar ainda que o tema da ‘ontologia do estado falso’ é o fio condutor do livro de Nobre (1998).

²⁶⁵ Nessa direção, conforme afirmam Fleck, Pucciarelli, De Caux, “Adorno disse que o progresso só ocorre quando termina, a saber, na libertação do encantamento em que o próprio progresso participa. O mesmo poderia ser dito da dialética: a verdadeira superação dialética seria uma superação da dialética, pois o mundo liberto não haveria de ser nem contradição nem antagonismo” (2021, p.577).

4.1.7. Metafísica e Teoria da Sociedade

Na *Dialética Negativa*, Adorno desdobra a distinção entre metafísica e teologia e, com isso, dá um passo além da divisão tornada célebre na tradicional doutrina positivista de Auguste Comte:

em face da teologia, a metafísica não é simplesmente, como supõe a doutrina positivista, um estágio historicamente posterior, ela não é apenas a secularização da teologia nos conceitos. Criticando-a, ela conserva a teologia na medida em que libera para os homens enquanto possibilidade aquilo que a teologia lhes impõe e com isso deturpa (DN, p.329).

Alude-se aqui àquele mencionado procedimento de crítica e salvação que é atribuído à história da metafísica e que também se faz presente em momentos distintos da obra de Adorno, ainda que com importância e modulações variáveis. Há referências, por exemplo, no *Kierkegaard*²⁶⁶, na correspondência com Benjamin²⁶⁷, no modo de interpretar parte do projeto kantiano na *Crítica da Razão Pura*²⁶⁸ e, naturalmente, na própria *Dialética Negativa*.

No curso *Metafísica*, há indicação desse procedimento com referência não apenas à metafísica, mas à sua relação com a teologia. Conforme Adorno, ao longo do que se denominou como metafísica, dito de forma geral, pode-se afirmar que:

a metafísica no sentido conciso, (...), seria a crítica assim como uma repetição conceitual ou uma retomada da teologia. (...). É inerente ao pensamento metafísico que, (...), as operações conceituais que são realizadas, que inicialmente significam

²⁶⁶ Ao explicitar como a posição kantiana “prepara o terreno para a doutrina da existência de Kierkegaard (...)”, Adorno afirma em relação a Kant: “a crítica da ontologia racional, historicamente a de Wolff, foi chamada de crítica da razão pura. Essa vem a ser exposta à sua prova mais difícil, a da contingência do material da intuição, não dedutível categorialmente. Se não pode ser salva [*retten*] como conteúdo da experiência, então, que o seja como a forma desta. Ela se restringe aos juízos sintéticos *a priori*, quando não é relegada à transcendência mais segura e impotente dos postulados. No sistema dos princípios, o salto entre o interior e o exterior contingente ainda é dominado: produzido subjetivamente graças à unidade sintética da apercepção, eles pertencem à imanência da consciência; como condições constitutivas de todo conhecimento objetivo têm o caráter de objetividade. A ontologia mantém-se no duplo sentido deles: protegida da contingência pela força sistemática do centro espontâneo, e do engano especulativo pela validade da experiência. Pagam por isso com a abstração: só são ‘necessários’ enquanto são ‘universais’” (K, p.168-169).

²⁶⁷ Como exemplo, carta de Benjamin a Adorno em 09 de maio de 1937 (ABC, especialmente p.282) e em 19 de junho de 1938 (principalmente p.372-373). Richter (2010) aborda o sentido da ‘*Rettung*’ com ênfase na obra de Benjamin.

²⁶⁸ Agradeço a Daniel Pucciarelli a indicação deste procedimento no curso de Adorno sobre *A Crítica da Razão Pura*. Pucciarelli também observa tal estratégia em relação ao motivo que leva Adorno a nomear seu procedimento de materialista. Ele conservaria negativamente, sob a figura da lógica da antinomia, a intenção última do materialismo ao apontar para uma irreducibilidade entre ser e pensamento: “vemos que há aqui um movimento muito próprio ao pensamento do filósofo: o de crítica e salvação de um conceito proveniente da história da metafísica, nesse caso o materialismo. Critica-se o materialismo enquanto modelo de pensamento pré-crítico, mas procura-se salvar sua intenção em um ambiente teórico pós-crítico, ainda que negativamente ou esvaziada de seus conteúdos ontológicos” (2017, p.105).

algo como uma crítica aos seres mitológicos, sempre terminam restabelecendo esses seres míticos ou, com isso, a divindade. Mas agora não mais na crença de uma experiência imediata ou perceptibilidade sensível ou uma existência substancial das divindades ou da divindade, mas *a partir do conceito* (MBP, p.140, ênfase do autor).

O sentido mais preciso disso, portanto, é a ideia de recuperar e reter nos conceitos aquilo que foi ameaçado ou criticado pelo exercício e movimento da crítica feita pelos próprios conceitos. Em um outro de seus cursos publicados, sobre a *Crítica da Razão Pura*, Adorno reconhece que a palavra ressoa como algo apologético ou reacionário, ou ainda, como um vestígio teológico ou dogmático. Contra essa possível interpretação, o termo ‘salvação’ é equiparado à ideia de ‘preservar’, ‘reter’ ou mesmo ‘defender’ (Cf. CCRP, p.117-118).

Contudo, aquilo que se intenta salvar não pode permanecer mais o mesmo como antes, pois é salvo em uma situação em que sua existência não pode mais ocorrer da mesma forma, afinal foi justamente o exercício e o esforço da crítica que lhe colocou na posição de precisar ser salvo, isto é, que ameaçou a condição de sua existência.

Na *Dialética Negativa*, tal ideia de ‘salvar’ aparece formulada se distanciando das possíveis interpretações teológicas e, também, da associação a algo restaurador.

Não há nada na terra nem no céu vazio que possa ser salvo por meio do fato de o defendermos. O ‘sim, mas’ contra o argumento crítico que não queria se deixar arrastar por nada já possui a forma da insistência obstinada no subsistente, do agarrar-se a ele, irreconciliável com a ideia da salvação na qual se desencadearia o espasmo de uma tal autoconservação prolongada. Nada pode ser salvo sem ser transformado, nada que não tenha ainda atravessado o portal de sua morte (DN, p.324).

Em um texto que aborda o problema da ‘salvação’ [*Rettung*] em Benjamin, com implicações igualmente em Adorno, Richter (2010, p.36) também comenta a passagem acima. Da mesma forma, ele enfatiza que não é o caso de se reduzir a questão ao âmbito teológico, pois se a dificuldade para os humanos está posta (‘nada na terra’), também há o uso da expressão ‘no céu vazio’ [*im leeren Himmel*]. Além disso, em seus termos, a posição de Adorno ressaltaria menos uma condição teológica do que estrutural: “se a atividade que é requerida para a *Rettung* de algo é de defesa, uma recusa a abrir mão e a ceder sem reservas, então se pode dizer que a própria condição de possibilidade para algo é também a condição de sua impossibilidade”, e o sentido da expressão ‘atravessado o portal da morte’ pode ser indicado, ainda conforme Richter, na ideia de que “aquilo a ser salvo pela *Rettung* só realiza tal feito ao desaparecer. Preservar algo, então, deve também significar permitir que se torne outra coisa” (2010, p.36).

Recuperando o vínculo entre metafísica e teologia, pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que ela é secularizada, ela também é mais do que isso. Adorno aponta que não é o caso de tomar as promessas da teologia literalmente e que “é apenas historicamente que um respeito acumulado bloqueia a consciência disso” (DN, p.330). Isso não exime, no entanto, que ele aponte uma antinomia presente na própria consciência teológica contemporânea. Com o desenvolvimento do progresso técnico, que Adorno ilustra nesse contexto pelo recurso às viagens espaciais e à ficção científica, “os teólogos não tiveram como escapar de reflexões infantis sobre as consequências das viagens em foguetes para a cristologia, enquanto o infantilismo do interesse pela viagem em naves espaciais trouxe à luz, inversamente, o infantilismo latente nas mensagens de salvação” (DN, p.330-331). A antinomia se apresenta na medida em que se a teologia, ao responder sobre o significado de suas mensagens diante desse impasse, apenas as privasse de seu conteúdo material e afirmasse que elas têm somente significados simbólicos, isso conduziria à situação que “se todo símbolo não simboliza senão um outro, alguma coisa uma vez mais conceitual, então o seu cerne permanece vazio e, com ele, a religião. Essa é a antinomia da consciência teológica hoje” (DN, p.331)²⁶⁹.

Conforme aponta Shuster (2016, p.117), tanto os procedimentos da metafísica quanto da teologia, em Adorno, sugerem “mais do que o que é”, e isso permitiria a Adorno também sustentar que “a metafísica adentrou a existência material” (MBP, p.183)²⁷⁰. É possível dizer, portanto, que as duas se preocupam com a ‘transcendência’ – em seu significado ‘metafísico’, isto é, “se o conhecimento se mantém nos limites da experiência possível” (TEH, p.208)²⁷¹. Contudo, como Adorno observa, se é certo que “metafísica e teologia tem algo a ver uma com a outra na maneira como buscam se elevar acima da imanência, acima do mundo da experiência” (MBP, p.17), é também certo que é necessário diferenciá-las, não assentir que uma se dissolva na outra. Uma forma de acentuar a distinção é notar o ‘como’ dessa relação à transcendência ou mesmo ao absoluto:

²⁶⁹ Encontra-se um comentário semelhante em ‘Razão e Revelação’ (RR, p.34): a religião “insistia em sua verdade também no sentido cosmológico, porque sabia que sua pretensão de verdade não pode ser separada do conteúdo material concreto sem ficar prejudicada. Assim que abandona seu conteúdo concreto, ameaça volatilizar-se em mero simbolismo, e isso acaba com sua pretensão de verdade”.

²⁷⁰ Shuster também afirma que a preocupação com o ‘mais do que o que é’ possibilita a reivindicação de Adorno da convergência entre materialismo e teologia: o materialismo “está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista” (DN, p.176). O que está em cena para Shuster é que “o reconhecimento do sofrimento corporal sempre sugere mais do que o que presentemente é, e nesse modo, formalmente, ele é similar com a teologia (e a metafísica, a qual, (...), são elas mesmas intimamente relacionadas)” (2016, p.117-118).

²⁷¹ Adorno distingue os significados dos termos ‘imaneente’ e ‘transcendente’ em ‘lógico’, ‘epistemológico’ e ‘metafísico’. O primeiro seria “se uma consideração interna às pressuposições dos teoremas é válida ou não”, e o segundo “se o pensamento procede da imanência da consciência, o assim chamado contexto do dado interiormente ao sujeito” (TEH, p.208).

Que a metafísica é a tentativa de determinar o absoluto ou as estruturas constitutivas do ser e do conhecimento a partir do pensamento puro; portanto, não dogmaticamente, não por revelação e não como algo positivo, dado a mim absolutamente, ou seja, por meio de revelação ou revelação tradicional, imediatamente existente, mas sim, se me é permitido repetir, determinar através dos conceitos (MBP, p.18).

Por esse motivo, da metafísica é dito que ela assume seus conceitos como objetos²⁷², e isso também na medida em que o pensamento “tem dentro de si a tendência a dissolver as ideias tradicionais e dogmáticas” (MBP, p.18-19)²⁷³. Vinculado a esse motivo, a questão crítica do ponto de vista da teologia se intensifica, na medida em que a metafísica, elaborada em um pensamento que reconhece sua condicionalidade e que supostamente permitiria apenas o conhecimento também daquilo que é condicional, situa-se na posição de ousar “eleva-se à porta voz ou mesmo à origem do incondicional” (MBP, p.18).

É nessa linha que se entende a tensa relação entre metafísica e teologia nos termos de crítica e salvação. Uma vez mais, em relação a um quadro amplo de sistemas metafísicos – na *Dialética Negativa*, há a expressão ‘filosofia metafísica, que coincide histórica e essencialmente com os grandes sistemas’ (DN, p.318) –, cabe citar que eles “enquanto têm sempre sido dispostos criticamente em relação a todas as coisas que consideram como ideias dogmáticas ou fixas, eles tentaram, por outro lado, salvar [*erretten*], sob a base somente do pensamento, aquilo ao que as ideias dogmáticas ou transcendentais se referiam” (CM, p.8).

Se voltarmos alguns anos, no curso sobre *Crítica da Razão Pura*, de 1959, lá vemos como Adorno, ao interpretar a obra de Kant, mobiliza tal procedimento e dá um passo além ao apontar como essa filosofia também expressa algo contraditório ou ambíguo em suas pretensões teóricas. Para Adorno, Kant permanece em um limiar teórico e histórico, na medida em que seus esforços teóricos deixam ver duas tendências (CCRP, p.120): “por um lado, a razão é submetida ao criticismo inteiramente no espírito do Esclarecimento e Kant

²⁷² Como Adorno acrescenta, “Quero dizer conceitos em um sentido forte, no qual eles quase sempre têm precedência sobre as coisas existentes (*das Seiende*), e são atribuídos terem uma ordem de ser (*Wesenhaftigkeit*) mais elevada do que elas, ou os fatos subsumidos sob eles, e a partir dos quais os conceitos são derivados” (CM, p.4).

²⁷³ Aqui ecoa o modo como Adorno interpreta a questão kantiana de ‘como a metafísica é possível como disposição natural?’. Nesse âmbito, a metafísica pode ser entendida como “a razão afirmando-se absolutamente; isto é, a razão considera seu próprio uso como a garantia da verdade, bastante independente dos materiais com os quais ela tem de trabalhar”. Nesse sentido, a ‘disposição natural’ pode significar “simplesmente que a razão, seguindo seu próprio destino, marcha sem parar, transcendendo suas próprias condições finitas”, e, para não terminar em uma progressão infinita, um problema se põe, pois seria o caso de postular de algum modo a existência de uma fronteira, na forma de uma causa última, ou forma última de existência, na qual tudo possa ser ancorado. Segundo Adorno, Kant sustenta que isso “é uma necessidade inteiramente legítima e inevitável que está simplesmente enraizada no impulso a estabelecer o conhecimento em outros fundamentos, e, portanto, em sua estrutura lógica” (CCRP, p.38-39).

posiciona todo um exército, (...), de argumentos céticos contra a transformação dogmática da razão em um absoluto”. Ao mesmo tempo, é justamente porque é a própria razão criticando a si mesma que ali se retém “a ideia de razão e, com ela, a ideia de verdade objetiva”²⁷⁴. Uma das características que Adorno considera notável em Kant e que o espírito de sua filosofia mantém é que “o movimento do Esclarecimento somente pode se realizar se seu próprio sentido, isto é, a ideia de verdade, for retida; e se, no meio do movimento dialético ao qual esses conceitos são submetidos, os conceitos ainda sobrevivam” (CCRP, p.120)²⁷⁵.

Recorrendo a um elemento biográfico, Adorno menciona o modo, aprendido com Kracauer, de ler não apenas Kant, mas construtos filosóficos, no qual as obras aparecem “como uma espécie de escrita cifrada, da qual a situação histórica do espírito podia ser depreendida como uma vaga expectativa de que, desse modo, algo da própria verdade pudesse ser conquistado”²⁷⁶. Em outro momento, Adorno torna explícito que ele está interessado no que “uma filosofia expressa objetivamente” (CCRP, p.78).

Conforme se nota nas passagens acima, Adorno retoma parte do argumento presente na *Dialética do Esclarecimento* e em *Minima Moralia* e sublinha que tendências históricas esvaziaram o próprio conteúdo das ideias metafísicas. Para apontar um exemplo, no §92 (MM, 1993, p.123):

À tendência objetiva do Esclarecimento, de eliminar o poder que as imagens possuem sobre os homens, não corresponde nenhum progresso subjetivo do pensamento esclarecido no sentido de passar sem imagens. Na medida em que o assalto iconoclasta às ideias metafísicas vai demolindo irresistivelmente os conceitos outrora compreendidos como racionais, os conceitos realmente pensados, o pensamento liberado do Esclarecimento e imunizado contra o pensar transforma-se numa segunda imagística, desprovida de imagens e cheia de parcialidade.

Esse argumento é apresentado, a seu modo, também na *Dialética Negativa* e vinculado ao problema do pensamento em relação à metafísica que Adorno parece endossar. A posição é situada em uma contradição. A ideia de verdade é considerada a mais elevada das ideias

²⁷⁴ Adorno interpreta que um dos impulsos da filosofia kantiana seria como salvar a ontologia em uma base subjetiva e que tal projeto “pode ser caracterizado não como um que adota o subjetivismo com a finalidade de afastar a objetividade do conhecimento, mas como um que funda a objetividade no sujeito como uma realidade objetiva. Ele permanece em contraste à visão anteriormente dominante que rebaixava a objetividade ao enfatizar o sujeito, e o restringia no espírito do ceticismo” (CCRP, p.2).

²⁷⁵ Em outros termos, quer se fazer referência a “por um lado, o elemento apologético ou dogmático que é, na realidade, um aspecto da teologia esclarecida, como foi chamado esse elemento do Protestantismo secularizado; e por outro, o elemento no qual o Esclarecimento reflete sobre si e critica si mesmo, por meio do qual somente ele pode fazer justiça a seu próprio conceito” (CCRP, p.120).

²⁷⁶ Cf. ‘O Curioso Realista’, 2009, p.6.

metafísicas²⁷⁷ e, em nome dela, deu-se o processo de desmitologização. Nesse sentido, ela conduz a uma situação, na qual “o conhecimento tende profundamente para o lado da mortalidade absoluta, para o lado daquilo que é insuportável para ele e diante do que ele se torna algo absolutamente indiferente” (DN, p.332). Contudo, se essa desmitologização permanece afirmando o mero ente, isto é, a mera conexão fechada e imanente daquilo que é, ela recai no mito, em uma conversão que mais uma vez recupera uma das teses centrais do livro escrito com Horkheimer. Ao mesmo tempo, aquele que nega essa cadeia de eventos que resultou na desmitologização nega em vão a própria história e funde a própria desmitologização a algo em si metafísico. Como afirmado em outra passagem, “o desespero é igualmente a última ideologia, histórica e socialmente condicionada, porque o curso do conhecimento que devorou as ideias metafísicas não poderia ser detido por nenhum *cui bono*” (DN, p.309), e nesse ponto se localizaria a contradição da metafísica, de forma que “o pensamento que tenta afastá-la é ameaçado de um lado e de outro pela não-verdade”.

Em outros termos, por um lado, negar a desmitologização e se manter afirmando as ideias não é possível e, por outro, afirmar a desmitologização como apego ao mero existente é assentir ao nexos de ofuscação como unicamente o que é. Tal estado de coisas expressa aquilo que para Adorno impulsaria o pensar dialético, uma “experiência do dilaceramento” (CID, p.217). Nisso se encontra não exatamente o lado lógico-especulativo da dialética, mas o lado objetivo, “o saber acerca do caráter contraditório, antagônico, da própria realidade” (CID, p.217).

Ao explicitar a compreensão da sociedade como totalidade antagônica afirmamos que a concepção de sociedade socializada se constitui pelos antagonismos presentes em si mesma. Uma sociedade como totalidade antinômica produz em si mesma a situação na qual a contradição dialética é experimentada.

No curso de 1965-1966, *Vorlesung über Negative Dialektik*, ao apresentar a importância do conceito de contradição para sua versão da dialética – que se apresenta tanto em seu aspecto subjetivo quanto na realidade objetiva –, Adorno afirma que “o modelo para

²⁷⁷ No curso *Introdução à dialética*, é dito: “Isso significa que a teoria dialética se atém à ideia de verdade. Uma dialética que, portanto, não fizesse rigorosamente valer, em cada conhecimento singular, a medida da verdade – pelo que esse conhecimento singular viria a perder, por sua vez, sua própria consistência –, estaria de antemão desinvestida da força sem a qual um processo dialético não poderia ser sequer minimamente compreendido. Nesta inteligência no não verdadeiro, ou seja, nessa motivação crítica que é decisiva para a dialética, está, como condição necessária, a ideia de verdade” (CID, p.456). Que esta ideia seja condição e não esteja dada de antemão é algo que será abordado.

isto é que vivemos em uma sociedade antagônica” (VüND, p.20). E mais adiante, na mesma passagem do texto, isso é explicitado em termos que já indicamos:

a sociedade não sobrevive com as suas contradições ou apesar de suas contradições, mas através de suas contradições. Uma sociedade fundada no lucro, que neste motivo objetivo do lucro já contém em si necessariamente a cisão da sociedade; que somente este motivo, através do qual a sociedade é cindida e potencialmente dilacerada, é, ao mesmo tempo, através do qual a sociedade reproduz sua própria vida.

Conforme uma passagem citada anteriormente da *Dialética Negativa* – que recupera aquele modo de ler construtos filosóficos como cifra da situação histórica do espírito –, Adorno interpreta que a estrutura antinômica do sistema kantiano, “expressa mais do que contradições nas quais a especulação sobre objetos metafísicos se enredaria necessariamente: ela expressa algo histórico-filosófico” (DN, p.316).

Interpretando Hegel, Adorno dirá que apenas no século XX se efetivou aquilo que foi compreendido pelo pensamento hegeliano e que se apresentou efetivamente como sistema, no sentido de uma sociedade radicalmente socializada. A unidade desse sistema repousaria sobre a violência irreconciliável e é nesse sentido que a ideia de um sistema sem falhas se difere da reconciliação realizada. Adorno não deixa de apontar que é notável o fato de Hegel ter inferido, a partir do conceito mesmo, “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” (TEH, p.103).

A ideia de uma sociedade radicalmente socializada como sistema sem falhas, ou como uma totalidade antagônica que se reproduz e se mantém pela unidade-cisão ou continuidade-descontinuidade, aparece em seus contornos mais nítidos ao ser compreendida, ao lado dos motivos kantianos e hegelianos, conjuntamente a uma posição de Marx recepcionada por Adorno. No curso *Introdução à dialética* encontra-se a seguinte formulação (que se dá à medida que se tome a sério a observação da lei de movimento da própria coisa):

(...) a sociedade é até hoje²⁷⁸ uma sociedade cindida, uma sociedade não idêntica consigo mesma, possuindo dentro de si uma dinâmica própria, uma dinâmica

²⁷⁸ Cabe notar que esse ‘até hoje’ não quer se colocar como uma lei universal atemporal. A expressão é utilizada dentro do contexto que lida com a ‘moderna sociedade capitalista’ e, ainda, a argumentação se faz contra a reivindicação de universalidade: “esse universal é, ele mesmo, mediado pela situação específica na qual existimos e que somente vem à tona, em certo sentido, nesta forma enquanto tal”. Para Adorno, é razoável que se diga que sempre houve exploração, apropriação do trabalho alheio e troca. A questão é que assumir a tese do movimento da coisa conduz à reivindicação que “perde sentido a suposição de algo que permaneceria invariante, independente de concreções ocasionadas pelo desenvolvimento. Então podemos dizer que tudo isso ocorre num

constituída de modo determinado, que se revela historicamente e que encontra sua concreção histórica nas relações de classe, tais como as que prevalecem, por exemplo, na sociedade capitalista, isto é, em uma sociedade em que vigoram trabalho assalariado livre e o princípio da troca, cuja extensão chegou ao ponto de se tornar universal (CID, p.357).

O modo como Adorno interpreta o bloco kantiano e sua implicação para a experiência metafísica permite discernir como se faz convergir sua crítica da metafísica e sua teoria da sociedade.

A tese do bloco kantiano – pensada em conjunto com as posições hegelianas e marxianas postas por Adorno – indica duas coisas entrelaçadas. Uma primeira prioritariamente social: o bloqueio é uma espécie de forma refletida de um dualismo de matiz cartesiano, como um abismo nunca ultrapassável. Tal abismo é também a expressão de uma alienação causada socialmente, alienação entre os humanos e entre eles e o mundo das coisas. No contexto do curso de 1959, sobre a *Crítica da Razão Pura*, essa alienação é “criada pela relação universal de troca. (...). Ela [a filosofia kantiana/DS] expressa a ideia que nessa sociedade universalmente mediada, determinada como ela é pela troca, nessa sociedade marcada pela alienação radical, nos é negado o acesso à realidade existente como se fosse uma parede em branco” (CCRP, p.174).

E a segunda se trata de uma questão que se poderia denominar prioritariamente prático-epistemológica. Adorno aponta que há uma relação possível de se estabelecer entre a filosofia kantiana e elementos sociais se reconhecermos a diminuição de importância do elemento empírico na *Crítica da Razão Prática* tendo em vista a posição das ideias como ideias regulativas. Dessa forma, haveria direções opostas difíceis de reconciliar entre as duas esferas, a razão teórica e a razão prática. Por isso, é dito que “quando Kant diz que as ideias não são objetos válidos do conhecimento, mas meramente ideias ‘regulativas’, isso é efetivamente afirmar a disjunção entre verdade no sentido ontológico e nossa habilidade de compreender” (CCRP, p.174)²⁷⁹.

mundo em que há classes e exploração, mas não há leis gerais para isso e então, além disso, leis específicas para a situação atual: antes, a essência dessas leis mesmas consiste em que se desenvolvam justamente até as leis que são válidas para a situação atual” (CID, p.358).

²⁷⁹ Na *Dialética Negativa*, Adorno parece mais crítico na avaliação e afirma que o sistema kantiano seria um sistema de sinais de ‘Pare!’ e, conseqüentemente, “o fato de fazer tão pouca justiça à experiência vivente que é conhecimento é um indício de sua falsidade, de sua incapacidade de realizar aquilo a que ele se propõe, a saber, a incapacidade de fundamentar a experiência. Pois uma tal fundamentação em algo enrijecido e invariante contradiz o que a experiência sabe de si mesma e que, quanto mais aberta ela é e quanto mais ela se atualiza, sempre transforma também as suas próprias formas. Essa incapacidade é a incapacidade para a própria experiência” (DN, p.321).

Ainda em relação ao problema do bloco e sua implicação quanto à incognoscibilidade da coisa em si, Adorno explicita que há nele o impulso de uma experiência metafísica e o vínculo com a tentativa kantiana de salvar a esfera do inteligível. Por um lado, a separação entre sensibilidade e entendimento, o ponto central da argumentação a favor do bloco, é deduzido da dicotomia forma-conteúdo. Aqui, o bloco, defendido quase antropológicamente, é visto como posto e limitador do próprio sujeito que o posicionou. Nesse sentido, “o sujeito é elevado tanto quanto rebaixado quando os limites são depositados nele, em sua organização lógico-transcendental” (DN, p.320). Ao restringir a questão da validade dos juízos à validação subjetiva, o que a tese revela é uma duplicação:

[A duplicação da] estrutura fundamental de uma relação de produção na qual as mercadorias caem das máquinas como os seus fenômenos do mecanismo cognitivo; onde o material e sua própria determinação, em face do lucro, são tão indiferentes quanto em Kant, que os deixa ser produzidos em série. O produto final dotado de um valor de troca equivale aos objetos kantianos constituídos subjetivamente e aceitos enquanto objetividade (DN, p.321).

Como se afirmou, a proposição da esfera inteligível se vincula ao bloco e àquilo que Adorno entende ser a experiência metafísica que permaneceu inspirando a filosofia de Kant (especialmente, CCRP, p.175). De um lado, o que se distingue é a investigação da subjetividade que valida a objetividade e o conhecimento propiciado pelas ciências, especialmente as naturais, de tal forma que o mundo em que vivemos seja algo experimentado como,

nosso mundo no sentido em que não encontremos nada nesse mundo que seja incompatível com nossa própria racionalidade. A experiência que nesse mundo nós permanecemos sobre nossos próprios pés, e que nós habitamos um mundo conhecido sem temer a intervenção de demônios, sem aflições mágicas e míticas – tudo isso está implícito no conceito imanente de coisa em Kant (CCRP, p.110, ênfase do autor)²⁸⁰.

Por outro lado, Adorno sustenta que há algo subjacente que permanece em Kant, que corresponderia a um certo sentimento que quanto mais se intensifica esse elemento da dominação da natureza pelo nosso conhecimento, aquilo que é conhecido está distante do objeto mesmo, da natureza mesma conhecida. Adorno menciona um “tipo de luto metafísico (*metaphysischer Trauer*), um tipo de memória do que é melhor, de algo que nós não devemos

²⁸⁰ Em outros termos, o mundo ou a existência é cada vez mais coextensivo com nossas próprias categorias e destituído de sentido objetivo. Nesse contexto de discussão no curso sobre Kant, Adorno citará nominalmente Weber e o conceito de desmistificação ou desencantamento (cf. CCRP, p.111).

esquecer, mas que mesmo assim somos constrangidos a esquecer” (CCRP, p.176). Em outro momento, é dito que “o significado desse bloqueio é que quanto mais o mundo em que vivemos, o mundo da experiência, é compatível conosco, menos compatível, mais obscuro e mais ameaçador se torna o Absoluto, do qual sabemos que este mundo da experiência é apenas um detalhe” (CCRP, p.111). Na *Dialética Negativa*, é dito que ao ir além do aspecto metodológico é que se abre a perspectiva para reconhecer essa experiência metafísica que inspira a filosofia kantiana. Na formulação do texto de 1966, “para ser espírito, o espírito precisa saber que não se esgota naquilo que alcança; que não se esgota na finitude com a qual se assemelha. Por isso, ele pensa o que lhe seria subtraído” (DN, p.325).

Percorrido esse breve momento, entende-se por que, na *Dialética Negativa*, Adorno afirma que “a salvação kantiana da esfera inteligível não é apenas, como todos sabem, uma apologética protestante, mas ela também gostaria de intervir na dialética do esclarecimento, precisamente onde esta desemboca na dissolução da própria razão” (DN, p.319).

Adorno reconhece nesse *páthos* kantiano o indício de que, – como diz a abertura da *Dialética do Esclarecimento*, “no sentido mais amplo do progresso do pensamento” –, a dissolução de toda concepção de transcendência na imanência e no espírito parece conduzir a um estado de coisas no qual a transcendência se condensa em um ponto além de todas as mediações. Nesse sentido específico, aliás, Adorno afirma que “a teologia anti-histórica do pura e simplesmente diverso possui o seu índice histórico” (DN, p.333), em outros termos, a denominada teologia dialética e sua noção de ‘totalmente outro’, ao ter seu índice historicamente marcado, tem também nisso seu ponto sua falsidade.

Nas “Meditações sobre a metafísica”, a posição da metafísica é indicada em uma aporia. Da mesma forma, a postulação de algo não alcançado pela desmitologização se encontra em uma “esfera pura e simplesmente antinômica” (DN, p.333).

Em um dos lados da aporia, Adorno afirma – tanto endossando a dialética de Hegel e, ao mesmo tempo, quanto afastando-se de suas consequências:

apesar de a dialética pensar o absoluto, este permanece, enquanto algo mediado por ela, sujeito ao pensamento condicionado²⁸¹. Se o absoluto hegeliano foi uma secularização da divindade, então ele foi justamente a sua secularização; enquanto totalidade do espírito, esse absoluto permaneceu preso às correntes de seu modelo humano finito” (DN, p.335).

²⁸¹ Anteriormente, esse é indicado como um dos motivos de oposição entre certa filosofia dialética e a teologia: “Quer ela [a dialética/DS] queira ou não, ela produz conceitualmente a mediação entre o espírito incondicionado e o condicionado; de maneira intimidadora, isso constantemente torna a teologia uma vez mais sua inimiga” (DN, p.335).

Na outra ponta, há um pensamento que compreende o que não é pensamento como algo “pura e simplesmente incomensurável”, mas que, apesar disso, continua sendo pensado, de tal forma que o único apoio restante seria algo como uma ‘tradição dogmática’. Adorno resume assim: “em um tal pensamento, o pensar é estranho ao seu conteúdo, ele é irreconciliado, e acha-se novamente condenado a uma verdade dupla que seria incompatível com a ideia do verdadeiro” (DN, p.336).

A porta falsa que não deve ser engendrada – “A metafísica depende da questão de saber se é possível sair dessa aporia sem a criação de uma porta falsa” (DN, p.336) – pode também ser entendida como a recusa tanto da reivindicação de um transcendente disponível quanto de um particular absoluto. Por este motivo, em uma situação daquilo que, por vezes, denomina-se de ofuscação ou mesmo ‘inaparência’, porque também cada vez mais mediado, e diante da tese que “o esclarecimento não deixa praticamente nada do conteúdo veritativo metafísico”, esse ‘quase nada’ se retrai e se torna cada vez menor. Daí, a consequência sustentada por Adorno: “esse é o fundo crítico-cognitivo tanto quanto histórico-filosófico do fato de a metafísica ter emigrado para a micrologia. A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total” (DN, p.337).

Mais uma vez, isso dá a ver aquilo que Adorno reconheceu como um impulso notável em Kant. A postulação do inteligível, de algo que, segundo o próprio sistema kantiano, não poderia ser real, mas ao mesmo não meramente imaginado, indica para Adorno a possibilidade da metafísica ainda que de forma discreta:

em todas as suas mediações, o espírito participa da existência que substitui a sua pretensa pureza transcendental. No momento da objetividade transcendente no espírito, por menos que possamos dissocia-lo e ontologizá-lo, a possibilidade da metafísica tem o seu lugar discreto. O conceito do âmbito inteligível seria o conceito de algo que não é, e, contudo, não simplesmente não é. Segundo as regras da esfera que se nega na esfera inteligível, essa esfera teria de ser rejeitada sem hesitação como imaginária. Em lugar algum, a verdade é tão frágil quanto aqui. Ela pode se degradar e transformar na hipóstase de algo inventado e sem fundamento no qual o pensamento se imagina possuir o que perdeu; o empenho por concebê-lo facilmente se mistura uma vez mais com o ente (DN, p.325).

Nos termos de Adorno, aquilo que se denominou Absoluto, de fato seria a não-identidade que poderia emergir na extinção da coerção à identidade. Daí o elogio²⁸² da doutrina da coisa em si kantiana, como algo que não cede completamente a tal coerção²⁸³.

Por isso, Adorno reivindicará como tarefa da sua dialética a sua autorreflexão, pois ela é tanto a “reprodução do contexto de obnubilamento universal e de sua crítica”, a produção da ofuscação como resultado das posições de identidade, que ao se pensar aproximando-se do absoluto, de fato alcança um espelhamento. Como autorreflexão e crítica do princípio da identidade, ela não está fora do contexto desse estado falso, em outros termos, “a dialética é a consciência da conexão objetiva de obnubilamento, ela ainda não escapou a essa conexão. Sua meta é evadir-se objetivamente dela desde dentro” (DN, p.336).

De forma consequente com a posição que não é mais possível associar a verdade a um elemento imutável, e menos ainda à ideia que o elemento verdadeiro seria um indeterminado, abstrato, distante de toda determinação, Adorno insistirá na relevância do intramundano. Nessa esteira, encontra-se as linhas finais que encerram a *Dialética Negativa*, que cabe citar integralmente:

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

²⁸² Adorno havia feito observação semelhante na *Metacrítica*: “Por meio da retirada para o formalismo, que primeiramente Hegel e depois os fenomenólogos censuraram em Kant, ele honrou o não idêntico, desprezando a possibilidade de reconduzi-lo sem restos à identidade do sujeito” (MTC, p.73). O’Connor observa que a aproximação entre a ‘não-identidade’ adorningiana e a ‘coisa em si’ kantiana tem um limite e não descreve rigorosamente o que Adorno visa com sua ‘metafísica materialista’, pois, se o ‘não-idêntico’ nunca é dado diretamente, contudo, de algum modo, precisa permanecer vinculado às coisas como aparecem, “uma imagem presente do que não pode ser reduzido às intenções ou conceitos do sujeito. Em certo sentido, portanto, é logicamente imanente à experiência. (...). A coisa em si não pode ser encontrada na experiência e desse modo não pode ser parte da dinâmica sujeito-objeto que sustenta a reivindicação de não-identidade. É uma concepção filosófica do que não é diretamente dado e, portanto, não é uma experiência de qualquer tipo de transcendência” (O’Connor, 2013, p.101).

²⁸³ Contra Kant, Adorno dirá que ele, ainda que tenha concebido a transcendência como um não-idêntico, não submetido ao princípio de identidade, “a equiparou ao sujeito absoluto” (DN, p.336). Isso converge com a avaliação do que Kant afirma em relação à liberdade na ‘sobre a antítese’ na ‘observação à terceira antinomia’, e as consequências que Adorno extrai. Conforme Kant, “Se, no entanto, se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças no mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre uma pretensão temerária admitir ainda, para além do conjunto de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado em nenhuma percepção possível)” (Kant, B 479, 2015). Justamente a ressalva ‘pretensão temerária’ exprimiria o ceticismo de Kant em relação a seu próprio conceito de inteligível. Para Adorno, “o que Kant deixa entrever em consideração à liberdade seria com maior razão válido para Deus e para a imortalidade. Pois essas duas palavras não se referem a nenhuma pura possibilidade de comportamento, mas são, segundo o seu próprio conceito, postulados de um ente, qualquer que seja o seu tipo. (...). O movimento da *Crítica da Razão Prática*, contudo, prossegue em direção a uma positividade do *mundus intelligibilis* que não se podia prever na intenção kantiana” (DN, p.324). Por esse motivo, a formulação de Adorno quanto à citação da *Crítica da Razão Pura*, “Aquilo que é exigido mais tarde com ardor chama-se aqui pretensão temerária” (DN, p.323).

identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda (DN, p.337).

A importância desses traços, naturalmente, não pode ser tomada como, para utilizar uma expressão do *Introdução à dialética* (p.354), o “fetichismo do elemento último”. Como afirma Adorno, reivindicando o esforço do conceito, “a crítica de todo particular que se estabelece absolutamente é a crítica à sombra de absolutidade sobre ela mesma, a crítica ao fato de que mesmo ela, ao encontro de seu próprio caráter, deve permanecer no meio do conceito” (DN, p.336). Cabe lembrar que, na *Metacrítica*, tanto a individuação quanto a própria ideia de verdade foram também denominadas como ‘campo de força’. No primeiro caso, em virtude do que foi apontado como ausência de mediação em Husserl, Adorno afirma que seu empenho não seria bem sucedido, “porque não penetra a própria individuação, não descobre o átomo como campo de força, ou seja, não leva o fenômeno a falar permanecendo diante dele” (MTC, p.197). No segundo, “a teoria empirista, tanto quanto a teoria idealista, perdem a verdade, na medida em que a fixam como um ente – Husserl a denomina ‘ser’: ela é, porém, um campo de força” (MTC, p.134).

Não é o caso da defesa de um elemento último encontrado pela micrologia e tampouco um universal abstrato ou algo como a tradicional *adaequatio*. A teoria adorniana visa outra formulação em relação ao conceito de verdade: “é para uma tal verdade diversa que se dirige a provocação de que a metafísica só poderia vencer se rejeitasse a si mesma. Isso motiva efetivamente a passagem para o materialismo” (DN, p.302)²⁸⁴.

Embora tal noção de verdade seja designada como condição necessária para dialética adorniana (CID, p.456), ela se encontra em uma linha tênue, pois, de um lado, ela não é dada previamente, e, de outro, ela não está disponível de forma fixa e positiva além dos fenômenos. Ela é “buscada na vida dos próprios fenômenos” (CID, p.457). Nesse sentido, entende-se que Adorno afirme que “nada absoluto pode ser expresso senão em materiais e em categorias da imanência, por mais que estas não possam ser divinizadas nem em sua condicionalidade nem em sua suma conceitual total” (DN, p.337).

Em cada caso é necessário determinar a inverdade do que é criticado, ao mesmo tempo em que não há um conceito positivo de verdade, como algo tangível. Adorno assume para si a

²⁸⁴ Conforme a sequência da passagem: “Podemos seguir essa inclinação desde o Marx hegeliano até a salvação benjaminiana da indução; sua apoteose poderia ser a obra kafkiana” (DN, p.302). Como observa Neves Silva “ao modo de Benjamin, o materialismo de Adorno deve nada ao marxismo vulgar, bastante à crítica de Marx a Hegel e mais ainda à sua compreensão da metafísica” (2014, p.219).

inversão do dito de Espinosa – o ‘*verum index sui et falsi*’ – e sustenta que “na dialética ‘*falsum index sui et veri*’”. E, ao explicitar sua concepção de verdade, recupera no curso *Introdução à dialética* aquilo que sustentou em 1939 em discussão com Horkheimer: “não posso ocultar minha opinião que uma formulação do conceito de verdade não é possível sem um determinado conceito de teologia negativa” (HGS, v.12, p.492). Em 1958, “permitam-me expressar analogamente assim, lançando mão de uma expressão de caráter teológico: o conceito de verdade na dialética seria um conceito negativo de verdade, assim como há uma teologia negativa” (CID, p.457).

Na discussão de 1939, encontra-se a explicitação dessa figura da verdade como “essência da negação, daquilo que dessa é falso” e o complemento de que “não há outra medida da verdade senão a determinação da dissolução da aparência” (HGS, v.12, p.490).

Ao esboçar um balanço dessa referida discussão entre Horkheimer e Adorno, Alessandro Bellan (2020, p.371) afirma que “o único critério normativo que uma teoria crítica dialética pode ainda reivindicar se não quiser voltar à lógica subjetivista da identidade e da totalidade é a dissolução daquelas condições que impedem o aparecer efetivo do próprio fato, daquela aparência que impede que a própria aparência seja revelada como tal”.

Se recuperarmos uma característica anteriormente mencionada da ideia de ‘salvação’ – “nada pode ser salvo sem ser transformado, nada que não tenha ainda atravessado o portal de sua morte” (DN, p.324)²⁸⁵ –, é possível que esse seja um dos modos de compreender a seguinte afirmação da *Dialética Negativa*, “o que é dito pelos seres finitos sobre a transcendência é a sua aparência; não obstante, como Kant bem o percebeu, ele é uma aparência necessária. Por isso, a salvação da aparência, objeto da estética, possui a relevância metafísica incomparável” (DN, p.326). Isto é, salvar a intenção daquilo que se expressa no que se diz da transcendência mesmo diante do reconhecimento de que nada disso possa ser positivado.

Vinculada a essa ideia e recuperando a fidelidade à ideia de verdade na crítica, Adorno afirma que “não recai sobre os homens e as coisas nenhuma luz na qual a transcendência não transparece. Na resistência contra o mundo substituível da troca, a resistência do olhar que não quer que as cores do mundo sejam aniquiladas é irreduzível. O que é prometido na aparência é aquilo que é desprovido de aparência” (DN, p.335).

²⁸⁵ Recapitulando a explicação citada de Richter (2010, p.36): “aquilo a ser salvo pela *Rettung* só realiza tal feito ao desaparecer. Preservar algo, então, deve também significar permitir que se torne outra coisa”.

A alusão à ideia de verdade como luz, mais propriamente como ‘fonte de luz’, é citada no *Introdução à dialética*,

ela [a ideia de verdade/DS] é apenas como que a fonte de luz a partir da qual a negação determinada, a intelecção do não verdadeiro [enquanto algo] determinado, propriamente sucede – tal como é formulado numa sentença de ‘Pandora’, a qual fiz constar recentemente como mote na epígrafe de um trabalho²⁸⁶: ‘destinada a ver o iluminado, não a luz’ (CID, p.458).

Embora inegável o teor teológico – presente em diversas passagens, como se mostrou –, é preciso notar que não é que a verdade seja ela mesma a luz, como se aceitasse a própria consequência teológica da metáfora, como algo a que se fixasse e fosse concedida de fora. A ideia de verdade mesma não é fixa, seja como origem, seja um *telos*. Ela é produzida naquela mediação que, distante de ser um ponto médio entre os extremos, de fato “se realiza apenas quando adentramos o extremo e quando, ao avançarmos cada vez mais profundamente nesse extremo, descobrimos, no extremo mesmo, seu próprio contrário (...)” (CID, p.451). Isso estaria em consonância com aquilo a que a dialética negativa deve fidelidade: “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (DN, p.17).

A sociedade socializada, no sentido de uma totalidade social antagônica, é constituída, permeada e mantida viva através das contradições, e, contudo, é ainda assim um sistema. E é na troca que se encontra o princípio da unidade e, ao mesmo tempo, da contradição, da sociedade compreendida nesta forma. Para Adorno, “no princípio da troca, que determina amplamente os processos sociais objetivos e que também não é, de forma nenhuma, um acréscimo do sujeito, mas antes algo efetivamente presente na coisa, está propriamente inserido o elemento conceitual” (CID, p.224).

Como ele afirma em outro momento, “um mundo ele próprio dominado a tal ponto por regularidades abstratas, bem como de relações entre os homens e elas próprias tornadas tão abstratas” (IS, p.138) que aquilo que se toma por ‘concreto’ e imediato normalmente é apenas a expressão de uma determinada rede de relações abstratas e, inversamente ao que se normalmente imaginaria, este “não-factual, o que não pode ser diretamente convertido em percepção sensorial, não é dotado de um grau menor de realidade efetiva, mas sim maior” (IS, p.140). Adorno não nega que há nesse entendimento um elemento de imposição, ou se se

²⁸⁶ Trata-se do ‘Ensaio como forma’, publicado no *Notas de Literatura*.

quiser, de um peso da objetividade. E, mesmo no caráter coercitivo da lógica “o caráter coercitivo da sociedade se reflete com verossimilhança” (CID, p.509).

Como mencionado anteriormente, Adorno afirma que “a dialética é a autoconsciência da conexão objetiva de obnubilamento” (DN, p.336). Naturalmente, como autoconsciência, ela ainda está emaranhada a tal conexão. Por esse motivo,

sua meta é evadir-se objetivamente dela desde dentro. A força para tal evasão surge para ela a partir da conexão imanente; seria preciso aplicar-lhe uma vez mais o dito hegeliano de que a dialética absorveria a força do adversário, voltaria-a contra ele; não apenas no momento dialético particular, mas por fim também no todo. Ela concebe com os meios da lógica o seu caráter coercitivo, esperando que ele ceda. Pois essa coerção é ela mesma a aparência mítica, a identidade forçada (DN, p.336).

As posições de identidade que constituem essa rede densa, compreendidas como a inverdade, precisam, assim, ser interrompidas e absorvidas. Adorno observa que “não se trata de recuperar o pré-lógico como o imediatamente substancial e verdadeiro” (CID, p.509). E isso que é absorvido, na expressão de sua insuficiência e falsidade, deve colapsar: “e a força que produz esse colapso, em sentido hegeliano, essa força negativa do conceito, essa força propriamente crítica, é realmente idêntica ao próprio conceito de verdade” (CID, p.510).

Contudo, sem pretender ser resolução, sua dialética se mantém também como “o *medium* do conceito, o meio para expressar em conceitos o próprio caráter coercitivo que a efetividade exerce realmente sobre nós” (CID, p.228).

Tais elementos convergem para a limitação teológica ao se pensar tal teoria e, ao mesmo tempo, o recurso à teoria social, de um lado, e o esforço de salvação da metafísica e sua afinidade ao materialismo, do outro.

4.2. Horkheimer: Pessimismo Schopenhaueriano e Teologia do Anseio

Uma observação feita frequentemente em relação à produção teórica de Horkheimer após o seu retorno para a Alemanha é a que se refere ao fato de ser notavelmente menor em comparação à sua própria em décadas anteriores, quanto, especialmente, se comparada à de Adorno – que, ao inverso, ou se mantém constante ou mesmo aumentaria. Habermas afirma, em relação à obra de Horkheimer após 1944, que “essa produção se exprimiu de forma particularmente inibida – em trabalhos de circunstâncias, como diz Alfred Schmidt, e em

anotações publicadas postumamente, que Horkheimer redigiu entre 1950-1969” (Habermas, 2015a, p.146).

Se tomarmos o que Horkheimer afirma em cartas²⁸⁷ ainda em 1947 pode-se dizer que ele manteve, ao menos por algum momento, a intenção de continuar o trabalho da *Dialética do Esclarecimento*, o que, como se sabe, não ocorreu.

Ainda do ponto de vista biográfico, também é digno de nota a ocupação com o reitorado na Universidade de Frankfurt por dois mandatos consecutivos, a partir de 1951. Além disso, conforme aponta Stefan Klein, após o retorno, Horkheimer se ocupou efetivamente com uma série de questões, em anotações e palestras, que abordaram temas ligados à sociologia e, de modo geral, “aos problemas relacionados às tarefas da educação superior” (Klein, 2012, p.4)²⁸⁸. Além desse conjunto de questões, o que também se reconhece em relação a obra posterior à década de 50 – e que permanece até ao final de sua vida –, é o engajamento do autor com Schopenhauer e, igualmente, a proeminência de temas teológicos.

Quanto a Schopenhauer, como indicado pelo próprio Horkheimer no prefácio à reedição de seus textos em 1968 – citado anteriormente – não se trata de um engajamento inédito, pois Horkheimer era desde a juventude²⁸⁹ familiarizado com a obra de Schopenhauer e, ainda nos anos 30, reivindicou o pessimismo para o cerne do seu materialismo, um pessimismo associado ao sofrimento de gerações passadas. Contudo, é a partir de um texto de 1955 – ‘Schopenhauer e a sociedade’ – que esse vínculo antigo é reatado publicamente. Daí, até o ano anterior de sua morte, serão dedicados mais quatro textos a Schopenhauer, além das menções nas notas publicadas postumamente.

²⁸⁷ Por exemplo – conforme citado anteriormente – em carta escrita a Paul Tillich em 29 de agosto 1947, Horkheimer lamenta que não possa discutir com ele suas impressões sobre o *Eclipse da Razão* e afirma: “Suas críticas seriam ainda mais valiosas pelo fato de que Teddie e eu estamos agora engajados em escrever a segunda parte do ‘Black Manuscript’. A primeira parte está na editora na Holanda e será publicada sob o nome de ‘Dialektik der Aufklärung’ antes do natal. Durante as últimas semanas nós escrevemos sobre o conceito de Verdade, mas estamos ainda no início” (HGS, v.17, p.884). Em outro exemplo, no mesmo agosto de 1947, em carta a Adolph Löwe, Horkheimer reafirma intenção de elaborar a sequência: “Qualquer outro tempo livre eu passo trabalhando sobre a segunda parte dos ‘Fragmentos’ ou com Teddie ou preparando para o próximo dia de trabalho. Como você sabe, essa parte de nossos estudos será devotada a uma teoria positiva da dialética. Nós começamos com a parte difícil dela, o conceito de verdade (HGS, v.17, p.873, n. 3).

²⁸⁸ A tese de doutorado de Stefan Klein (2012), “A universidade e a sociologia segundo Max Horkheimer: teoria, pesquisa e crítica”, especialmente no capítulo 4, aborda o período imediatamente após o retorno, a atividade de Horkheimer como reitor e seu envolvimento na elaboração do primeiro curso de sociologia em Frankfurt. Sem negar o fato de a produção teórica ser menor, elucidada, em alguma medida, seu contexto e possíveis motivos.

²⁸⁹ Conforme Davide Ruggieri, Horkheimer era membro da *Schopenhauer-Gesellschaft* desde 1918, e, em 1955, renova sua filiação. Além disso, ainda a partir do texto de Ruggieri, em 1962/1963 dedicou-se a um curso sobre Schopenhauer (cf. Ruggieri, 2015, pp.96-102).

A relação com temas teológicos também não era uma novidade. Para alguns comentadores, como, por exemplo, Maurício Chiarello, é efetivamente a articulação entre crítica da razão e momento teológico o que confere à obra de Horkheimer (com a ressalva de que a partir da *Dialética do Esclarecimento* seu pensamento sofreria uma radicalização), “uma incontestável unidade” (Chiarello, 1999, p.59). Contudo, a característica dessa relação e mesmo a sua proeminência, notadamente a partir da década de 60, parece diferir em pontos fundamentais daquela presente na obra dos anos 30 e mesmo 40. Ainda que não elabore de forma sistemática, nesse período tardio, Horkheimer lida com uma série de conceitos, categorias e temas teológicos e, em alguma medida, esboça uma versão de teologia negativa e, mais propriamente, uma teologia do anseio pelo inteiramente outro.

Esses dois aspectos dessa filosofia, o vínculo a Schopenhauer e à teologia, relacionam-se internamente, como se pretende mostrar. Além disso, a tarefa de uma ‘salvação’ das categorias teológicas pela inserção da dúvida difere em aspectos centrais da crítica e salvação da metafísica – e da solidariedade com a metafísica no instante de sua queda, em Adorno.

4.2.1. Um vínculo restaurado: crítica da identidade via Schopenhauer

Como afirmado, entre 1955 e 1971, Horkheimer redigiu uma série de cinco textos que lidavam com a filosofia de Schopenhauer: ‘Schopenhauer e a sociedade’ (1955), ‘A atualidade de Schopenhauer’ (1961), ‘Religião e Filosofia’ (1967), ‘Pessimismo hoje’ (1969) e, completa a série, ‘O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião’ (1971).

Tendo como fio condutor a ideia do ‘motivo pessimista’ que perpassa a obra de Horkheimer, Flamarion Caldeira Ramos (2008b, p.99-100) considera que nos primeiros textos é clara a vinculação às “reflexões críticas sobre a ‘razão instrumental’ e a ‘sociedade administrada’”, e, nos últimos, “é evidente o parentesco com os temas da assim chamada filosofia tardia de Horkheimer, que flerta com uma recuperação da teologia por meio da temática do ‘anseio pelo inteiramente outro’”. Davide Ruggieri (2015, p.101), por sua vez, interpreta que a partir de ‘A atualidade de Schopenhauer’, 1961, seria perceptível uma “nova aura, que caracteriza todas as sucessivas contribuições de Horkheimer a respeito de Schopenhauer”.

Não é o caso de comentar cada texto em maiores detalhes, mas cabe retroceder, em relação a essa aludida ‘nova aura’, até à conferência ‘Schopenhauer e a sociedade’ – dada em 31 de maio de 1955, no evento planejado e realizado pela *Schopenhauer-Gesellschaft*.

Neste ensaio, Horkheimer diferencia o tratamento que Schopenhauer confere ao tema da ‘vida social’ em relação a certa tradição, que passa por Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel e Marx. Nesse último – e nos jovens hegelianos em geral, “a teoria da sociedade é uma coisa só com a filosofia” (SSO²⁹⁰, p.181). Em ‘Materialismo e Metafísica’, de 1933, Horkheimer associava a sua teoria da sociedade a uma concepção de materialismo e seu vínculo ao sofrimento: “a miséria do presente, porém, está ligada à estrutura social. Por isso, a teoria da sociedade constitui o conteúdo do materialismo contemporâneo” (MME, p.42). Por sua vez, conforme ele observa nessa conferência de 1955, Schopenhauer não possui nenhuma teoria da sociedade. Pelo contrário, ele sustentaria uma ‘imagem atomista da sociedade’, e “quando Schopenhauer fala da vida social se refere mais frequentemente às reuniões de sociabilidade (*la compagnie, le monde*) da sociedade burguesa em seu conjunto” (SSO, p.181).

É possível apontar outra importante diferença entre o autor do texto e Schopenhauer, que se expressa na compreensão do social. Ao menos conforme interpreta Horkheimer, “como as partículas da matéria estão governadas por leis mecânicas, as relações dos indivíduos o estão por outras psicológicas; e a sociedade consistirá em manter-se unida em virtude dos mecanismos psicológicos do medo e da agressão” (SSO, p.181). Se, de acordo com Schopenhauer, só seria possível a educação em relação ao intelecto – e não ao caráter –, a consequência é que essa compreensão do ser da sociedade não é passível de alteração. Quanto a isso, conclui Horkheimer,

com todos os pensadores que não procuraram entender os lados obscuros da psique humana em conexão com a totalidade social, senão que os hipostasiaram diretamente como traços essenciais, eternos, como situação natural, Schopenhauer acreditou na permanência inacabável e no caráter natural de uma sociedade essencialmente repressiva (SSO, p.182)²⁹¹.

²⁹⁰ SSO corresponde a ‘Schopenhauer e a Sociedade’. As páginas indicadas correspondem à tradução em português, conforme indicada na bibliografia.

²⁹¹ No parágrafo final do texto (SSO, p.188), Horkheimer explicita seu vínculo a certa herança kantiana e, ao mesmo tempo, em relação a Schopenhauer, marca a diferença, uma vez que a relação entre leis psicológicas e sociológicas seria “diferente em cada época, e para cada momento histórico. (...). Toda solução geral, e também a pessimista, é abstrata, e não em última instância, porque a *práxis* depende simplesmente da verdade senão que esta depende assim mesmo da ação dos homens; isto é o que quer dizer a doutrina kantiana do primado da razão prática, e o psicologismo resiste tampouco atrás de sua herança – que conservou em qualquer lugar a filosofia de Schopenhauer – como o universalismo social de qualquer tipo”.

Ao mesmo tempo, Horkheimer aponta a ‘raiz de sua [de Schopenhauer/DS] grandeza’ no intransigente nominalismo frente à sociedade, isto é, “nega a existência do coletivo e se aferra aos seres vivos singulares, ao homem e ao animal com suas necessidades e suas paixões, seu agitar-se por existir e pelo bem-estar, sua miséria” (SSO, p.183). O que se apresentaria naquela doutrina pessimista – “que se converteu na racionalidade do inquietante estado da realidade” (SSO, p.183) – e que é enfatizado por Horkheimer é o “impávido interesse pelo destino, aqui e mais além, da pessoa singular” (SSO, p.184). Além disso, uma das marcas da crítica de Horkheimer a Hegel nos anos 30, a recusa à ideia de transfiguração, é, a seu modo, identificada por ele como também sendo criticada pela filosofia de Schopenhauer: se esse desprezava os movimentos históricos, ainda assim, “o existente não fica glorificado pela desconfiança schopenhauriana ante a reforma e a revolução” (SSO, p.184). Em continuidade a isso, em uma passagem em que se pode notar uma série de motivos que interessam ao pensamento de Horkheimer, pode-se ler:

Nenhum solene gesto linguístico para sacar da manga um sentido da falta de sentido e da morte, nenhuma teologia do nada, nenhum substituto da filosofia da história por meio de uma historicização do ser em que as vítimas não apareçam e os verdugos se escondam, pode se confundir com o claro tom da filosofia schopenhaueriana: por muito que esta sustenta como tese principal a inevitabilidade do padecer e da baixaza e sublinhe a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em um ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável (SSO, p.184).

Poucos anos depois, em 1961, em ‘A atualidade de Schopenhauer’, compara-se Hegel e Schopenhauer quanto ao consolo diante do sofrimento e seu vínculo à positividade. No essencial, Horkheimer retoma uma certa interpretação de Hegel que já havia feito nos anos 30. Por um lado, reconhece que Schopenhauer não está assim tão distante de Hegel na compreensão que a oposição entre pensamento e coisa é limitada, e que “o reconhecimento da estrutura lógica da natureza e do espírito objetivo, não é de forma alguma algo muito distante da contemplação estética e filosófica em Schopenhauer como pareceu a ele mesmo” (AS²⁹², p.201).

Horkheimer afirma que aquilo que se denomina ‘conceito’ em Hegel é “o sistema das determinações espirituais que se produzem mutuamente e que estão em eterno movimento” e que “não é nada além do surgir e perecer daquilo que nele é compreendido” (AS, p.201).

²⁹² AS corresponde a ‘A atualidade de Schopenhauer’. As páginas indicadas correspondem à tradução em português, conforme indicada na bibliografia.

Assim, ‘a grande realização da filosofia de Hegel’ é essa não exterioridade entre o conceito e aquilo que se extingue e é mantido nele. Ainda assim, Horkheimer objetará que “o perecer e o persistir, o morrer do particular e a existência universal são a mesma coisa”, isto é, “a consolação que seu ‘otimismo vil’ é capaz de oferecer segue sendo, em última instância, a intuição do necessário entrelaçamento dos conceitos com a totalidade, com aquela delicada unidade que se chama sistema” (AS, p.201).

Retomando o ponto, Horkheimer interpreta que “o espírito absoluto se vincula ao espírito objetivo e ao subjetivo dos povos, e eles sofrem o destino da transitoriedade” (AS, p.201). Dessa forma, para ele, esse movimento hegeliano, que busca salvar [*retten*] “a positividade do absoluto ao acolher nele a dor e a morte”, “fracassa na medida em que essa compreensão, apesar de tudo, é ligada ao sujeito vivente e com ele perece” (AS, p.202).

Contra essa posição, Horkheimer aponta, continuando o argumento do texto de 1955, que na filosofia de Schopenhauer ‘nada é prometido’. De fato, “para Schopenhauer, a filosofia não estabelece nenhum fim prático. Ela critica a pretensão absoluta dos programas, sem promover ela mesma um deles” (AS, p.204), e, para tal filosofia,

os maiores promotores das ciências foram fome, desejo de poder e guerra. A fábula idealista da astúcia da razão, por meio da qual os horrores do passado são atenuados através de um final feliz, revela a verdade de que sangue e miséria se vinculam aos triunfos da sociedade. O resto é ideologia (AS, p.193).

Na interpretação de Horkheimer, da compreensão da vontade cega como essência, o que se segue é uma ‘ameaçadora antinomia de que a afirmação do ser eterno e verdadeiro não pode subsistir diante da verdade’, uma vez que, se essa essência não está mais acoplada à ideia do mundo como obra ou expressão de um espírito verdadeiro, a própria confiança na existência da verdade em geral se dissipa. O que se afasta igualmente nesse movimento é “a pretensão da filosofia de se igualar à teologia positiva” (AS, p.202). Para Horkheimer, essa posição não conduziu ao abandono pura e simplesmente da ideia de verdade:

como é que a verdade eterna pode existir, se o fundamento do mundo é mau? Schopenhauer conservou o conceito de verdade, ainda que ela conduza a seu próprio negativo; ela significou para ele a decisão de não se dar por satisfeito diante de qualquer ilusão. Seu nome era pra ele sinônimo de filosofia (AS, p.202).

Não é casual, portanto, que Horkheimer identifique a ‘revolucionária realização filosófica de Schopenhauer’ na conservação de um dualismo entre essência e aparência, em outros termos, “no fato de ele, diante do puro empirismo, ter sustentado o dualismo originário

na maneira como este constituiu tema fundamental até Kant, e, no entanto, não ter deificado o mundo em si, a essência propriamente dita” (AS, p.198).

O elogio de Horkheimer à crítica de Schopenhauer às ‘falácias idealistas’, ou à ‘astúcia da razão’, e termos correlatos que se vinculam à tradição idealista, da qual, como se tratou, ele se via como herdeiro, dão a ver a direção que assume suas posições em relação a Marx.

Em um apontamento datado entre 1949-1952, ‘Nota sobre a dialética’, Horkheimer afirma que a contradição entre verdade e realização [*Erfüllung*] é aquela que se vincula entre a dialética como um todo, “assim como a questão da reconciliação dentro ou além da história, a relação entre história e razão, lógica, natureza e espírito, dialética fechada ou aberta” (DD, p.123-124). Reafirma-se a posição que a reconciliação é, em Hegel, uma certeza que confia no conceito de Deus cristão – e esse conceito é negado por Marx. Contudo, Horkheimer aqui interpreta Marx como preservando em seu pensamento, “o caráter teológico da história, a unidade do entendimento [*Einsicht*] teórico e sua aplicação política ou, antes, a certeza que ela poderia ser aplicada” (DD, p.124).

Se voltarmos brevemente a ‘Estado Autoritário’, escrito em 1940 e publicado em 1942, lá a distância entre a ‘dialética idealista’ e a ‘materialista’, entre Hegel e Marx, portanto, era mais acentuada. Nesse momento do início da década de 40, Horkheimer aproxima Marx a Hegel em relação à compreensão de ambos do desenvolvimento histórico. Marx teria sido fiel à posição hegeliana de que

as etapas do espírito do mundo se sucedem umas às outras com uma necessidade lógica; não é possível saltar nenhuma delas. Nisto, Marx lhe foi fiel. A história aparece como um desenvolvimento inquebrantável [*unverbrüchlich*]. O novo não pode começar antes de que tenha chegado seu tempo (EA p.20).

Em conformidade com a posição de que “no essencial, a teoria explica a marcha da fatalidade”, Horkheimer observa que o fatalismo de Hegel e Marx seria unicamente ao passado: “Seu erro metafísico: pensar que a história obedece a uma lei imutável é compensado por seu erro histórico: pensar que apenas em sua época que esta lei se cumpre e se esgota” (EA, p.20). Aquele referido ‘salto para fora do progresso’ seria justamente o interromper desse desenvolvimento imanente.

Ainda, a aproximação é realçada ao se afirmar que “o automovimento do conceito de mercadoria conduz ao conceito de capitalismo de estado como em Hegel a ‘Certeza Sensível’

conduz ao Saber Absoluto” (EA, p.22). Contudo, nesse contexto, Horkheimer também se aproxima de Marx e o afasta de pressupostos hegelianos.

A questão posta por Horkheimer neste momento é ainda a da identidade entre conceito e realidade. Nos termos de sua interpretação, a identidade, na dialética idealista, seria tanto o fundamento como a meta: “a identidade entre ideal e realidade é considerada como condição prévia e como meta da história” (EA, p.23). A consequência, nessa comparação, é que a dialética idealista conservaria “o sublime, o bom, e o eterno”, de tal forma que “o ideal estaria contido em toda situação histórica mesmo que não explicitamente” (EA, p.23). O adepto da dialética materialista se distancia, pois a identidade para esse é a da ‘exploração universal’: “o ideal está refutado em toda situação histórica, mas não explicitamente”. Essa conclusão permite a Horkheimer apontar que a posição marxiana reside em uma ‘crítica da economia burguesa’ e não no esboço da economia socialista²⁹³. Aliás, é a distância entre o conceito e a referida realidade – “e não unicamente o conceito, o que assenta a base da possibilidade da prática revolucionária” (EA, p.23).

A avaliação de Horkheimer em relação a Marx, se não se altera radicalmente, ao menos sofre uma inflexão. No já citado apontamento ‘Nota sobre a dialética’, de 1949-1952, ele observa que Marx teria mantido em seu pensamento a certeza da realização da reconciliação hegeliana, ainda que negasse o ‘conteúdo’ que sustentaria essa reconciliação (o conceito de ‘Deus cristão’). Em apontamentos de 1957-1958, essa compreensão se enfatiza. Por exemplo, em ‘Hegel e Marx’, Horkheimer interpreta que em ambos os autores a vida do sujeito só teria significado no todo. Se a preocupação de Hegel era “menos a transformação dos indivíduos, mas o seu permanente compartilhamento no todo cuja preservação dá a eles a sua significação” (DD, p.153), por sua vez, Marx não identificaria que a função do sujeito – nesse caso, o proletariado – seria realizar sua existência nessa forma atual da sociedade. Assim, o conceito de proletariado porta em si a sua negação, em outros termos, não se trata de ele ser “absorvido na função social, mas a transformação dessa função que é o significado ‘absoluto’ do ser social do individual durante seu momento neste mundo” (DD, p.154). Horkheimer dirá que, para Marx, da desumanização desse sujeito proletário surge o reivindicar do “‘ato histórico’ que o torna executor do absoluto” (DD, p.154). Contudo, Horkheimer esboça dúvida quanto essa possibilidade:

²⁹³ Neste ponto, Horkheimer reconhece em Marx um dos motivos fundantes da teoria crítica, a crítica do conhecimento como crítica social: Marx “explica a realidade a partir da ideologia que há nela: através do desenvolvimento da ciência econômica oficial ele descobre o mistério da realidade econômica. Ao discutir Smith e Ricardo, quem é posto no banco dos acusados é a sociedade” (EA, p.23).

Como é que se funda a ideia de um absoluto, se é impensável filosofar a partir dele? Como pode o proletário iluminar a sua própria negatividade não apenas como miséria, mas como negatividade contra uma determinação absoluta, sem a aurora do totalmente outro [*ganz Andere*], do totalmente novo, que talvez, apesar de tudo, se revele como nada? (DD, p.154).

A partir de uma passagem da conferência em 1968, ‘Marx hoje’, talvez não seja excessivo afirmar que a interpretação de Horkheimer se faz como se atribuísse a Marx uma espécie de confiança na ‘astúcia do processo histórico’:

a afirmação de que ao capitalismo deveria suceder a adequada convivência dos homens parecia o produto do estudo intensivo da economia existente, algo tão necessário como poderia ser um processo biológico. O desenvolvimento pode ser interrompido por catástrofes, rechaçado, inclusive destruído, mas não pode ser alterado em relação à sua direção (Horkheimer, 1986, p.49).

Sob essa perspectiva, entende-se – ainda que não seja o caso de endossa-la – a dura avaliação no apontamento ‘Os três erros de Marx’, 1957-1958, que sustenta que, para Marx, “toda miséria e horror durante o percurso em direção ao objetivo podem ser tolerados por essa razão” (DD, p.156)²⁹⁴.

Neste mesmo apontamento, o ‘terceiro erro’ atribuído a Marx é, ao mesmo tempo, ‘seu pensamento mais belo’, a ideia de que a paz entre as classes, sua extinção, efetivamente, seria também “paz entre a humanidade e a natureza. A ordem correta exigiria apenas sublimação e nenhuma repressão, portanto, sem ódio, sem ressentimento, sem mal [*Unheil*] psicológico e, portanto, socialmente condicionado” (DD, p.156). Nos termos de Horkheimer, liberto das ilusões idealistas, o materialismo marxiano é mais próximo a Schopenhauer do que de Demócrito. Do que seria o reino da liberdade o que permanece é “a solidariedade com a vida, a luta pelo que é correto não só na sociedade, mas na natureza em geral”. Contudo, “A felicidade não suporta viver com o infortúnio”, e, nessa direção, o apontamento conclui: “O estado correto da humanidade, que Marx tem em mente, teria de ser, ao mesmo tempo, também o mais curto. A verdade não é – como pensavam os filósofos – o mais firme, mais sólido, mais fiável, mas – como me parece – o momento de desaparecimento, a aparência” (DD, p.157).

Em ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, Horkheimer afirma que “a razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel antes mesmo

²⁹⁴ O que se entende por ‘essa razão’: A ideia de que a superação da dependência das condições materiais possibilitaria o ‘reino da liberdade’ (DD, p.156).

de ser possível afirmar a realidade como racional” (TTTC, p.136), e conclui declarando que essa solução “aparece como uma afirmação privada, com o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano” (TTTC, p.136). Em um dos sentidos da referida inflexão no modo de lidar com a obra marxiana seria quase possível dizer que essa acusação contra Hegel se faz também contra Marx, como se Horkheimer lesse Marx pelas mesmas lentes que leu Hegel – ainda que com uma diferença notável.

Se o acordo de paz hegeliano foi feito com o mundo tal como existe, o acordo de paz de Marx, nessa leitura, seria com o modo como o mundo deve vir a ser. Nesse sentido, para usar uma terminologia cara a Adorno, é como se Marx aceitasse a violência do mundo atual e do percurso em direção ao objetivo de seu pensamento em nome de um bem-estar futuro, isto é, ele compraria a violência como promissória de uma liberdade a ser realizada no futuro²⁹⁵.

Nessa interpretação, é como se Marx promettesse algo. Neste ponto, pode-se dizer que Horkheimer adere a Schopenhauer, uma vez que, na obra desse último, “nada é prometido” (AS, p.192). Ainda, conforme a passagem de ‘A atualidade de Schopenhauer’,

A humanidade, no mais alto nível, diz Schopenhauer, que aqui concorda com os fundadores do socialismo, ‘não precisaria de Estado algum’²⁹⁶. Mas, de que se pudesse chegar a isso, ele não fez promessa alguma. Ele não divinizou nada, nem o Estado, nem a técnica. O desenvolvimento do intelecto se funda sobre o da necessidade (AS, p.192-193).

Nessa interpretação, ao mesmo tempo em que nada é prometido também não há que se falar em capitulação ou resignação, ou mesmo, em glorificação do sofrimento.

Em que pese o descompasso, para Horkheimer, entre o desenvolvimento histórico e o que Marx pensou, “a compreensão da sociedade, sobretudo a ocidental, não passa de superficial sem a teoria de Marx” (Horkheimer, 1986, p.43). Um dos modos de se entender a menção a ‘ilusão idealista’, portanto, é a crítica à possibilidade de reconciliar conceito e realidade. Para o Horkheimer dos anos 30, a marca do materialismo era a impossibilidade de

²⁹⁵ Em ‘Pessimismo hoje’, de 1971 (1986, p.40), afirma-se que “a ideia de Marx de que ao fim se realizará necessariamente a sociedade correta e com ela o desenvolvimento de todas as forças boas nos seres humanos, apesar da perspicácia de seu autor, é uma utopia, ainda mais audaciosa do que as clássicas”.

²⁹⁶ Conforme nota do tradutor, Lucas Lazarini, o texto que Horkheimer cita de Schopenhauer contém uma imprecisão em relação à edição feita por Arthur Hübscher. Ainda segundo a nota, “a não ser que o texto da edição dos manuscritos feita por Grisebach, à qual é feita referência no texto de Horkheimer, seja diferente do que consta na edição de Hübscher, podemos supor que Horkheimer tenha feito a citação a partir daquilo que ele lembrava do texto e, por isso, incorreu aqui em uma imprecisão” (AS, p.193, n.6). Segundo o tradutor, na edição de Hübscher consta: “A humanidade, ao mais alto nível, portanto, não necessita de um Estado por essa razão (direito difícil de decidir)”. Embora a variação textual possa ter consequências para a correta interpretação de Schopenhauer por Horkheimer, ela não altera o sentido do comentário aqui feito em relação a Horkheimer.

se ultrapassar essa lacuna, ao mesmo tempo em que a tarefa se colocava como uma marca de sua filosofia – como herdeiro, nesse sentido específico, do idealismo alemão.

Se esse for o caso, uma das ênfases do pensamento de Horkheimer nesse momento, após os anos 50, é o estreitamento do vínculo com Schopenhauer no sentido de não prometer nada, ao mesmo tempo em que se mantém crítico de todo traço de sofrimento, isto é, também não adere ao curso do mundo. Em ‘A Atualidade de Schopenhauer’, ele afirma:

Schopenhauer retirou a solidariedade em relação ao sofrimento e a comunidade entre os homens desamparados no universo do domínio da teologia, da metafísica, bem como de todo tipo de filosofia positiva da história²⁹⁷ e da sanção filosófica, sem, por isso, de forma alguma defender a crueldade. Enquanto na Terra houver fome e miséria, aquele que é capaz de ver não encontrará sossego (AS, p.200).

Por um lado, Horkheimer parece supor que, se manter perseguindo a realização dos ideais ou promessas como a efetivação da humanidade, liberdade, justiça, etc., isso poderia significar assentir àquilo que se fez e se faz em nome desses ideais. E disso ele se afasta. Em 1970, na entrevista ‘O que chamamos ‘sentido’ desaparecerá’, é dito:

Marx não abordou o fato de que justiça e liberdade são conceitos dialéticos. Quanto mais justiça, menos liberdade; quanto mais liberdade, menos justiça. Liberdade, igualdade, fraternidade - maravilhoso! Mas se você quiser preservar a igualdade, então você deve limitar a liberdade, e se você quer que as pessoas sejam livres, então não há igualdade (2000, p.192).

Ao mesmo tempo, abdicar de tais ideias, para Horkheimer, seria simplesmente assentir ao mundo tal como é. A não-superação entre conceito e realidade do materialismo dos anos 30 permanece, ou melhor, a tensão irremovível é reposta, mas agora endossa o motivo schopenhaueriano. A filosofia não pode se assentar nem na existência da identidade entre conceito e realidade, ou efetivo e o racional e, tampouco, esperar a sua realização. O absoluto não pode ser reivindicado positivamente. Contudo, abrir mão completamente dessa noção seria dar um sentido à ausência de sentido. Nessa direção, Horkheimer afirma: “a metafísica da vontade irracional como essência do mundo tem de conduzir à reflexão sobre a

²⁹⁷ Em ‘Marx hoje’: “Marx, era, apesar de tudo, positivo. ‘Com o número constantemente decrescente dos magnatas do capital, que usurpam e monopolizam todas as vantagens do processo’, dizia, aumenta ‘a indignação (...) da classe trabalhadora unida e organizada’. Ele confiava que, apesar de toda excelência técnico-mecânica, acabaria realizando-se o desenvolvimento do sujeito. Não via como um perigo a automatização da produção e com ela a da sociedade. Ao contrário, a mais estreita organização do poder e da economia, condicionada pela centralização, parece-lhe uma etapa importante no caminho que conduz ao que deve ser” (1986, p.48).

problemática da verdade”, e não se trata de converter positivamente a ausência de sentido de modo que isso conduziria à “legitimação filosófica à realidade opressiva” (AS, p.203).

Diante da necessidade de manter uma forma de não resignação e que, ao mesmo tempo, não se afirme, Horkheimer dá o passo teológico. Não teológico tradicional, mas o de uma teologia negativa, mais propriamente de um anseio do totalmente outro. A ‘não-promessa’ da filosofia de Schopenhauer tem aqui também sua afinidade com esse motivo teológico em Horkheimer. A teoria moral que se liga à ideia de solidariedade em Schopenhauer se mostra mais viável do que uma ‘união de classe dominada’. Em ‘Marx hoje’,

Seja qual for a natureza da sociedade adequada, cuja realização, apesar de todo o progresso, está mais exposta a perigos do que Kant e Marx puderam suspeitar, tal sociedade poderia unir os homens na consciência da qual nasce a solidariedade que hoje está mais próxima do pensamento do que a solidariedade do proletariado: a solidariedade dos seres humanos como seres finitos, ameaçados pela dor e a morte, que querem uma vida mais bela, mais alegre e mais ampla, uma solidariedade que finalmente possa se estender a todas as criaturas (Horkheimer, 1986, p.53).

Contudo, se Horkheimer pode aderir a essa teoria moral – pois, reconhece “a doutrina da vontade cega como daquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele”²⁹⁸, e expõe o motivo do desamparo como motivo para a solidariedade –, ao mesmo tempo, em seu pensamento, a expectativa de cessar o sofrimento não mantém nenhuma ilusão idealista de ser suprimida. Nesse sentido, ela se reveste de um aspecto negativo: o anseio teológico pelo inteiramente outro, irrealizável por definição, mas repostado a todo momento. A postura crítica de Horkheimer diante de qualquer forma que ofereça consolo perante o sofrimento o leva também a caracterizar, em um apontamento de 1961-1962, “Schopenhauer como otimista”:

Na medida em que Schopenhauer reconhece a negação da vontade de viver, ou seja, o fim do sofrimento, como uma realidade metafísica em casos individuais, na medida em que, com outras palavras, ele estabelece algo como um pecado original, isto é, a separação de uma vontade individual da unidade e, o retorno ao Uno, a reconciliação, em virtude do entendimento [*Einsicht*] como quietismo no fim do sistema, ele recai no dogmatismo otimista (DD, p.218)²⁹⁹.

Assim, se Horkheimer se aproxima de Schopenhauer marca também sua distância. E a menção a Bergson nesse mesmo apontamento dá a ver a continuidade dessa crítica específica de Horkheimer, que recusa qualquer efeito de conforto que a doutrina possa oferecer. Cabe

²⁹⁸ AS p.205.

²⁹⁹ Cf. (Ramos, 2017) para uma leitura de Schopenhauer que busca nuançar tal interpretação de Horkheimer.

notar que, em ‘Pessimismo hoje’, de 1971, é dito que o pessimismo em Schopenhauer não é tão incondicionado quanto corresponderia à situação dada no presente: “esse filósofo ensinou que o retorno à vontade una daqueles que superaram o amor-próprio constitui uma espécie de redenção [*Erlösung*]. Assim, como em outras partes de sua obra, está vinculado ao cristianismo. Ele conhece um consolo [*Trost*]” (1986, p.40). Ao mesmo tempo, também a partir de Schopenhauer, Horkheimer afirma no mesmo texto que

permanece apenas o anseio [*Sehnsucht*], posto em perigo pelo progresso mesmo, que é comum àqueles que conhecem a miséria do passado, a injustiça do presente e a perspectiva de um futuro carente de sentido espiritual. Este anseio, se tais pessoas se unirem, poderia engendrar uma solidariedade que, em forma não dogmática, conteria em si fatores teológicos (Horkheimer, 1986, p.40).

4.2.2. Teologia e Anseio

No capítulo ‘Sobre o conceito de filosofia’, último de *Eclipse da Razão*, de 1947, Horkheimer se refere à possibilidade de evocar, contra o predomínio da racionalidade instrumental na sociedade contemporânea, uma outra face da racionalidade. Tal predomínio expressava o diagnóstico de que os ideais liberais e o capitalismo concorrencial conduziram a um capitalismo monopolista composto por *rackets* que produziram novas formas de dominação. Habermas observa que o pensamento de Horkheimer

é determinado, ainda mais que o de Adorno, pela experiência histórica estremecedora de que aquelas ideias de liberdade, solidariedade e justiça – deduzidas da razão prática, inspiradoras da Revolução Francesa, recuperadas por Marx em termos de crítica da sociedade – não haviam conduzido ao socialismo, mas, em nome do socialismo à barbárie (Habermas, 2015b, p.178-179)³⁰⁰.

É diante desse quadro que se pode ler em *Eclipse da Razão* o esboço de uma tarefa propositiva ao evocar a concepção de uma razão objetiva, vinculada à tradição filosófica (como, por exemplo, aos sistemas de Platão e Aristóteles, e ao idealismo alemão). Tal concepção de razão era entendida como uma força inerente à realidade. Em outros termos,

³⁰⁰ Habermas cita como explicitação do ponto uma passagem de ‘A atualidade de Schopenhauer’ (2018, p.204, n.24). Nessa passagem, Horkheimer também criticará toda hipostasiação de objetivos condicionados: “A conexão conceitual é simples. É bom tudo aquilo que serve à humanidade futura. Quão fácil não é a partir daqui a passagem ao delírio de que a própria pátria teria nisso a mais urgente missão? Todo ser finito – e a humanidade é finita – que se apresenta como o final, como o mais elevado, como único, se torna ídolo, (...); o novo ídolo é o NÓS nacional” (AS, p.204. ênfase do autor). Em entrevista de 1970, Horkheimer acrescenta que parte do seu afastamento do marxismo foi resultado do reconhecimento de que o nacional-socialismo foi derrotado não pela revolução, mas pela guerra, e que “o domínio de terror de Stalin era um símbolo de que também a revolução poderia conduzir ao terror” (Horkheimer, 2000, p.191).

para aqueles que a ela se vinculavam, “o grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade” (ER, p.12). Dessa forma, segundo Horkheimer, essa concepção ainda conservaria o anseio humano pela reconciliação da vida individual com uma totalidade racional³⁰¹.

Se formos a uma passagem já citada de uma entrevista de 1970, ‘O anseio pelo totalmente outro’, vemos uma compreensão da ordem social naqueles termos da ideia de ‘mundo administrado’:

a lógica imanente da história, tal como hoje a entendo, conduz, efetivamente, ao mundo administrado. A administração total do mundo se fez, no meu entender, inevitável devido ao poder crescente da técnica, ao crescimento da população, à imparável reestruturação de cada um dos povos em grupos rapidamente organizados, à competição sem escrúpulos entre os blocos de poder (Horkheimer, 2000, p.180).

Diante desse arranjo social, que parece reafirmar e aprofundar, no essencial, aquele da década de 40, a Teoria Crítica de Horkheimer buscará apoio não mais em uma teoria capaz de fornecer sustentação para a *práxis*, mas em um anseio fundado teologicamente. Será nesse sentido que em um apontamento escrito em 1959, ‘Contra a Filosofia’, Horkheimer afirmará que “O que permanece é a compreensão [*Einsicht*] em direção à impotência de tudo o que é espírito e não se contenta com o mero poder. Isso é verdadeiro e, nesse ponto, materialismo e a teologia séria convergem” (DD, p.160).

Como afirmado, a atenção de Horkheimer para questões relacionadas à religião e teologia emerge para o primeiro plano de sua obra apenas a partir da década de 50, após o seu retorno para a Alemanha. De fato, talvez seja mais preciso dizer que, publicamente, a partir da década de 60, ainda que, como indica o apontamento citado acima, o tema se fazia presente nos escritos também de 50. Matthias Lutz-Bachmann, por exemplo, sustenta a hipótese da continuidade da lida com tais temas no pensamento de Horkheimer:

[O tema da religião na obra de Horkheimer/DS] penetra todo o seu pensamento e não pode ser separado de suas preocupações centrais. Se no período criativo final ele estava talvez mais claramente preocupado com o objeto da religião do que anteriormente pode-se argumentar, em contrapartida, que a problemática religiosa já era relacionada com seus escritos da década de 1930 (2001, p.193-194).

³⁰¹ Embora a noção de *anseio* refira-se a uma espécie de sentimento subjetivo, importa notar que no âmbito de *Eclipse da Razão*, trata-se, como aponta Cordeiro Silva, de um *anseio* que “encontra, portanto, uma base racional”, e que em relação à perspectiva do ‘outro’ que reaparece no pensamento tardio de Horkheimer, “desta vez, porém, ela não está ancorada numa base racional, mas sim em uma fundamentação teológica” (Silva, 2011, p.225).

Contudo, a questão mais diretamente ligada a este trabalho é a necessidade de compreender por qual motivo é na elaboração final de sua vida que Horkheimer vislumbra na perspectiva teológica um caminho viável. Ainda que o tema apareça na obra anterior, ele tanto não se mostra com a mesma frequência quanto, mais importante, não possui a mesma força ou centralidade. Conforme observa Pascal Eitler, a atitude de Horkheimer em relação à religião parece ter sempre oscilado entre uma atitude “ambivalente, senão uma já afirmativa, em relação à religião” (2005, p.18). Essa posição não se altera de modo substancial entre os períodos iniciais e finais da obra do autor. O que realmente mudaria é o seu ‘conceito de religião’ (2005, p.25)³⁰². E seria possível dizer, ainda seguindo Eitler, que é apenas “no início dos anos de 1960 que sua atitude afirmativa em relação à religião emerge no domínio público, inicialmente em alguns ensaios e, finalmente, em um grande número de entrevistas” (Eitler, 2005, p.20)³⁰³.

É importante ressaltar que ao referir-se à teologia ou à religião como um momento verdadeiro Horkheimer visa a ideia do cultivo de um anseio e não uma afirmação sobre o Absoluto, o Infinito ou o transcendente. Em entrevista de 1970, anteriormente citada, ao ser questionado se a consciência da finitude conduziria à afirmação da existência de Deus, Horkheimer é taxativo: “Nós não podemos provar a existência de Deus. A consciência de nosso abandono, de nossa finitude, não é prova alguma para a existência de Deus” (Horkheimer, 2000, p.166). Em “Mediação vazia”, apontamento de 1959, ele explicita que não se trata de defender positivamente a teologia, pois, tomada isoladamente, “teologia afirma que no fim haverá justiça” (DD, p.164). Em outro, datado do mesmo ano, “O que é religião”, ele defende que há duas acepções de religião: no “mal sentido” é o impulso

pervertido e dourado (*vergoldend*) para a afirmação, promulgação e, por fim, para a realidade de todo flagelo, a pura mentira: o mal, o sofrimento, o horror têm um

³⁰² Parte do que se segue é baseado nesse enquadramento de Eitler, especialmente o da fase final de Horkheimer, uma vez que não investigamos essa mesma questão na obra de juventude: “na obra inicial, ‘religião’ relaciona-se de forma mais otimista à mudança e redenção, enquanto na obra tardia o conceito tem uma orientação mais pessimista em relação a preservação e lamento (*mourning*)” (Eitler, 2005, p.25).

³⁰³ A referência a ‘domínio público’ é importante para o argumento central de Eitler, que aborda a questão se Horkheimer se converte ou não e o modo como sua obra foi recepcionada no contexto alemão, em torno do que ele denomina ‘Horkheimer Dispute’ entre 1970-1973: após a entrevista de Horkheimer em 5 de janeiro de 1970 para *Der Spiegel* – “O que chamamos ‘sentido’ desaparecerá” –, uma espécie de debate público em torno da questão teria surgido em colunas de jornais e revistas, com críticas à posição de Horkheimer mesmo entre os adeptos da Teoria Crítica. Como exemplo, Eitler cita a publicação de Oskar Negt no mesmo *Der Spiegel* em 2 de fevereiro de 1970, na qual afirma “sua preocupação de que o nome de Adorno pudesse ser arrastado para a lama junto com o de Horkheimer”. Cf. especialmente (Eitler, 2005, p.25-28) para outras referências do debate público e a recepção de Horkheimer, no contexto alemão, tanto entre a ‘Oposição Extraparlamentar’ (APO) quanto a ‘Teologia Política’, mais negativa e mais positiva, respectivamente.

sentido seja pelo futuro na terra ou pelo futuro no céu. A mentira não necessita mais da cruz, ela já habita o conceito ontológico de transcendente (DD, p.163).

Por sua vez, é na acepção positiva da religião que ressoa aquele anseio, não afirmado dogmaticamente, pelo outro. De fato, talvez seja o caso de se dizer que a ideia comparece, ainda que não seja nomeada como nos textos mais próximos do final da vida do autor, pois aqui o termo ‘anseio’ (*Sehnsucht*) não é utilizado. Horkheimer utiliza ‘impulso’ (*Impuls*). Assim, define-se a religião no “bom sentido”, “O impulso ainda não extinguido, sustentado contra a realidade, de que ela deve mudar, de que a maldição seja quebrada e que se aplique a justiça. Onde a vida está nesse caminho, até no menor gesto, aí está a religião” (DD, p.163)³⁰⁴.

Em texto que reconstrói a relação de Horkheimer com Schopenhauer, Davide Ruggieri se refere ao termo ‘anseio’ e a seu significado na produção intelectual do primeiro Horkheimer³⁰⁵. O sentido utilizado seria próximo a um “específico ‘sentimento’ (nostalgia, solidão, ausência melancólica) que o jovem Horkheimer experimentou conscientemente e registrou de modo expressionista-romântico” (2015, p.93). Tal concepção não é alçada à condição de uma categoria analítica, mas estaria mais próxima de uma forma de ‘categoria existencial e um guia subjetivo’³⁰⁶. Ainda conforme o comentador, “Horkheimer nunca abandonaria esse ponto de vista, essa íntima e inexplicável convicção”, esse ‘sentimento *subjetivo*’, que se estende ao mundo histórico e social, de que a “vontade irracional prevalece sobre as forças racionais e intelectuais” (2015, p.93). Uma interpretação diferente em relação à persistência do mesmo sentido de ‘anseio’ em toda a obra de Horkheimer é proposta no texto de Pascal Eitler. Ao analisar uma passagem da história ‘*Sehnsucht*’, de 1915, o conceito de paixão é associado ao de anseio, de tal forma que a “paixão como o mais sagrado sentimento permite ‘apaziguar’ o anseio’ (Eitler, 2005, p.18). Além disso, um sentido mesmo de possibilidade de ‘redenção’ aparece como possível de ser alcançado³⁰⁷.

Como dito anteriormente, na fase tardia do seu pensamento, Horkheimer criticará mesmo em Schopenhauer o momento de ‘otimismo’, no sentido de fornecer uma alguma forma de apaziguamento ao sofrimento. Isto é, para o Horkheimer após o retorno à Alemanha e, propriamente, após a década de 60, a concepção de ‘anseio’ não se resolve, não propicia

³⁰⁴ Cf. (Silva, 2011, p.228) consta a tradução completa do apontamento que aqui se utilizou.

³⁰⁵ As menções a esse ‘primeiro Horkheimer’ geralmente se referem às novelas, histórias e diários, escritos em torno de 1915-1918. Cf. (HGS, v.1. *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter* 1914-1918).

³⁰⁶ Ruggieri retira essa interpretação de uma anotação do diário de Horkheimer (Cf. HGS, v.1, p.160), que não consultamos.

³⁰⁷ A passagem em Horkheimer (HGS, v.1, p.140-141).

redenção. Isso não implicará, contudo, o abandono da necessidade do cultivo do anseio, mas justamente o reivindica.

Na entrevista de ‘O anseio pelo totalmente outro’, de 1970, Horkheimer repete um argumento mobilizado em 1935, em ‘Pensamentos sobre a Religião’, de que “o cristianismo perdeu a função cultural de dar expressão aos ideais na mesma medida em que se converteu em aliado do Estado” (2000, p.172). Na entrevista, diante da observação de que alguns teólogos pensam na igreja como instância crítica da sociedade, Horkheimer pontua que, primeiro, falava de ‘religião’ e não de ‘igreja’, e afirma “a religião não pode ser secularizada se não se quiser que desapareça”, e, complementa na resposta seguinte, que permanece para a religião “o anseio da justiça consumada. Esta não pode ser realizada jamais na história secular, pois, mesmo quando uma sociedade melhor supere a injustiça presente, a miséria passada não será reparada nem o sofrimento na natureza circundante” (2000, p.173)³⁰⁸. Habermas, contudo, afirma que Horkheimer teria caído em uma aporia por sustentar duas convicções igualmente fortes em seu pensamento:

mesmo para ele [Horkheimer/DS] o empreendimento crítico da filosofia consiste essencialmente em salvar, no espírito do esclarecimento, o que há de verdadeiro na religião; por outro lado, ele tinha claro que: ‘não se pode secularizar a religião se não se quiser abrir mão dela’ (Habermas, 2015b, p.170)³⁰⁹.

Maurício Chiarello também se refere a um duplo movimento da última filosofia de Horkheimer, que busca equilibrar uma ‘dimensão metafísica-teológica’ com o ‘positivismo-científico’, o que a obriga se equilibrar “entre o finito e o infinito”. A Teoria Crítica aqui teria duas feições³¹⁰:

Com semblante desencantado, uma delas encara, impassível, a desoladora realidade terrena, enquanto a outra, de cujo semblante emana beatitude, tem seu olhar sonhador perdido no céu longínquo. A primeira recusa positivamente a afirmação do Bem absoluto, a fim de que designemos o mal da realidade. A segunda alude à

³⁰⁸ Silva observa (2011, p.225-226) que “o *anseio* pelo inteiramente outro se torna uma resposta satisfatória para a negação da história como devir sustentada por Schopenhauer. Dessa forma, a confiança em um ‘outro incondicional’ ganha mais força do que a afirmação de um ‘outro’ tipo de razão que possa se impor contra sua forma dominante, tal como sustentado na década de 1940. Agora prevalece uma identificação com o outro, sustentada pelo sentimento de desamparo a que os seres humanos estão sujeitos e de finitude da própria vida humana”.

³⁰⁹ As aspas dentro da citação de Habermas se referem à citada entrevista ‘O anseio pelo totalmente outro’ (Cf. HGS, v.7, p.393).

³¹⁰ Ao comentário de Habermas (2015a, p.147), de que a obra tardia de Horkheimer é perpassada por contradições, Chiarello se opõe afirmando que as contradições, nessa obra fragmentária, “muito além de meras contradições performativas, remetem antes a contradições que, latentes na realidade, reverberam na obra. É mérito da obra buscar refleti-las, dar voz ao que persiste sistematicamente silenciado na realidade” (2001, p.157-158).

finitude da existência, para que não façamos do mal imperante a realidade última e não abandonemos o anseio pelo melhor. Aquela procura nesta constatar a realidade da verdade; esta procura naquela exprimir a verdade da realidade (Chiarello, 2001 p.149).

Já em um texto de 1962, ‘Teísmo-Ateísmo’, Horkheimer neutralizava a disputa entre teísmo, de um lado, e ateísmo, do outro (cf. 2000, p.86). Contudo, afirmando como pressuposto a tese de que os conceitos se alteram historicamente, para Horkheimer, o teísmo, àquele momento, adquiriria uma nova atualidade. Seu sentido não poderia ser um que tome “a justiça eterna como desculpa para a injustiça temporal” (2000, p.86). De fato, sua atualidade adviria do vínculo, inscrito na tradição teísta, com a superação do egoísmo. Dessa forma, em relação a essa nova atualidade, Horkheimer afirma – no parágrafo adicionado para a edição francesa (HGS, v.7, p.186) – encerrando o texto:

os que resistem à tendência dominante tratam de conservar o que um dia serviu de base espiritual à civilização a qual pertencem – não tanto, como pensa o teísmo filosófico, a representação do divino garantidor das leis da natureza, mas, pelo contrário, o pensamento [*Gedanken*] de um outro distinto deste mundo, no qual a natureza, com suas rígidas regras, que desde sempre geraram a fatalidade, já não tenham poder algum (2000, p.87).

Neste mesmo texto, Horkheimer sustenta que ‘querer salvar um sentido incondicional sem Deus é vão’, e, “com Deus morre também a verdade eterna” (2000, p.85). A dimensão teológica é posta, portanto, hierarquizada, com uma orientação superior, ainda que necessariamente mantida apenas como ‘pensamento’, aqui, ou ‘anseio’, em outros textos.

Deve-se ter presente, no entanto, que não se trata de reivindicar positivamente as categorias teológicas. Se um dos objetivos de Adorno era a ‘salvação da metafísica’, é possível afirmar que, em Horkheimer, trata-se da inserção da dúvida na religião como “momento de sua salvação” (HGS, v.8, p.343), e isso garantiria a teologia como essa “expressão de um anseio” (HGS, v.8, p.343). Ainda conforme a conferência ‘Teoria Crítica ontem e hoje’, de 1969, a expectativa da filosofia tardia de Horkheimer seria extrair sua força de categorias teológicas tratadas não afirmativamente:

Quando a tradição, as categorias religiosas, em especial a justiça e a bondade de Deus não são transmitidas como dogmas, como verdade absoluta, mas sim como o anseio daqueles que são capazes de sentir verdadeira tristeza, precisamente porque as doutrinas não podem ser demonstradas e a dúvida lhes pertence, pode conservar-se em forma adequada a convicção teológica, ao menos a base da mesma (HGS, v.8 p.342).

Naquele breve texto de 1935, “Pensamentos sobre a religião”, o conceito de um ser transcendente é interpretado como tendo sido historicamente o depositário de desejos, vontades e protestos de inúmeras gerações contra a injustiça terrena. Embora se faça o elogio da crença religiosa no conceito de infinito vinculado à noção de finitude da vida e o abandono do humano, além do afastamento de qualquer otimismo ingênuo daí derivado, destaca-se um ponto que, longe de indicar uma grande ruptura, aponta para uma inflexão relevante. Horkheimer insiste que o sentimento e a crença religiosa poderiam se tornar forças produtoras na “luta por formas mais racionais de vida social” (Horkheimer, 2002, p.129). Além disso, segundo ele, a posição da igreja “confia na crença de que a justiça absoluta não é simplesmente uma projeção das mentes dos homens, mas um poder eterno existente; uma sociedade futura, no entanto, cessaria de perpetuar essa crença” (2002, p.130).

Nota-se aqui, apoiado na interpretação de Pascal Eitler (2005, p.18-20), aquele sentido da permanência – ou, no mínimo, ambivalência – da atitude de Horkheimer em relação à religião. Não se trata de condena-la, pois ela pode se orientar por objetivos políticos – a ideia das formas mais racionais de vida. Nesse sentido, a concepção de religião aqui é mais próxima da ideia de mudança, isto é, mais vinculada a uma compreensão em termos práticos.

Contudo, se a atitude não-condenatória da religião e da teologia permanece, na fase tardia há uma alteração tanto em relação à função quanto ao modo de concebê-la. Mesmo que Horkheimer compreenda o anseio teológico como um protesto contra a realidade efetiva e que esse possa carregar em si algum sentido prático, sua orientação, no entanto, parece não ser mais no sentido das lutas históricas e nem mesmo se engaja na luta por “formas mais racionais de vida social”. A teologia é enfatizada também em uma dimensão de recordação e rememoração. Na entrevista ‘A função da teologia na sociedade’, de 1969, é dito que a teologia poderia

comportar-se criticamente frente à ciência e torna-la consciente de seus verdadeiros impulsos. Ela poderia lembrar que na vontade de verdade existe o desejo [*Wunsch*] para aquele outro, o desejo de vislumbrar algo que não é apenas relativo, mas absoluto. Mas, embora nem mesmo a teologia possa descrever e definir o ‘inteligível’, ela pode pelo menos dizer o que a ciência não presta atenção da maneira que realmente deveria (2000, p.159)³¹¹.

³¹¹ Na entrevista “O que chamamos ‘sentido’ desaparecerá”, de 1970, Horkheimer afirma que “a atitude correta não consiste somente na mudança, mas também na conservação de determinados momentos culturais, mais ainda, que o verdadeiro conservador é mais afim ao verdadeiro revolucionário do que ao fascista, assim como o verdadeiro revolucionário é mais afim ao verdadeiro conservador do que o denominado hoje comunista” (2000, p.197).

Cabe notar que não se trata de buscar fundamentar uma nova religião. Perguntado diretamente a esse respeito, Horkheimer afirma: “não, não podemos fundar uma nova religião. Que continuem existindo as antigas confissões e que sigam atuando no reconhecimento de que elas expressam um anseio e não um dogma” (2000, p.194).

Isso também é evidenciado no último texto que Horkheimer dedicou a Schopenhauer, ‘O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião’: “todas as teorias que pensaram poder determinar um ser ordenador do mundo já se tornaram históricas” (2008, p.126). Além disso, aponta-se também a religião como inserida na compreensão do mundo como fenômeno e, portanto, não ela mesma como alguma salvação – ainda que, o contexto da passagem lide também com o domínio do pensamento científico, associado à razão instrumental e, no limite, vincule-se à concepção de mundo administrado:

Como quer que se apresente o incondicionado positivo ou negativo, o transcendente em relação ao mundo do fenômeno, ele sempre contradiz a visão segundo a qual toda realidade reconhecida pelo entendimento deve-se amplamente às funções intelectuais do sujeito e, por isso, deve ser concebida também como momento do fenômeno. Quanto maior o progresso, tanto mais se vê ameaçada não apenas a fé, mas o verdadeiro anseio pelo outro (2008, p.126).

O anseio teológico da fase tardia, portanto, inclina-se à proposta de conservação de certos elementos e nessa direção Horkheimer irá sustentar, em ‘Pessimismo Hoje’ (1971), que a Teoria Crítica não poderia determinar “qualquer conhecimento como verdade absoluta, mas ampliar a solidariedade, designar aquilo que, em face do progresso – necessário e ao mesmo tempo oneroso – poderia ser modificado ou conservado com o intuito de diminuir o sofrimento” (1986, p.41).

Se voltamos novamente àquele prefácio à reedição de seus artigos da década de 30, escrito em 1968, encontra-se uma posição em que, mais uma vez, Horkheimer associa capitalismo monopolista com grupos em disputa (os *rackets* tratados na década de 40):

A sociedade se encontra em uma nova fase. Característicos da estrutura da camada superior já não são os capitalistas concorrentes, mas o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscita tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletariado. Indivíduo e classe tornam-se integrados (Horkheimer, 2006, p.4).

Embora Horkheimer aponte diversas vezes que o campo de possibilidades para a atuação e resistência individual torna-se cada vez mais estreito, pode-se dizer, seguindo Cordeiro Silva, que, com ainda mais ênfase no Horkheimer tardio, “todas as entidades coletivas foram definidas por Horkheimer como variações de *rackets*, o que o leva a tomar como parâmetro para a sua crítica à racionalização social a entidade singular – o indivíduo” (Silva, 2011, p.217). Talvez seja possível sustentar que é justamente a compreensão de uma configuração social que prossegue em direção a uma ordem totalmente administrada que conduz Horkheimer a considerar no anseio pelo inteiramente outro a possibilidade da crítica e, do mesmo modo, permite que defenda: “com todo respeito pela ciência, instrumento tanto da atividade prática quanto da intelectual, trata-se de preservar o pensamento de um transcendente, de um incondicionado, não como dogma, mas como um motivo espiritual que une os homens” (Horkheimer, 2008, p.117-118).

Do mesmo modo, em um apontamento datado de 1961-62, no qual aborda o ritual envolvido na oração, encontra-se uma passagem em que a referência ao que é possível ao indivíduo recai primariamente sob a noção de resistência, e não uma orientação à transformação:

Devotar-se a outro em oração, como outrora isso significou, embora a impotência da oração e nulidade do homem tenham se tornado conhecimento trivial; tornar-se totalmente absorvido no amor quando suas condições sociais e psicológicas foram reveladas e entendidas e enquanto permanece totalmente consciente delas; abandonar o ceticismo (...) sem, contudo, esquecer o que deu origem a tais dúvidas, é a única resistência contra o falso progresso que o sujeito ainda pode oferecer. Não irá atrasar o declínio, mas testemunha o que é correto em um tempo de eclipse (DD, p.206).

Pode-se dizer, portanto, que o diagnóstico do Horkheimer tardio, ao confiar o sentido prático de sua filosofia a um anseio fundado teologicamente, parece confiar menos na força da teoria para sustentar uma *práxis* verdadeira ou a referida “atuação correta” dos anos 30, e apoia sua crítica em um sentimento de solidariedade com o sofrimento de toda criatura. Como observa Habermas, em uma passagem que explicita o sentido do vínculo com a teologia e a lida com Schopenhauer:

Apenas a intuição na identidade de tudo o que é vivo, na unidade de um fundo essencial, ainda que irracional, em que todos os fenômenos particulares estão vinculados ‘pode fundar, muito antes da morte, a solidariedade com toda criatura’. Esse pensamento metafísico da unidade torna-se plausível porque a superação do egoísmo encontra um eco na constituição do mundo (Habermas, 2015b, p.182).

Conforme dito em ‘Pessimismo hoje’, o pessimismo teórico, vinculado a esse sentimento de solidariedade e mesmo ao cultivo do anseio, poderia conduzir a “uma práxis não não-otimista que, sem esquecer o mal universal, tenta, apesar de tudo, melhorar o possível” (1986, p.41).

Em 1933, em ‘Materialismo e Metafísica’, Horkheimer distancia seu materialismo tanto do que entende como metafísica e, mais ainda, da teologia. Conforme se pode ler, “de sua preocupação com o ‘mistério’ da existência, com o ‘todo’ do mundo, com a ‘vida’, com o ‘em si’ ou como quer que ela descreva a forma de sua questão, a metafísica espera ser possível tirar consequências positivas para o agir” (MME, p.37). Os ‘sistemas teológicos’ manteriam coerência consigo mesmos e, assim, demandariam a obediência ao absoluto, ao passo que a metafísica, por sua vez, “confusa sobre sua relação com a teologia, costuma considerar a conformidade da vida individual à exigência do absoluto não como obediência, mas como adequação, autenticidade, essencialidade ou, em geral, como sabedoria filosófica” (MME, p.37).

Se da metafísica, conforme a compreendia Horkheimer, ao menos uma adequação ao absoluto era exigida, o materialismo dos anos 30 sustenta: “O princípio que ela [a tese materialista/DS] define como realidade não serve de norma. A matéria não tem sentido em si mesma, das suas qualidades não emerge qualquer norma para a estruturação da vida: nem no sentido de um mandamento nem no de um protótipo” (MME, p.38).

Nos termos de Habermas, a tese de Horkheimer de que é inútil querer salvar um sentido incondicionado sem Deus – dita em ‘Teísmo-Ateísmo’ –, “denuncia não apenas uma necessidade metafísica. A própria frase é um fragmento dessa metafísica, sem a qual não apenas os filósofos, mas também os teólogos, deveriam viver” (Habermas, 2015b, p.171). Horkheimer não sugere algum programa de ação e está distante da defesa da busca por transformações profundas. As mudanças pelas quais passou sua relação com a teologia e a metafísica se evidenciam. Contudo, permanece a orientação à supressão da injustiça social – nos termos da releitura feita à ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ (p.162, n.64) –, programaticamente ampliada, nos termos de solidariedade aos seres em geral. Esse parece ser o sentido como o próprio Horkheimer compreendia sua trajetória. Em 1972, em ‘Esperar o mal e, não obstante, tentar o bem’, perguntado sobre uma mudança em seu pensamento, ele afirma, no sentido que aqui se enfatizou:

Uma mudança no sentido de que me contradisse não sou capaz de ver, mesmo quando – como em toda obra de uma pessoa que pensa – também são possíveis esses

casos. (...). A afirmação de que meu pensamento se modificou é correta somente na medida em que minhas intenções, que procedem em última instância da mesma convicção profunda, mudaram segundo a situação e a realização do que era possível, mas não os pensamentos e os sentimentos originários (2000, p.218).

Considerações Finais

Em 12 de junho de 2009, na cidade de Frankfurt, Detlev Claussen concedeu uma entrevista a Jordi Maiso, que foi publicada sob o título ‘Teoria Crítica e Experiência Viva’. Além de biógrafo de Adorno, Claussen foi aluno tanto dele quanto de Horkheimer, envolveu-se diretamente nos movimentos de protesto de 1968 e, na década de 1970, foi assistente de Oskar Negt.

Em determinado momento da conversa, Maiso pergunta se convidados também participavam eventualmente dos seminários de Adorno. A resposta inteira tem seu interesse. A primeira parte faz uma observação a respeito da interação pessoal entre Adorno e Horkheimer:

Claro. Quando havia duas cadeiras estofadas, significava que Horkheimer tinha vindo de Montagnola, e se houvesse três, Horkheimer e Pollock. Quando Horkheimer estava lá, Adorno não falava com nenhum de nós. Ele estava simplesmente tentando apresentar suas ideias para ouvir o que Horkheimer pensava sobre elas. Era muito, muito interessante. Por exemplo, às vezes eles acabavam discutindo o conceito freudiano de sublimação, e Adorno ficava desesperado porque Horkheimer via as coisas de forma completamente diferente. Então ele dizia: “Mas Max, você sempre disse o mesmo!” (Claussen, 2020, p.13).

Antes de retomar o restante da resposta, como se pretendeu ter indicado, o trabalho tentou lidar com as diferenças teóricas entre os autores mantendo um campo teórico compartilhado entre eles, a partir da hipótese que guiou a tese. Dessa forma, algumas ausências são evidentes, como, por exemplo, as elaborações no âmbito da estética. De forma geral, tratou-se de explicitar o vínculo entre mundo administrado e anseio teológico, em Horkheimer, e totalidade antagônica e solidariedade com a metafísica, em Adorno. Para isso, investigou-se como Horkheimer e Adorno têm elaborações distintas em relação ao proceder da teoria da sociedade e, isso, em virtude das diferenças ao encaminharem a crítica ao idealismo – motivo compartilhado – e elaborarem o diagnóstico da sociedade presente. Nesse último caso, a ênfase de Horkheimer se dá em torno da intensificação da dominação direta, ao passo que em Adorno destaca-se a totalidade antagônica e seu vínculo acentuado com a dominação impessoal, abstrata. A esse conjunto de questões indicou-se como, em Horkheimer, o recurso ao pessimismo de Schopenhauer e a uma determinada teologia do anseio – que visa a salvação das categorias teológicas –, separa-se da crítica e salvação da metafísica, em Adorno.

Ainda que a tradição da Teoria Crítica da Sociedade se mantenha como ‘Experiência Viva’, como dito no título da entrevista de Claussen, talvez, em alguma medida, não seria estranho afirmar que muito dos pensamentos de Adorno e Horkheimer caducaram, no sentido próprio vinculado à dimensão temporal da verdade. Os autores se tornaram, senão clássicos, objetos de estudos, que, por sua vez, constituíram e continuam tradições de pesquisa historiográfica.

No curso *Introdução à Sociologia*, Adorno aborda a necessidade de se ocupar com textos históricos, aqueles que, com frequência, são ditos ultrapassados ou obsoletos. O foco principal no contexto da preleção são textos da tradição sociológica e do ‘pensamento social’, em geral. Essa reivindicada necessidade, defende Adorno, nada teria a ver com mero ‘*background information*’ (IS, p.234), mas se encaminha no reconhecimento de que “muitos dos problemas e dos momentos da formação da teoria que encontramos na história dos dogmas não são obsoletos, como rapidamente se supõe hoje em dia” (IS, p.234), e, ainda, alguns dos questionamentos que surgem nos textos do passado figurariam unicamente ali, feitos antes da consolidação de certos estados de coisa. Assim, dirá Adorno, a lida com tais textos constitui também “uma tentativa de recuperar de certa maneira o *prius du progrès*, o preço do progresso, na medida em que nos asseguramos de tudo que foi perdido e que esteve presente como abordagem, como concepção” (IS, p.235). E, recorrendo a um vocabulário de teor psicanalítico, ele afirma:

Em termos psicanalíticos poder-se-ia dizer que no que se quer despachar como obsoleto quase sempre existem momentos essenciais da sociedade que são reprimidos pela consciência coletiva e que devem ser repelidos. Justamente o pendente, inacabado e que assim sobrevive, constitui muitas vezes o que é decisivo (IS, p.236).

Um trabalho como esse tem uma expectativa muito mais deflacionada. Sua intenção foi apenas apresentar uma possível contraposição e divergência em um quadro teórico amplamente compartilhado.

Em obra publicada postumamente, *Estilo Tardio*, Edward W. Said busca desdobrar a noção de ‘tardio’ em Adorno, e, para isso, toma como ponto de partida o ensaio ‘O estilo tardio de Beethoven’, de 1937. Ampliando seu entendimento a partir daí, ele afirma, “o que Adorno tinha a dizer sobre o Beethoven tardio ao longo de seus volumosos escritos (Adorno faleceu em 1969) constitui claramente uma interpretação filosófica que fazia as vezes de

princípio para todas as suas análises da música subsequente” (2009, p.28)³¹². Said pensa o próprio Adorno como ‘o estilo tardio em pessoa’ (2009, p.111), e, em outro momento, como um ‘mandarim empedernido’ (2009, p.43). No seu modo de enfatizar a questão, encontra-se: “com a morte e o envelhecimento à sua frente e os anos promissores de estreia para trás, Adorno se vale do modelo do Beethoven tardio para suportar o fim em sua forma *tardia*, e *em si mesmo*, em seus próprios termos, não como preparação para algo ou como obliteração de seja lá o que for” (2009, p.34).

Nessa linha, ele dirá que essa noção de tardio mantém sua relação com a ideia de sobrevivência além daquilo que é normal e aceitável, ao mesmo tempo em que “ademais, o tardio não pode ir além de si mesmo, não pode se transcender ou elevar, mas apenas aprofundar-se. Aqui não há lugar para a transcendência ou para a unidade” (2009, p.33).

Cabe notar que a interpretação de Said se concentra no âmbito da estética. Se pensarmos no procedimento de crítica e salvação em Adorno, esse modo de ler elementos de sua obra permite que se pense a tarefa de averiguar – deslocando o comentário de Said – se Adorno poderia ser interpretado como um ‘metafísico tardio’. No sentido em que ele era consciente, àquele momento, do descrédito do termo como especulação inútil, e, igualmente, pelo resultado do procedimento que empreende: no sentido elaborado na *Dialética Negativa*, salvar aquilo que precisa passar pelo portal de sua morte é também remeter a intenção da transcendência para a imanência, na mesma medida em que essa transcendência não poderia mais permanecer o que era antes de ser submetida à crítica. Aqui se mostra igualmente um sentido para a expressão da ‘migração ao profano’.

Por sua vez, a reivindicação de Horkheimer do anseio teológico, àquele momento em que, por um lado, ele notava o predomínio do cientificismo, e, do outro, o que identificava como o rebaixamento da teologia, abriria, nos mesmos termos daquilo indicado em Adorno, a possibilidade de pensa-lo como um ‘teólogo tardio’. Uma hipótese que poderia ser investigada.

O sentido da apreensão e desdobramento, por Said, daquela noção de ‘tardio’ em Adorno, talvez possa indicar um percurso para, novamente – e em outro momento –, fazer convergir e, ao mesmo tempo, distinguir, Adorno e Horkheimer.

³¹² O livro de Said é, em larga medida, o esforço de pensar “o período final ou tardio da vida, a decadência do corpo, a falência da saúde, ou qualquer outro fator capaz de, mesmo numa pessoa jovem, levar ao fim da vida”. Daí que ele se concentre “em grandes artistas que, no fim de suas vidas, criaram um novo idioma para sua obra e seu pensamento” (2009, p.26). Figuram no livro análises de obras de autores diversos, como Mozart, o próprio Beethoven, Jean Genet, Giuseppe Tomasi di Lampedusa e Luchino Visconti, entre outros.

Na segunda parte da resposta de Detlev Claussen, que abriu essas ‘Considerações Finais’, pode-se ler:

Adorno ficava desesperado porque Horkheimer via as coisas de forma completamente diferente. Então ele dizia: “Mas Max, você sempre disse o mesmo!”. É por isso que é algo ridículo que certos estudos históricos falem presunçosamente de “diferenças paradigmáticas”, perguntando se um via ou não um problema de uma maneira e o outro de outra: tudo isso não passa de pseudo-historiografia. Discutiam entre si sobre uma variedade de assuntos, como intelectuais normais, embora com um conhecimento enorme. Em alguns casos, eles concordariam normalmente com uma formulação conjunta no final (Claussen, 2020, p.13).

Como dito na Introdução deste trabalho, buscou-se investigar as diferenças entre Adorno e Horkheimer sem negligenciar a ampla afinidade em motivos fundamentais. Não por outra razão, foi possível aos autores, em alguma medida, estabilizar os seus desacordos teóricos e encontrar expressão adequada das convergências na *Dialética do Esclarecimento*. Conforme afirmou Horkheimer em carta a Adorno em 28 de agosto de 1941, “Nosso trabalho dependerá em grande medida que cheguemos a formulações comuns” (Adorno; Horkheimer, 2004, p.217).

Ao mesmo tempo, talvez seja possível sustentar que a *Dialética do Esclarecimento* permite ser compreendida como uma face visível, e invertida, daquilo que se pode constatar ao se examinar os debates e críticas recíprocas nos diversos Protocolos de Discussão. Esse reconhecimento reitera o sentido a se extrair da resposta de Claussen: as discussões emergem pelo fato de se tratar de dois autores em contínuo debate a partir de uma vertente teórica que se fez, em larga medida, contra a ideia de se tornar cânone.

A ênfase nesse passo permite afastar a posição da obra de 1947 como fundamento histórico-filosófico tanto da primeira geração da teoria crítica, em geral, quanto dos dois autores, em particular. A imagem do livro escrito a quatro mãos como ocupando uma posição central tende a acolher as declarações de unidade de pensamento dos próprios autores, que se destacam após 1944, o que pode ter como resultado não desejável nublarem as diferenças constituintes e persistentes. Em outros termos, a posição inflacionada da *Dialética do Esclarecimento* poderia mesmo ofuscar a compreensão da natureza mesma da relação entre os autores e seus programas filosóficos.

O desdobramento das diferenças – no percurso teórico, nos objetos investigados, nas abordagens, nos diagnósticos e mesmo em determinados objetivos, a partir do afastamento da posição fundamental da *Dialética do Esclarecimento* e da unidade de pensamentos –, permite,

ao mesmo tempo, reconhecer o espaço teórico compartilhado por Adorno e Horkheimer, que se caracterizou por constante mudança e reformulação em virtude da historicidade tanto dos objetos visados quanto das respectivas posições dos autores.

A presente tese não pretendeu ser mais do que um trabalho no âmbito da história contemporânea da filosofia, e com ênfase na divergência entre Adorno e Horkheimer. Na muitas vezes referida ‘Sobre a Nova Edição Alemã’, escrita na ocasião da reedição da *Dialética do Esclarecimento* em 1969, Adorno e Horkheimer encerram com a seguinte afirmação: “Contentamo-nos, no essencial, com a correção de erros tipográficos e coisas que tais. Semelhante reserva transforma o livro numa documentação; temos a esperança de que seja, ao mesmo tempo, mais que isso” (DE, p.10). Meramente tomando o sentido da última sentença, e mantendo a crítica de Claussen contra as ‘pseudo-historiografias’, o presente trabalho gostaria de ser, a seu modo, mais do que isso.

Bibliografia

Bibliografia Primária

ADORNO, Theodor W. ‘Anotações sobre Kafka’. In: *Prismas: Crítica cultural e Sociedade*. Trad: A. Wernet; J. M. B. Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. *Brief und Briefwechsel Band 8*. Theodor W. Adorno; Gershom Scholem Briefwechsel 1939-1969. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel*. Band II. 1938-1944. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

ADORNO, Theodor. W. ‘Caracterização de Walter Benjamin’. In: *Prismas: Crítica cultural e Sociedade*. Trad: A. Wernet; J. M. B. Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor. W. *Correspondência, 1928-1940*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin. Trad: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ADORNO, Theodor. W. *Correspondência 1939–1969*. Theodor W. Adorno; Gershom Scholem. Trad: Martina F. Polcuch; María Graciela Tellechea. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2016.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trad: Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

ADORNO, Theodor. W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. W. *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. W. *Escritos filosóficos tempranos*. Obra completa, 1. Trad: Vicente Gómez. Akal, 2010.

ADORNO, Theodor W. ‘Fragmento Sacro: *Moses und Aron*, de Schoenberg’. In: *Quasi una fantasia*. Trad: Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

ADORNO, Theodor. W. *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

ADORNO, Theodor. W. ‘Ideia da História Natural’. In: *Primeiros Escritos Filosóficos*. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ADORNO, Theodor W. ‘Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia Alemã’. Trad: E. A. Malagodi e R. P. Cunha. vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975 (coleção Os Pensadores).

- ADORNO, Theodor W. 'Introducción a la conferencia 'Sociedad''. In: ADORNO, Theodor W. *Escritos Sociológicos I*. Obra completa, 8. Trad: Agustín G. Ruiz. Madrid: Akal, 2004.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à dialética*. Trad: Erick C. de Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à Sociologia*. Trad: W. Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- ADORNO, Theodor W. *Kant's Critique of Pure Reason* (1959). Ed. Rolf Tiedemann. Trad: Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard*. Construção do Estético. Trad: Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp: 2010.
- ADORNO, Theodor W. *Lectures on Negative Dialectics*. Trad: Rodney Livingstone. Polity Press, 2008.
- ADORNO, Theodor W. *Metaphysics*. Concept and Problems. Trad: Edmund Jephcott. Stanford University Press, 2001.
- ADORNO, W. Theodor. *Metaphysik. Begriff und Probleme. Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV: Vorlesungen. Hrsg. Von Theodor W. Adorno Archiv: Frankfurt a.M.; Suhrkamp Verlag, 1998.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.
- ADORNO, Theodor W. *Miscelânea I*. Trad: Joaquín C. Mielke. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- ADORNO, Theodor W. 'O Curioso Realista'. Trad: Laura R. Gagliardi; Vicente A. Sampaio. *Novos Estudos*, 85, Nov, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Ontology and Dialectics*. Trad: Nicholas Walker. Polity, 2019.
- ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Trad: M. A. Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Primeiros Escritos Filosóficos*. Trad: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ADORNO, Theodor W. 'Razão e Revelação'. In: ADORNO, Theodor W. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. 'Sobre Sujeito e Objeto'. In: ADORNO, Theodor W. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. 'Sociedad'. In: ADORNO, Theodor W. *Escritos Sociológicos I*. Obra completa, 8. Trad: Agustín G. Ruiz. Madrid: Akal, 2004.
- ADORNO, Theodor W. 'Tempo Livre'. In: ADORNO, Theodor W. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Três Estudos sobre Hegel*. Trad: Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BACKHAUS, Hans-Georg. “Theodor W. Adorno sobre ‘Marx e os conceitos fundamentais da teoria sociológica’”. A partir das notas de um seminário no semestre de verão de 1962. Trad: Tomás Lima Pimenta. *dissonância: revista de teoria crítica*. v.5, 2021.

BENJAMIN, Walter. ‘*As afinidades eletivas de Goethe*’. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad: Mônica K. Bornebusch; Irene Aron; Sidney Camargo. São Paulo: Ed.34, 2009.

BENJAMIN, Walter. ‘Carta a Gershom Scholem’. Trad: Modesto Carone. *Novos Estudos. CEBRAP*. n.35, pp.100-106, março, 1993.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência, 1933-1940*. Trad: Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. ‘Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte’. In: *Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad: Sergio Paulo Rouanet. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. ‘Sobre o conceito da História’. In: *O Anjo da história*. Organização e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. *The correspondance of Walter Benjamin, 1910 - 1940*. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. Trad: Manfred R. Jacobson; Evelyn M. Jacobson. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012.

BENJAMIN, Walter. ‘Kierkegaard: The End of Philosophical Idealism’. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings*. Volume 2, Part 2 1931-1934. Trad: Rodney Livingstone and Other. Harvard University Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. ‘Dialética da racionalização’. In: HABERMAS, Jürgen. *A Nova Obscuridade*. Pequenos escritos políticos V. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Trad: Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. ‘Max Horkheimer: sobre a história do desenvolvimento de sua obra’. In: HABERMAS, Jürgen. *Textos e Contextos*. Trad: Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

HABERMAS, Jürgen. ‘Sobre a frase de Horkheimer: ‘Querer salvar um sentido incondicionado sem Deus é vão’’. In: HABERMAS, Jürgen. *Textos e Contextos*. Trad: Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Estudos Filosóficos. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Habermas. ‘Theodor W. Adorno - Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem’. (Orgs) Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

HEGEL, Georg. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas por Marcos Müller. São Paulo, Editora 34, 2022.

HORKHEIMER, Max. *A Life in Letters: selected correspondence*. Trad: Manfred R. Jacobson; Evelyn M. Jacobson. Nebraska: University of Nebraska Press, 2007.

HORKHEIMER, Max. ‘A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais’. Trad: Carlos Eduardo Jordão Machado; Isabel Maria Loureiro. *Praga: Estudos Marxistas*, n.7, março, 1999.

HORKHEIMER, Max. ‘A atualidade de Schopenhauer’. Trad: Lucas Lazarini Valente. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. v.9, n.2, jul.-dez, p.190-208, 2018.

HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat (Aufsätze 1939-1941)*. Amsterdam: Verlag de Munter, 1967.

HORKHEIMER, Max. ‘Cielo, eternidad y belleza’. In: HORKHEIMER, Max. *Anhelo de Justicia*. Teoría crítica y religion. ed. Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORKHEIMER, Max. *Crepúsculo: notas alemãs (1926-1931)*. Trad: Luiz Philipe de Caux. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

HORKHEIMER, Max. ‘Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea’. In: Horkheimer, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HORKHEIMER, Max. *Dawn & Decline*. Notes 1926-1931 and 1950-1969. Trad: M. Shaw. The Seabury Press, 1978.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad: Carlos H. Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max. ‘El anhelo de lo totalmente Outro’. In: HORKHEIMER, Max. *Anhelo de justicia*. Teoría crítica y religión. ed: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORKHEIMER, Max. ‘El pesimismo, en nuestro tiempo’. In: HORKHEIMER, Max. *Sociedad en transición*. Estudios de filosofía social. Trad: Joan Godo Costa. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.

HORKHEIMER, Max, ‘Estado Autoritario’. Trad: Bolívar Echeverría. Disponível em: http://bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/el_estado_autoritario/download/Horkheimer_el_Estado_autoritario.pdf. Acesso em: 21 ago. 2023.

HORKHEIMER, Max. ‘Filosofia e Teoria Crítica’. Trad: E. A. Malagodi e R. P Cunha. Vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores), 1975.

HORKHEIMER, Max. ‘Hegel y el problema de la metafísica’. Trad: M.^a del Rosario Zurro. In: HORKHEIMER, Max. *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

HORKHEIMER, Max. ‘Gedanke zur Religion’. In: HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. Band I. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.2.

- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.3.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.7.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.8.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.12.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1995, v. 15.
- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1996, v.17.
- HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. Band I. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.
- HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. Band II. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.
- HORKHEIMER, Max. ‘La función social de la filosofía’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica*. Trad: Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. ‘La teoría crítica, ayer y hoy’. In: HORKHEIMER, Max. *Sociedad en transición*. Estudios de filosofía social. Trad: Joan Godo Costa. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
- HORKHEIMER, Max. ‘Materialismo e Metafísica’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HORKHEIMER, Max. ‘Materialismo e Moral’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HORKHEIMER, Max. ‘O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião’. Trad: Flamarion Caldeira Ramos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº12, jul.-dez, 2008.
- HORKHEIMER, Max. ‘Observações sobre Ciência e Crise’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HORKHEIMER, Max. ‘Prefácio para a Reedição’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HORKHEIMER, Max. ‘Schopenhauer e a sociedade’. Trad: Thiago Sousa Salvio. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. v.9, n.2, jul.-dez, p.180-189, 2018.
- HORKHEIMER, Max. ‘Sobre a sociologia das relações de classe’. Trad: Simone Fernandes. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 26, n. 1, p. 127-164, 2021.
- HORKHEIMER, Max. ‘Sobre a metafísica do tempo de Bergson’. Trad: Maurício Chiarello. *Cadernos de Filosofia Alemã*. N.6, p.61-83, 2000.
- HORKHEIMER, Max. ‘Sobre o Problema da Verdade’. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- HORKHEIMER, Max. 'Teísmo - Ateísmo'. In: HORKHEIMER, Max. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. ed: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- HORKHEIMER, Max. 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica'. Trad: E. A. Malagodi e R. P. Cunha. Vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores), 1975.
- HORKHEIMER, Max. 'The Authoritarian State'. *Telos Spring*, n.1, p.3-20, 1973.
- HORKHEIMER, Max. 'The Latest Attack on Metaphysics'. In: HORKHEIMER, Max. *Critical Theory. Select Essays*. Trad: Matthew J. O'Connell and Others. New York: The Continuum Publishing Company, 2002.
- HORKHEIMER, Max. 'Theism and Atheism'. In: HORKHEIMER, Max. *Critique of Instrumental Reason*. Trad: Matthew J. O'Connell and others. New York: Verso, 2012.
- HORKHEIMER, Max. 'Thoughts on Religion'. In: HORKHEIMER, Max. *Critical Theory: Selected essays Max Horkheimer*. Trad: M. J. O'Connell and others. New York: Continuum, 2002.
- LÖWENTHAL, Leo. *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Los Angeles: The University of California, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia na sociedade industrial avançada*. Trad: R. de Oliveira; D.C. Antunes; R.C. Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad: R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad: Rubens R.T. Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- SCHMIDT, Alfred. 'Introducción'. In: HORKHEIMER, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad: M.^a del Rosario Zurro. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin*. Historia de una amistad. Trad: J.F. Yvars; Vicente Jarque. Debolsillo, 2014.
- TILLICH, Paul. 'Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Theodor Wiesengrund-Adorno'. *The Journal of Philosophy*. v.31, n.23 (Nov.8, 1934, p.640).

Bibliografia Secundária

- ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011.
- ABROMEIT, John. 'The vicissitudes of the politics of 'life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany'. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, N.62, p.39-58, 2019.

AFSHAR, Yasmin. ‘Consenso e crise. Adorno e a ideologia da integração no pós-guerra alemão’. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, p.112-150.

BARBOSA, Ricardo C. *Dialética da Reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. Trad: Edwyn C. Hoskyns. 6ª edição. London: Oxford University Press, 1993.

BELLAN, Alessandro. ‘Dialética Aberta ou Negação Determinada? Discussão sobre a dialética nos ‘Seminários da Escola de Frankfurt’’. Trad: Cláudio R. Duarte. *Sinal de Menos*, ano 11, n.14, v.2, 2020.

BEHRENS, Roger. ‘A dialética negativa da negação determinada. Algumas implicações estéticas na teoria crítica da sociedade de Theodor W. Adorno’. In: DUARTE, Rodrigo et al. (Orgs.). *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel. A Filosofia Alemã de 1840 a 1900*. Trad: Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.

BERTRAM, Georg W. ‘Metaphysik und Metaphysikkritik’. In: Klein, Richard et al. (Hrsg.). *Adorno – Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: J.B.Metzler, 2011.

BOER, Roland. ‘A Totality of Ruins. Adorno on Kierkegaard’. *Cultural Critique* v.83, pp.1-30, Winter 2013.

BREUER, Stefan. ‘The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer’. In: BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang, McCOLE, John (Orgs.). *On Horkheimer: new perspectives*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

BRITTAIN, Christopher Craig. *Adorno and Theology*. New York: T&T Clark International, 2010.

BRUMLIK, Micha. ‘Theologie und Messianismus’. In: KLEIN, Richard et al. (Hrsg.). *Adorno – Handbuch: Leben – Wirk – Wirkung*. Stuttgart: J.B.Metzler, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press, 1977.

CATALANI, Felipe. ‘Apresentação à edição brasileira: Depois da meia-noite no século: Adorno e as análises do fascismo’. In: ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Trad: Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, SP: Editora da Unicamp/ São Paulo: Fapesp, 2001.

CHIARELLO, Maurício Garcia. ‘O Mal na Trama da Razão: Breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto’. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XL, n.100, p. 57-80, 1999.

CLAUSSEN, Detlev. ‘Teoria Crítica e Experiência Viva’. Trad: C.R. Duarte, D. Cunha, J. Menegatti, R. F. Alvarenga, R. Menezes, S. Oliveira, T. Cavaignac, T. Papageorgiou. *Sinal de Menos*, ano 11, n.14, v.2, 2020.

DE CAUX, Luiz Philipe. *A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

DE CAUX, Luiz Philipe. 'Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno'. *Kriterion*. v.62, p.681-703, 2021.

DE CAUX, Luiz Philipe; FLECK, Amaro. 'Posfácio: Pollock e os frankfurtianos'. In: POLLOCK, FRIEDRICH. *Crise e Transformação estrutural do capitalismo* [recurso eletrônico]: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941. (Orgs). Amaro Fleck, Luiz Philipe de Caux. Florianópolis: NEFIPO/CFH/UFSC, 2019.

DE CAUX, Luiz Philipe; MAZZOCCHINI, Graziano. 'Entre Pollock e Benjamin: Teoria e práxis no 'Estado Autoritário' de Horkheimer'. *Princípios: Revista de Filosofia*, v.26, n.50, maio-ago, Natal, 2019.

DE CAUX, Luiz Philipe; NEVES SILVA, Eduardo Soares. 'Uma pré-história filosófica do antissemitismo'. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 4, p. 255-272, 2019.

DELLA TORRE, Bruna. *Adorno, crítico dialético da cultura*. 2017. 299f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, 2017.

DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

EITER, Pascal. 'Max Horkheimer's Supposed 'Religious Conversion': A Semantic Analysis'. In: KOHLENBACH, Margarete; GEUSS, Raymond (eds). *The Early Frankfurt School and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

EMERY, Nicola. *For Nonconformism: Max Horkheimer and Friedrich Pollock: The Other Frankfurt School*. Trad: Karen Whittle. Leiden-London: Brill, 2022.

ESCUELA CRUZ, Chaxiraci María. *La construcción del materialismo en el pensamiento de Theodor W. Adorno*. Universidad de la Laguna, 2011/2012.

FAGENBLAT, Michael. 'Delineations: Negative Theology as Jewish Modernity'. In: *Negative Theology as Jewish Modernity*. (ed). FAGENBLAT, Michael. Indiana University Press, 2017.

FERNANDES, Simone. 'Apresentação. Os fragmentos de uma teoria de *rackets* e a *Dialética do Esclarecimento*. Apresentação à tradução de 'Sobre a sociologia das relações de classe' (1943), de Max Horkheimer'. *Cadernos de Filosofia Alemã*, jan.-jun.2021.

FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel. 'Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno'. *ethic@*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.18, n.1, p.109-126, maio, 2019.

FLECK, A; PUCCIARELLI, D.; DE CAUX, L. Ph. 'Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno'. *ethic@*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.20, p.566-583, 2021.

FOSTER, Roger. *Adorno. The Recovery of Experience*. New York: State University of New York Press, 2007.

FRAGA, Eugenia. 'Elementos teológicos em la teoria crítica de Max Horkheimer. Un análisis de textos claves'. *Itinerantes. Revista de Historia y Religion*. 7, pp.191-212, 2017.

FREITAS, Verlaine. 'Apresentação à edição brasileira'. In: ADORNO, Theodor W. *Primeiros Escritos Filosóficos*. Trad: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

- GATTI, Luciano. *Constelações*. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- GATTI, Luciano. ‘Correspondências entre Benjamin e Adorno’. *Limiar*. v.1, nº2. 1º semestre, p.1-47, 2014.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. ‘Deslocamentos e deformações em Kafka’. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IX, p.1-14, n. 17 (jul-dez), 2015.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. ‘Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin’. *Estudos avançados* 13 (37), p.191-206, 1999.
- GORDON, Peter E. *Adorno and Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- GORDON, Peter E. ‘Kafka’s Inverse Theology’. In: HAMMER, Espen (ed). *Kafka’s The Trial*. Philosophical Perspectives. New York: Oxford University Press 2018.
- GORDON, Peter E. *Migrants in the Profane*. Critical Theory and the Question of Secularization. New Haven and London: Yale University Press, 2020.
- GORDON, Peter E. ‘Weimar Theology. From Historicism to Crisis’. In: GORDON, Peter E.; McCORMICK, John P (eds). *Weimar Thought*. A contested Legacy. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- HERSKOWITZ, Daniel. ‘An Impossible Possibility? Jewish Barthianism in Interwar Germany’. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/moth.12331>. Acesso 17 Abril 2023.
- JAESCHKE, Walter. ‘Sobre o Conceito de Filosofia Alemã Clássica’. Trad: Joãosinho Beckenkamp. *Dissertatio*. Revista de Filosofia. n.19-20, 2004.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- Jay, Martin. *As ideias de Adorno*. Trad: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- JAY, Martin. ‘The concept of totality in Lukács and Adorno’. *Telos*, n.32, New York: Telo Press, 1977.
- JIMÉNEZ, Ricardo A. ‘Adorno y la fenomenologia de Husserl’. *Anales del Seminario de Metafísica*, n.30, p.133-150,1996.
- JOPP, Julia; MARTINS, Ansgar. ‘Theology and Materialism’. Trad: Lars Fischer. In: *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. (ed) BEST, Beverley; BONEFELD, Werner; O’KANE, Chris. SAGE, 2018.
- KANGUSSU, Imaculada. ‘O efeito de Eros – ‘As afinidades eletivas’, a esperança e o homem unidimensional’. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.12, n.1, p.177-186, 2016.
- KLEIN, Stefan Fornos. *A universidade e a sociologia segundo Max Horkheimer: teoria, pesquisa e crítica*. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- KOHLNBACH, Margarete. ‘Kafka, Critical Theory, Dialectical Theology: Adorno’s case against Hans-Joachim Schoeps’. *German Life and Letters* 63:2, p.146-165, April, 2010.

- KUGNHARSKI, Gabriel P. *A categoria da totalidade na dialética negativa de Theodor W. Adorno*. 2018. 217f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. ‘Apresentação ao artigo de Max Horkheimer’. *Cadernos de Filosofia Alemã*. N.6, p.51-60, 2000.
- LIEDKE, Ulf. *Zerbrechliche Wahrheit*. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik. Würzburg: echter, 2002.
- LIMA, Erick Calheiros de. ‘Apresentação à edição brasileira. Hegel, Adorno e a Dialética. In: ADORNO, Theodor W. *Introdução à Dialética*. Trad: Erick de Calheiros Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Teologia Negativa e Theodor Adorno*. A secularização da mística na arte moderna. 343f. Tese (Doutorado em Teoria Literária). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard. Trad: Flamarion C. Ramos; Luiz Fernando B. Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. ‘Critical Theory and Religion’. In: PHILLIPS, D.Z; TESSIN, Timothy (eds). *Philosophy of Religion in the 21st Century*. New York: Palgrave, 2001.
- MARTINSON, Mattias. ‘Ontology of Hell: Reflections on Theodor W. Adorno’s reception of Soren Kierkegaard’. *Literature & Theology*, p.1-18, 2012.
- MATTOS, Fernando C. ‘Meu caminho para Heidegger. Ou: a metafísica e o apelo da questão do ser’. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), 53-66, 2018.
- MAURA, Eduardo. ‘Presentación de ‘Los judíos y Europa’ de Max Horkheimer’. *Constelaciones*, 4, p.244-254, 2012.
- MILLER, Jared A. ‘Phenomenology’s negative dialectic: Adorno’s critique of Husserl’s epistemological foundationalism’. *The Philosophical Forum*, v.40, p.99-125, 2009.
- MORGAN, Marcia. *Adorno’s Reception of Kierkegaard: 1929 – 1933*. Disponível em: <https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/095.%20Adorno's%20reception%20of%20kierkegaard.pdf>. Acesso em: 15.02.2022. 2003.
- MUELLER, Enio R. ‘Contatos e Afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt’. *Revista eletrônica Correlatio*. N.4, p.54-76, dez, 2003.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: A Biography*. Trad: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2009.
- MUSSE, Ricardo. ‘Herdeiros do Idealismo Alemão’. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 17, p.31-37, 1994.
- NEVES SILVA, Eduardo S. ‘Adorno, Heidegger, metafísica e ontologia’. In: Pucci, Bruno et al (Orgs). *Teoria Crítica na Era Digital: Desafios*. São Paulo: Nankin, 2014.
- NEVES SILVA, Eduardo S. ‘Apresentação à edição brasileira’. In: ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Trad: M. A. Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

NEVES SILVA, Eduardo S. ‘Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento’. *Artefilosofia*, 7, p. 55-72, 2009.

NEVES SILVA, Eduardo S. ‘Fantasmas da liberdade: a relação entre teoria e prática como crítica às formas de reconciliação entre espírito e natureza’. *Veritas* (Porto Alegre), v. 64, n. 1, Jan.-Mar., p.1-26, 2019.

NEVES SILVA, Eduardo S. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. 2006. 201f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

NEVES SILVA, Eduardo S. ‘Schwarz-Adorno: Unbekannt vergozen - endereço desconhecido. Apresentação de uma correspondência’. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n.74, p.330-344, dez.2019.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, Marcos. ‘Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa’. Trad: Adriano Januário. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, p.16-44.

O’CONNOR, Brian. *Adorno*. Routledge philosophers. New York: Routledge, 2013.

O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic*. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality. The Mit Press, 2004.

O’CONNOR, Brian. ‘The Concept of Mediation in Hegel and Adorno’. *Hegel Bulletin* 20 (1-2). p.84-96, 1999.

PRITCHARD, Elizabeth A. ‘Bilderverbot meets Body in Theodor W. Adorno’s Inverse Theology’. *The Harvard Theological Review*, v.95, No.3, p.291-318, Jul, 2002.

PUCCIARELLI, Daniel. ‘Dialética Negativa e materialismo: problema, conceito, atualidade’. In: Timm, Ricardo et al. (Orgs.). *Theodor W. Adorno. A Atualidade da Crítica*. Vol.2 - Comunicações. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

PUCCIARELLI, Daniel. ‘Kant e o problema da teologia’. *Peri*. v.09, n.1, p.81-97, 2017.

RAMOS, Flamarion Caldeira. *A “miragem” do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RAMOS, Flamarion Caldeira, ‘Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário’. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.12, jul.-dez., 2008b.

RAMOS, Flamarion Caldeira. “‘Schopenhauer como otimista’: considerações sobre um apontamento de Horkheimer”. In: CORREIA, A.; DEBONA, V.; TASSINARI, R. *Hegel e Schopenhauer*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p.288-299, 2017.

RATES, Bruno Batista. ‘As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e Lebensphilosophie’. *Dois pontos*. v.14, n.2, p.185-197. Dez, 2017.

REGATIERI, Ricardo. *Capitalismo sem peias: a crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da Dialética do Esclarecimento*. São Paulo: Humanitas-FAPESP, 2019.

RICHTER, Gerhard. 'Pode algo ser salvo ao ser defendido? Benjamin com Adorno'. *Remate de Males*, 30.1: p.25-44, Jan/Jun. Campinas – SP, 2010.

RODRIGUES, Paulo César. 'Horkheimer e a crítica dialética à metafísica de Bergson'. *Kalagatos*. Revista de Filosofia de Fortaleza, CE. V.9, n.18, p.149-160, 2012.

RUGGIERI, Davide. 'Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material'. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 96, p. 93-108, 2015.

Disponível em:
https://www.academia.edu/23880306/Schopenhauer_s_legacy_and_Critical_Theory_Reflections_on_Max_Horkheimer_s_unpublished_archive_material. Acesso em: 30 de ago. 2023.

SANTOS, Jéverton Soares dos. *Messianismo Tardio: Adorno e a Persistência da Teologia Política*. 337f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2019.

SAID, Edward W. *Estilo tardio*. Trad: Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SAJDA, Peter. 'Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats'. In: STEWART, Jon (ed). *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Tome I: German and Scandinavian Philosophy. London and New York: Routledge, 2016.

SCHMID NOERR, Gunzelin. 'Editor's Afteward: The Position of 'Dialectic of Enlightenment' in the Development of Critical Theory. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trad: Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany. 1831 - 1933*. Trad: Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 1984.

SCHULZ, Heiko. 'From Barth to Tillich. Kierkegaard and the Dialectical Theologians'. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Blackwell Publishing Ltd, 2015.

SCHWARZ, Roberto. 'Sobre Adorno (Entrevista)'. In: *Martinha versus Lucrecia. Ensaios e Entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SCHWARZ, Roberto. 'A tribulação de um pai de família'. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Trad. J. Rolleston. Durham and London: Duke University Press, 2009.

SHUSTER, Martin. 'Adorno and Negative Theology'. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (1):97-130, 2016.

SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

STEUNEBRINK, Gerrit. 'Is Adorno's Philosophy a Negative Theology?'. In: Bulhof, Ilse; TEN KATE, Laurens. *Flight of the Gods*. Philosophical Perspectives on Negative Theology. New York Fordham University Press, 2000.

TONON, Margherita. 'Theory and the Object: Making sense of Adorno's concept of Mediation'. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, p.184-203, 2013.

TRUSKOLASKI, Sebastian. *Adorno and the Ban on Images*. Great Britain: Bloomsbury Academic, 2021.

VALLS, Alvaro L. M. 'Apresentação à tradução brasileira'. In: ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard*. Construção do Estético. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

WELLMER, Albrecht. 'La Metafísica en el momento de su caída'. Trad: Mateu Cabot. *Taula, quaderns de pensament*. n.23-24, p.11-23, 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. V. Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOLFF, Ernst. 'From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl'. *Philosophy & Social Criticism*. v.32 n°5, p.555-572, 2006.