



# Dissonância

*revista de teoria crítica*

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

[www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

<b>Título</b>	Estratégia contra a história: sobre os sentidos da reflexão moral em Adorno
<b>Autor/a</b>	Felipe Catalani
<b>Fonte</b>	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019.
<b>Link</b>	<a href="https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3664">https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3664</a>

Formato de citação sugerido:

CATALANI, Felipe. “Estratégia contra a história: sobre os sentidos da reflexão moral em Adorno”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019, p. 180-212.

# ESTRATÉGIA CONTRA A HISTÓRIA

Sobre os sentidos da reflexão moral  
em Adorno<sup>1</sup>

Felipe Catalani<sup>2</sup>

## RESUMO

O artigo é uma tentativa de interpretar o sentido da reflexão moral em Adorno fora do campo mais restrito da “filosofia moral” compreendida como uma disciplina autônoma e sim em seu nexos com uma reflexão sobre a política e sobre a história. Trata-se de compreender o vínculo latente entre moral e política e como essa relação é balizada por um veredicto sobre o “curso do mundo”, compreendido como uma *ruptura do vínculo entre História e Liberdade*, e por uma reflexão sobre a categoria de indivíduo.

## PALAVRAS-CHAVE

Adorno; moral; política; história.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão adaptada de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, intitulada “Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno”, defendida na USP em fevereiro de 2019.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Bolsista FAPESP. E-mail: felipecatalani@gmail.com

# STRATEGY AGAINST HISTORY

On the meanings of moral reflection in Adorno

## ABSTRACT

The article is an attempt to interpret the meaning of Adorno's moral thought outside the narrower field of "moral philosophy", understood as an autonomous discipline, but rather in its nexus to a reflection on politics and history. We aim to understand the latent link between morality and politics and how this relationship is marked by a verdict on the "way of the world", understood as a *rupture of the bond between History and Freedom*, and by a reflection on the category of the individual.

## KEYWORDS

Adorno; moral; politics; history.

---

*A ética, aplicada à história, é a doutrina da Revolução.*

Walter Benjamin

“*Les événements m’ennuient*”: essa frase de Valéry é a epígrafe um tanto *blasé* do livro *Claro Enigma* de Carlos Drummond de Andrade. Ao interpretar a assim chamada “guinada pessimista” ou “metafísica” desse período da produção de Drummond (que teria se distanciado da lírica engajada de *A Rosa do Povo*), Wagner Camilo utilizou o termo “*retirada estratégica*”. Com isso, Camilo quis dissipar a aura de despolitização

resignada que paira sobre esse período da poesia de Drummond e ressaltar o sentido político (e *estratégico*) de *Claro Enigma* como uma reflexão histórica sobre “a rosa das trevas”, isto é, sobre o enrijecimento do mundo pós-guerra, o apocalipse stalinista e o declínio das expectativas de transformação social. A retirada da “praça de convites” é interpretada nos seguintes termos:

A atitude, portanto, nada tem de meramente demissionária. É antes produto de uma percepção mais ampla e *distanciada* da História, que abarca além do ‘estreito rio presente’. Uma História que se revela regida por atos recorrentes e por uma ‘cega destinação’ (segundo a expressão de Luís Costa Lima) contra a qual todo esforço de transformação tende inevitavelmente ao fracasso, de onde o tão propalado pessimismo emergente nessa fase da obra. (Camilo 2001: 19)

Talvez seja esclarecedor interpretar de forma análoga o sentido da reflexão moral em Adorno, que não deixa de ser uma reflexão histórica sobre a *derrota*: não como um culto desta, certamente, mas enquanto algo que revela seu vínculo com o campo da política (que tem seu sentido na luta, e portanto, na estratégia), mas que aparece, por ora, condenado.<sup>3</sup> Para ilustrar essa intensa afinidade entre reflexão moral e política, vejamos como Adorno conclui a última aula do curso “Problemas de filosofia moral” de 1962/63, após meses de acrobacia mental em torno de aporias morais, com incursões aprofundadas em Kant, Hegel e Schopenhauer:

---

<sup>3</sup> A ausência de reflexões sobre a *organização* em Adorno era uma das principais críticas de seu orientando Hans Jürgen Krahl, militante do SDS e figura importante durante as movimentações de 1968.

Resumidamente, o que a moral hoje ainda pode significar passa para a questão sobre o arranjo [*Einrichtung*] do mundo. Seria possível dizer: a questão sobre a vida correta seria a questão sobre a política correta, se uma tal política correta estivesse hoje no âmbito do que pode ser realizado [*Bereich des zu Verwirklichenden*]. Agradeço a atenção de vocês e desejo-lhes boas férias. (Adorno 2015b: 262)

Se os dilemas morais enviam de volta para a política (para a transformação do mundo), vejamos como funciona também a via inversa, isto é, como a reflexão moral surge a partir dos dilemas da política. Talvez com isso possamos enxergar que, enquanto a crítica política a Adorno em geral teve um caráter moralizante (o espectro das acusações varia em torno de resignação, covardia, falta de espírito cívico, isolamento antissocial na torre de marfim, ceticismo etc.), há no pensamento adorniano sobre a moral um aspecto anti-moralizante, a saber, um anti-heroísmo e anti-voluntarismo que apontam sempre de volta para um problema extra-moral, que é a transformação radical da sociedade – embora isso em si não anule a dimensão aporética da realidade social e política.

## Origens da dialética entre moral e política

A célebre frase da *Minima Moralia* “Não há vida correta na falsa”, que chegou a ser repetida *ad nauseam* até mesmo em meios de comunicação de massa na Alemanha em situações como o aniversário de morte de Adorno (que a certa altura já havia sido transformado em patrimônio intelectual nacional), parece ser a palavra final do autor a respeito da (im)possibili-

dade de formulações que indicariam um modo moralmente correto de orientar as ações do indivíduo no mundo. A frase é exagerada e enfática, mas, como o estilo do nosso autor indica, é próprio da verdade o elemento de exagero.

A indicação de que não há vida correta na falsa, antes de apontar para um relativismo moral, significa que não há vida correta *nessa vida*, e a própria frase possui, digamos, um “teor normativo” contido na própria ideia de “vida falsa”, pois a vida *não deveria ser tal como ela é*, em suma, ela deve ser transformada<sup>4</sup>. Se a essência da filosofia moral moderna gira em torno das determinações da ação individual, Adorno apontará sempre para a tensão entre o indivíduo e o todo (a vida social, o Estado, em suma, a sociedade como totalidade), em que o primado é, justamente, do todo.<sup>5</sup> Por isso, se há algo que se poderia chamar de “filosofia moral” em Adorno, ela só pode existir em uma relação de subordinação a uma compreensão da realidade social (que incorpora uma teoria do indivíduo psicanaliticamente orientada), que por sua vez só pode existir enquanto *crítica* da sociedade.

Até aqui, nada que seja estranho a uma posição classicamente marxista: “moral” é ideologia da classe dominante ou coisa de religioso espiritualista, ou seja, um engodo, uma men-

---

<sup>4</sup> Lembremos que a noção de verdade (e de falsidade) na tradição hegeliana da teoria crítica vincula o momento descritivo (o que é) ao normativo (o que deve ser), para além da definição corriqueira de verdade como adequação entre uma proposição e um estado de coisas. Sobre o conceito de verdade na teoria crítica, remeto ao capítulo “Dimensão prático-moral do conceito enfático de verdade” de minha dissertação de mestrado (Catalani 2019).

<sup>5</sup> Cf. Capítulo “Die Vormacht des Allgemeinen: Zur moralphilosophischen Dialektik des Individuums” de Schweppenhäuser (1996).

tira que deve ser desmontada pela crítica materialista.<sup>6</sup> A verdadeira questão é a transformação da sociedade (que é injusta, imoral, privadora de liberdade etc.), portanto o agir correto não é guiado por normas morais, mas por uma *estratégia* que encaminharia a realização de um *fim*: o fim das relações de dominação e a efetivação da liberdade. Ou seja, a dimensão propriamente moral não está na ação do indivíduo, mas na inteligência direcionada para a transformação do todo. Entretanto, uma vez que a “práxis correta” já não está ao alcance da mão do indivíduo, essa relação entre moral e estratégia se altera, pois, como diz Adorno, “justamente para o pensamento marxista consequente não é mais possível uma conexão com um ‘movimento’ prático no sentido antigo”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Em aula, Adorno diz que a crítica à moral por parte de Nietzsche e Marx no século XIX (ele se refere em especial à era vitoriana) encontrava seu sentido no fato de a moral operar como uma “*Fessel des Lebens*”, portanto, como sustentação de poder. No século XX essa relação se altera, devido à mudança estrutural do funcionamento ideológico diagnosticado por Adorno: “Hoje é exatamente o contrário. Hoje não é mais a vida que é acorrentada pelas prescrições morais, mas a esfera da moral [*Moralischen*], da auto-determinação dos homens, está acorrentada pelo poder da socialização em uma medida hoje muito mais intensa. O que se opõe ao moral, no sentido da autodeterminação do homem, não é mais tanto ideologia. As ideologias se transformaram em uma mera reduplicação daquilo que simplesmente é.” *Probleme der Moralphilosophie (1956/57)*, Theodor W. Adorno – Archiv, aula de 22/12/1956 (doravante citado como PM 1, seguido da data da aula).

<sup>7</sup> Sobre essa perda de proximidade com a práxis política concreta, Adorno diz em uma carta de 1948 a Marcuse: “Eu não temo muito a objeção que Korsch fez contra a *Dialética do Esclarecimento* – de que ao abrir mão da relação transparente à práxis política nós teríamos recaído em um ponto de vista pré-marxista, em um hegelianismo de esquerda à la Bruno Bauer. Pois justamente para o pensamento marxista consequente não é mais possível uma conexão com um ‘movimento’ prático no sentido antigo [...]. Não se pode falar como antigamente, como se a unidade entre teoria e práxis estivesse garantida.” Briefe, Theodor W. Adorno - Archiv

Além disso, o bruto estrategismo stalinista e o aniquilamento do indivíduo eram a expressão máxima dos horrores produzidos pela “razão de Estado”, que se sobrepunha a toda ação individual. O pragmatismo estatal (que àquela altura se revelava como continuidade da racionalidade irracional colocada pela lógica da acumulação, tal qual apontava o conceito de “capitalismo de Estado”) era a redução dos indivíduos concretos a um “apêndice da maquinaria”. Não havia mais *Realpolitik* a ser justificada. Como escreve Adorno em “Educação após Auschwitz”: “Deveria tratar-se criticamente – apenas para fornecer um modelo – um conceito tão respeitável como o de *razão de Estado*: quando se coloca o direito do Estado acima do dos membros da sociedade, já está colocado, potencialmente, o horror.” (Adorno 1995: 123) Porém, esta relação entre indivíduo e Estado, ou antes, entre indivíduo e totalidade social, permanece no horizonte das reflexões de Adorno sobre a moral, que medeiam a impotência do indivíduo e a objetividade social. Em outro curso de 1956/57 (também intitulado “Problemas de filosofia moral”), Adorno faz a seguinte consideração sobre a razão de Estado:

A razão de Estado é a expressão da objetividade do social que não deve ser medida de forma imediata no âmbito moral [*Moralischen*], nessa medida há em seu reconhecimento sempre um momento de verdade. Isso quer dizer: no conceito de razão de Estado há tanto do bom [*Guten*] e do correto, que as leis objetivas do comportamento social não devem ser medidas na moralidade, e que a possibilidade do bem pode ser produzida somente por meio dessa objetivação, dessa alienação das relações sociais e de suas exigências da consciência moral individual, ou seja, somente por meio da política



enquanto luta de poder. Somente se a luta política enquanto luta de poder for conduzida até o final podem ser produzidas objetiva e socialmente as condições, por meio das quais seria então possível algo como uma postura moral individual, uma vida correta. O âmbito moral [*Moralische*] permanece relativo à esfera privada, daí sua fraqueza, pois a esfera privada é hoje mais do que nunca uma função da objetividade social.<sup>8</sup>

É dessa impotência e dessa *inefetividade* da moral, que permanece sempre vinculada à privacidade, que deriva o desinteresse histórico do marxismo pelas especulações morais, que sempre giram em torno da consciência individual. A ideia moderna de moral é, portanto, inseparável da constituição do indivíduo moderno e de uma esfera privada apartada da esfera política. Mas essa separação entre a instância privada e a esfera pública corre junto à tensão entre o indivíduo e o todo, que é por sua vez análoga a “essa contradição entre o universal e o particular [que] determina a antinomia fundadora da moral [*des Moralischen*]”<sup>9</sup>, da qual fala Adorno.

Façamos uma pequena digressão histórica, para situar a moral em relação à política e à própria ideia moderna de *crítica*.

---

<sup>8</sup> PM 1, 26/02/1957. Esse primado do Estado sobre a ação individual aparece em Hegel, que diz em tom de zombaria em relação ao bem-fazer do indivíduo que age por amor ao próximo: “Mas o bem-estar essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparado com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar dele.” Hegel critica aqui o dever de amar o próximo assim como ele critica toda moralidade abstrata, que, diversamente do agir do Estado, permanece aquém de toda realidade efetiva e racional: “tais leis ficam somente no *dever-ser*, mas não têm nenhuma *efetividade*: não são *leis*, mas apenas *mandamentos*.” (Hegel 2002: 296)

<sup>9</sup> PM 1, 04/12/1956

Acompanhando o argumento do historiador Reinhart Koselleck, a separação entre moral e política é concomitante à gênese da ideia de crítica no século XVIII. A instância moral que se separa do Estado faz do Estado um objeto do julgamento, e ela passa a existir enquanto crítica do Estado (isto é, em oposição à política estatal):

A crítica política não reside somente no juízo moral enquanto tal. Está presente no momento em que se executa a separação entre uma instância moral e uma instância política: o tribunal moral transforma-se em crítica política, não só por submeter a política a um juízo severo, mas também, pelo contrário, por separar-se como instância que tem a faculdade de julgar o domínio da política. Esta separação já encerra a crítica ao Estado. [...] A divisão dualista do mundo em um domínio da moral e um domínio da política é, em sua historicidade, o pressuposto e a consequência da crítica política. [...] [A] crítica política só podia fundar-se em uma realidade histórica em que a moral e a política estivessem, de fato, separadas. (Koselleck 1999: 92)

O elemento político da moral está, portanto, em seu caráter apolítico, ou seja, ela torna-se política ao separar-se da esfera política. O agravamento da crise que antecedeu a Revolução Francesa foi estimulado pela exacerbação da “dialética da moral e da política” (Koselleck 1999: 111), em que se agudizava a tensão entre sociedade e Estado. Como explica Koselleck, as lojas maçônicas, que tiveram função importante no processo de crise do Absolutismo, eram a “liberdade em segredo”, o próprio “segredo da liberdade”, que se formavam enquanto um “foro privado” moral. “A legalidade interna, a liberdade e a autonomia das lojas só eram possíveis num domínio que escapasse à

influência das instâncias clericais e à intervenção política do poder estatal vigente. Por isso, desde o início, o segredo tinha uma função de rejeição e proteção.” (Koselleck 1999: 65) *Este foro privado da moral era a mesma instância privada em que ocorria a crítica.* Como aponta Habermas em *Transformação estrutural da esfera pública*, a crítica, antes de se tornar pública e política, era uma atividade *privada*:

Bayle separou a crítica de sua origem histórica e filológica, transformando-a simplesmente em crítica [...]. No entanto, considerava a atividade da crítica algo *estritamente privado*. [grifo meu] [...] Crítica no que diz respeito ao interior, a *raison* permanece subalterna no exterior. Assim como na *conscience* em Hobbes, a *critique* em Bayle é um assunto privado e sem consequências para o poder público. Assim, ele também diferencia *critique* de *satires* e *libelles diffamatoires*. A crítica que comete o equívoco de transpor os limites da política degenera em panfleto. (Habermas 2014: 245)

A esfera privada da moral e da crítica tornava-se o lugar natural de uma burguesia oposicionista.<sup>10</sup> Se quando Adorno diz que “a esfera privada é hoje mais do que nunca uma função da objetividade social”, devemos ter em vista que, ao mesmo tempo, é dessa mesma esfera privada enquanto algo separado da política e do Estado que surge o elemento de tensão na crise do século XVIII. A crítica oscila entre a moral e a política assim como entre o privado e o público. Entretanto, se o “reino da crítica” se consolida como uma esfera separada do Estado, em

---

<sup>10</sup> “A burguesia moderna certamente nasce do foro interior secreto de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedades privadas [...]. Os maçons burgueses não renunciam ao segredo do interior moral, pois nele encontram a garantia de sua existência independente do Estado. [grifo meu]” (Koselleck, 1999: 68).

um dado momento esse limite é ultrapassado. A razão de Estado é submetida ao julgamento da esfera apartada da crítica e da moral – em suma, ela é submetida à Razão – e como afirmava Adorno, “pouco exagera quem equipara o conceito moderno de razão com crítica.” (GS 10.2, 785-786). O “tribunal da crítica” submete tudo e todos ao seu rigoroso juízo, e, tal como esperava Voltaire, “varrerá a tolice do mundo”<sup>11</sup>. Em 1781, no prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant anunciava:

Nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo deve se submeter. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem em geral subtrair-se a ela. Então suscitam contra si a justa suspeita e não podem reivindicar o sincero respeito que a razão só concede àquele que pôde suportar seu exame livre e público. (Kant 2012: AXI)

No momento em que o juízo privado extrapola os limites da moral separada da política, a crítica torna-se *pública* e busca impor a ordem da razão, cuja universalidade faz *tabula rasa* nas hierarquias sociais calcadas no poder da corte e do clero. Na *Enciclopédia*, Diderot e D’Alembert escrevem que a crítica é “capaz de distinguir a verdade da opinião, o direito da autoridade, o dever do interesse, a virtude da própria glória, em uma palavra: capaz de reduzir o homem, fosse ele quem fosse, à condição de cidadão.” (Diderot e D’Alembert 2015: 84) Marx, que não poupou as “armas da crítica”, levou a politização da crítica a tal ponto que já não se temia a dissolução dos limites entre

<sup>11</sup> Voltaire diz: “A crítica é a décima musa que finalmente apareceu [...] e varrerá a tolice do mundo”. “A crítica tem razão; eu a amo e a honro. A plateia esclarecida julga os combatentes, e a razão sadia triunfa com o tempo”. Citado em Koselleck (1999: 102).

crítica, libelo e sátira<sup>12</sup>, tal a confluência entre ciência e combate<sup>13</sup>. O juízo da crítica é um *ataque*. Aqui a moral de convicção privada já ficou para trás e adentra-se o campo aberto da batalha política.

## Uma espécie de dignidade da vida privada

Enquanto reflexão retrospectiva sobre a derrota política, o texto adorniano se situa no momento preciso em que a transformação do mundo havia fracassado e o campo aberto da luta política se fecha: o pensamento estratégico, perdido seu lastro no movimento real, é empurrado de volta para a moral. Ou seja, a moral ganha sentido sobretudo enquanto reflexão sobre a derrota política (que não significa aceitá-la como definitiva, pelo contrário): como sugerido no começo do texto, trata-se de uma *retirada estratégica*. Adorno diz em aula: “Se por um lado a vida correta está bloqueada ao indivíduo, por outro, a esfera da ‘atuação pública’ [*öffentlichen Wirkens*], da atividade pública, tornou-se tão problemática, que, frente a ela, a esfera privada, em um certo sentido delicado a ser compreendido de forma cautelosa, ganha uma espécie de dignidade, que ela talvez tenha tido com os estóicos.”<sup>14</sup> Se esse é o ponto de partida, não causa espanto que as antinomias da moral em Adorno sempre apon-

<sup>12</sup> Diferentemente de Voltaire e Bayle: “Como Bayle, Voltaire também recorreu, em 1733, à distinção entre ‘*la critique, la satire et la libelle*’ para justificar o caráter apolítico da sua crítica.” (Koselleck 1999: 101).

<sup>13</sup> Diz Marx: “A crítica que se ocupa com esse conteúdo é a crítica na *briga* [*Handgemenge*], e na briga não importa se o adversário é um adversário nobre, de mesmo nível, *interessante*, importa *acertá-lo*.” MEGA I/2, p. 173.

<sup>14</sup> PM 1, 29/11/1956.

tem de volta para a prática socialmente transformadora. Mesmo no mergulho micrológico no âmbito da vida privada em um livro como *Minima Moralia*, as digressões sobre o casamento<sup>15</sup>, os gestos<sup>16</sup>, o ato de dar presentes<sup>17</sup>, os cumprimentos,<sup>18</sup> o tato, as habitações<sup>19</sup> e a relação com objetos domésticos são intercaladas com reflexões mais gerais sobre a sociedade e a história em uma espécie de metafísica dos costumes reificados. Depois de ler o livro, Marcuse escreve a Adorno: “Há coisas ali que realmente tocam no limite do dizível e mesmo assim saem

---

<sup>15</sup> Cf. aforismos “Separado-junto”, “Cama e mesa” e “Inter pares”. (Adorno 2008: 27-29).

<sup>16</sup> “A tecnificação torna entrementes os gestos precisos e rudes, e com isso os homens. Ela expulsa dos movimentos toda hesitação, toda ponderação, toda urbanidade [*Gesittung*]. Decisivas são as exigências irreconciliáveis e como que a-históricas das coisas. Desaprende-se a fechar uma porta com suavidade e cuidado e mesmo assim com firmeza. [...] Nos movimentos que as máquinas exigem dos seus operadores já está o violento, o brutal, o percussivamente interminável dos maus tratos fascistas.” (Adorno 2008: 36)

<sup>17</sup> “Os homens desaprendem a dar presentes.” Cf. aforismo “Não se aceita troca”, (Adorno 2008: 38-39).

<sup>18</sup> “[...] a delicadeza entre pessoas nada mais é do que a consciência da possibilidade de relações desprovidas de fins, que toca consoladoramente mesmo quem está enleado na finalidade; herança de velhos privilégios que promete a condição sem privilégios. A eliminação do privilégio pela razão burguesa acaba por eliminar também a promessa. Se tempo é dinheiro parece moral economizar tempo, sobretudo o próprio, e desculpa-se tal parcimônia como consideração pelos outros. É-se direto. Cada hiato que se interpõe nas relações dos homens é sentido como perturbação no funcionamento do aparato, em relação ao qual não somente se está objetivamente integrado como orgulhosamente identificado. Que ao invés de tirar o chapéu os homens se cumprimentem com a aura da indiferença habitual, que ao invés de cartas eles troquem *office communications* sem cabeçalho e sem remetente são sintomas entre outros de um esfriamento do contato.” (Adorno 2008: 37). Notemos que na maioria dessas considerações está em questão o efeito da *frieza burguesa* sobre a vida.

<sup>19</sup> Cf. aforismo “Asilo para desamparados” (Adorno 2008: 34-35).

bastante claras. Penso que o mais impressionante é o jogo que tece sem atritos o que é muito pessoal e o universal.”<sup>20</sup>

No subtítulo do livro, *Reflexões a partir da vida danificada*, é possível entrever o interesse na crítica àquilo que infligiu os danos à vida (algo que exige, portanto, esforço teórico), e não em um retorno efetivo à moral da vida privada. Afinal, uma tal moral já não seria mais possível e nem faria sentido, pois, segundo seu diagnóstico, essa esfera privada da moral fora liquidada. “A esfera inteira da moral [*Moralischen*] é tão reduzida que ela na verdade está liquidada enquanto esfera. Na verdade, como Horkheimer formulou, não há mais pessoas boas ou más. As possibilidades objetivas da decisão moral estão encolhidas.”<sup>21</sup> Isso é decorrente do destino que tomou a própria ideia de indivíduo: “A liquidação social do indivíduo enquanto um indivíduo em si subordinado [*gefügten*] é equivalente à liquidação da esfera moral enquanto tal.”<sup>22</sup> Isto é, a liquidação da esfera moral é a liquidação da diferença entre as normas que o indivíduo põe para si e as normas sociais. As normas sociais (no caso, a dominação social) são internalizadas e tornam-se normas subjetivas, de modo a tendencialmente anular a contradição entre o indivíduo e o todo, uma vez que o indivíduo torna-se “apêndice da maquinaria”<sup>23</sup> no sentido mais brutal, a

---

<sup>20</sup> Carta de Marcuse a Adorno de 06/02/1948. TWAA Br.

<sup>21</sup> PM 1, 22/12/1956.

<sup>22</sup> PM 1, 21/02/1957. A liquidação da esfera privada é analisada na transformação das habitações: “O destino reservado à vida privada hoje é demonstrado pelo seu cenário. Na realidade nem se pode mais morar. [...] A casa é coisa do passado.” (Adorno 2008: 34-35).

saber, nessa transformação das regras sociais, que são puramente funcionais, nas regras do próprio indivíduo:

Pertence ao estado atual da consciência moral que as pessoas não só se refletem nessa situação, como, a partir de dentro, identificam-se nela, de modo que as normas, que os coagem por meio dessa situação de heteronomia, tornam-se suas próprias normas. As categorias da heteronomia são internalizadas e tornam-se categorias da própria autonomia. (Sentem-se ainda como funcionários diante do onipotente). Pertence à marca dessa época que as pessoas não mais agem no sentido de decisões morais ou outras, mas funcionam somente como apêndices da maquinaria. A funcionalização do homem tornou-se universal. Há uma diferença qualitativa do empresário autônomo, que era de fato um agente do capital, mas isso era um processo longo com muitas mediações. O que mudou não é tanto o caráter funcional da pessoa frente aos processos econômicos, mas que esses estímulos funcionais [*Funktionsvorschläge*] se transformaram imediatamente em imperativos, de modo que as pessoas fazem exatamente aquilo que é esperado delas.<sup>24</sup>

A reflexão moral adorniana, como se pode ver, não visa estabelecer critérios normativos para a “boa” ação individual, mas ganha sentido sobretudo enquanto análise crítica das dinâmicas sociais. A ideia de eticidade tem um papel relevante nessas reflexões.

---

<sup>23</sup> Na “Dedicatória” da *Minima Moralia*, ao falar sobre “a doutrina da vida certa”, Adorno diz: “Aquilo que outrora o filósofo entendia por vida, reduzido à esfera privada e depois só à do consumo, vê-se arrastado, sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material.” (Adorno 2008: 9).

<sup>24</sup> PM 1, 22/12/1956.



## Declínio da eticidade

*Quando desaparece a situação normal, desaparece com ela o pressuposto de toda norma ética e de toda norma jurídica.*

Carl Schmitt

*Sim, não havia nada que impedisse as SS de fazer o que faziam: não existe direito natural; as categorias morais nascem e morrem como as modas.*

Jean Améry

Nessa situação de internalização da dominação social não há nenhuma eticidade substancial, nenhuma *Sittlichkeit* à qual os indivíduos possam referir suas ações<sup>25</sup>. A descrição da vida danificada na *Minima Moralia* é o atestado disso. Se em Hegel a eticidade era uma espécie de “cimento social”, para Adorno,

---

<sup>25</sup> Adorno vai completamente na contramão do que Axel Honneth vem tentando desenvolver ao tentar recuperar a ideia hegeliana de *Sittlichkeit*. Se Adorno via a impossibilidade de se remeter à eticidade no capitalismo, Honneth, ao contrário, busca encontrar um mundo ético e uma “esfera de liberdade social” na própria economia de mercado – algo que mesmo Habermas não ousaria fazer, pois para ele o “sistema poder-dinheiro” configurava um conjunto de normas ao qual o mundo da vida deveria oferecer resistência. Em Honneth essa divisão habermasiana (isto é, essa concepção dual de sociedade que fora criticada diversas vezes) é desfeita e a economia torna-se uma esfera ética do mundo da vida. Nessa tentativa forçada de legitimar moralmente o capitalismo, Honneth retorna à *Teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith, a fim de demonstrar inclusive como o capitalismo produz, apesar de tudo, sentimentos morais e laços sociais. A crítica da economia política é substituída agora por uma “filosofia da economia”, que visa analisar a normatividade da economia enquanto prática social (Honneth 2014).

hoje, “o cimento entre os homens é substituído pela pressão que os mantém juntos” (Adorno 2008: 37). Em uma aula do curso de 1962, ele diz de forma clara:

Eu diria que o motivo pelo qual a questão da filosofia moral se tornou tão radicalmente problemática é, em primeiro lugar, o fato que a substancialidade dos costumes, ou seja, que a possibilidade de uma vida correta nas formas nas quais a comunidade existe já estivesse dada e presente tornou-se radicalmente inválida: ela não existe, e não se pode fiar nela hoje de modo algum. (Adorno 2015b: 21-22)

A ideia de uma “substancialidade dos costumes” aqui é a própria ideia hegeliana de eticidade (que Hyppolite traduz como “ordem ética”).<sup>26</sup> Ao mesmo tempo, no curso de 1956, Adorno diz que a própria ideia de “filosofia moral” está vinculada a um declínio da eticidade, isto é, como se ela aparecesse justamente como reação à ausência de substancialidade dos costumes: “Filosofia moral está ligada ao abalo [*Erschütterung*] dos costumes, isto é, ao declínio de uma forma de vida na qual os homens se movimentam de forma evidente.”<sup>27</sup> Por um lado, podemos pensar que a filosofia moral aparece como reação ao “estado de exceção moral” (ao qual se refere Schmitt, na citação da epígrafe acima). Por outro lado, a ideia de moral seria necessariamente, portanto, uma *oposição* aos costumes em funciona-

---

<sup>26</sup> “Na *Fenomenologia*, o espírito é a substância ética, a vida de um povo livre, no qual cada consciência singular existe como reconhecida pelas outras; ou, poderíamos dizer ainda, ele existe por meio de seu vínculo ontológico com as outras consciências singulares. [...] É na vida orgânica de um povo que esse espírito se realiza completamente.” (Hyppolite 1946: 264).

<sup>27</sup> PM 1, TWAA, 13/11/1957.

mento, ou seja, não se trata de uma postura melancólica frente ao declínio da eticidade nem de um desejo de restaurá-la. Brecht colocou essa crítica ao costume de forma bastante clara quando escreveu a peça *Aquele que diz sim/aquele que diz não*: o ato moral ocorre quando o menino diz não ao “grande costume”, segundo o qual ele deveria ser sacrificado (em nome de um dever maior), apesar de isso tê-lo levado, no final, à humilhação diante da comunidade. É da natureza da moral a possibilidade de contestar as normas sociais, que não devem aparecer como imutáveis. No mesmo curso de 1956, Adorno afirma coisa semelhante: “Filologicamente, moral vem de costumes [*Sitten*]: *mores*, em alemão, eticidade [*Sittlichkeit*]. Há aí um certo mal-estar, pois nossa própria representação do bem [*Guten*] se opõe de forma quase evidente àquilo que é chamado de costume. O que é moral ou bom [*das Gute*] é aquilo que experimentamos como bom [*gut*], em oposição a isso o costume é algo externo [*Äußerliches*], questionável.”<sup>28</sup> Adorno nota ainda o teor irracional dos costumes, em seu caráter de *tabu*: “Os *mores* são obrigatórios por meio de sua existência. Costumes, normas já válidas em uma sociedade, têm caráter de *tabu* que contradiz a legitimação teórica – [é sem sentido] deduzir por meio da razão aquilo que extrai seu próprio direito a partir da mera existência.”<sup>29</sup> Adorno provavelmente concordaria aqui com Nietzsche, para quem eticidade não é nada senão obediência aos costumes.<sup>30</sup> Judith Butler, lendo as aulas de Adorno, chamou essa eticidade que perde a sua substancialidade, que são normas da

---

<sup>28</sup> PM 1, 06/11/1956.

<sup>29</sup> PM 1, 06/11/1956.

coletividade que perdem seu real caráter de coletividade, de *violência ética*:

[...] ele deixa claro que, embora o ethos coletivo não seja mais compartilhado – na verdade, precisamente porque o ethos coletivo, que agora deve ser grafado com aspas, não é partilhado em comum –, ele pode impor sua pretensão ao comum apenas por meios violentos. Nesse sentido, o ethos coletivo instrumentaliza a violência para manter a aparência de sua coletividade. Além disso, esse ethos só se torna violência após ele ter se tornado um anacronismo. O que é estranho historicamente – e temporalmente – sobre esta forma de violência ética é que, embora o ethos coletivo tenha se tornado anacrônico, ele não se tornou passado; ele insiste no presente enquanto um anacronismo. O ethos recusa-se a tornar-se passado, e a violência é a forma como ele se impõe ao presente. (Butler 2005: 4-5)<sup>31</sup>

Não há como deixar de entrever aí o embate norte-americano entre liberais e conservadores, entre formas de vida “progressistas” (Adorno se refere às “forças produtivas sociais”[!]) e aquele “moralismo” (próprio também dos teóricos da decadên-

---

<sup>30</sup> “[...] a eticidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam.” (Nietzsche 2004) Nesse sentido, os costumes (e a moral em geral) são, para Nietzsche, o oposto da liberdade.

<sup>31</sup> O trecho de Adorno ao qual Butler se refere é o seguinte: “[...] provavelmente não há nada mais ‘degenerado’ [zersetzer] que o tipo de ética ou moral que sobrevive na forma de ideias coletivas depois que o espírito do mundo já não está mais com elas, se me for permitido falar hegelianamente e de modo bastante breve. Quando o estado da consciência dos homens e também o estado das forças produtivas sociais já se distanciaram dessas ideias coletivas, então essas ideias assumem algo de violento e repressivo. E o que força a filosofia em direção às reflexões, tais como as que queremos trazer aqui, é precisamente essa coerção que reside nos costumes, aquilo que é violento e mau nos costumes, que eles trazem em oposição à eticidade – e não por exemplo a mera decadência [Verfall] dos costumes, como se queixam os teóricos da decadência [Dekadenztheoretiker].” (Adorno 2015b: 32)

cia que lamentam o “declínio moral”), entendido como o apego “antiquado” a normas e costumes que acabam assumindo um caráter coercitivo justamente por seu “anacronismo”, como diz Butler. O argumento, em seu horizonte progressista, pode ser acusado de dualista e vê uma dimensão da violência das sociedades modernas como um arcaísmo, um resto do passado do qual precisaríamos nos livrar, para podermos, enfim, realizar a eticidade democrática (como diria Honneth). Algo que parece inadequado diante do recrudescimento contemporâneo dessa “violência ética” (como a perseguição aos dissidentes da norma sexual, por exemplo), que pode ser interpretado não tanto como uma persistência anômala de valores morais anacrônicos, mas sim como algo que encontra sua lógica na crise do contemporâneo (tomemos como exemplo o novo fundamentalismo islâmico ou os evangélicos neopentecostais, que de “arcaicos” não têm nada).<sup>32</sup>

De todo modo, com o termo “violência ética”, também Butler não deseja abandonar a ética, mas apontar o não-ético na ética de acordo com suas próprias normas.<sup>33</sup> Afinal, violência ética (no sentido de *opressão*) seria uma contradição em termos, uma vez que a ética, em sua essência, é crítica da opressão,

---

<sup>32</sup> Ou seja, não se trata de um embate entre uma eticidade moderna, democrática e uma arcaica, violenta, como fazem crer os atuais teóricos das guerras culturais e do progressismo moral. A crítica adorniana à eticidade não é uma crítica do “atraso moral”.

<sup>33</sup> Como diz Adorno, trata-se não de “descartar ou abolir a moral, mas de confrontá-la com seu próprio conceito: a moral [*Moral*] é moral [*moralisch*]?” (PM 1, 26/02/1957). Esse seria o sentido de uma crítica imanente da moral: “Quando uma filosofia moral como a kantiana é criticada enquanto ideologia, então a relação da verdade a essa ideologia não seria simplesmente descartá-la, mas realizá-la.” (PM 1, 29/01/1957).

como diz Adorno: “Na medida em que a antimoral repudia o imoral da moral, a repressão, ela no mesmo passo incorpora o mais íntimo desejo da moral: o de que com toda constrição também desapareça toda violência.” (Adorno 2008: 91) Também aqui a crítica da eticidade ganha sentido no fôlego oposicionista da crítica de configurações sociais específicas.

## **A lei do coração e o curso do mundo: protesto moral e utopia**

*Nada é belo, só o que não existe.*

Rousseau

Esse conflito entre indivíduo e sociedade, próprio desse âmbito da moral e da crítica ao qual estamos nos referindo, ganha caráter de *protesto* na não-reconciliação do indivíduo com o curso do mundo. Isso significa que o sentido da reflexão moral em Adorno, tal qual a hipótese apresentada no início desse texto, provém de um diagnóstico sobre o rumo das coisas, isto é, sobre o *sentido da história* – que não pode mais ser afirmado, visto que a história se revela como o progresso da devastação (dito sinteticamente, esse é um dos fundamentos das *Teses sobre o conceito de história* de Benjamin, para quem a Revolução não é mais a afirmação do desenvolvimento histórico, mas o salto para fora dele). Se a práxis política, para Adorno, perde efetividade emancipatória na medida em que ela se identifica com o curso das coisas, o recuo à moral é índice da

necessidade de agir *contra a história*. É curioso que no mesmo ano da publicação da *Dialética Negativa*, Adorno organiza uma edição de um livro de Charles Fourier, para o qual ele escreve um prefácio.<sup>34</sup> A princípio, dialética nunca andou junto com utopia e moral. Compreender esse nexos, que não é evidente, é crucial para entender o esforço de Adorno.

Gostaria de dizer, em uma fórmula um pouco estranha, que há em Adorno uma dialética entre socialismo utópico e socialismo científico. É claro que a relação entre utopia e ciência<sup>35</sup> é o problema maior da ideia de teoria crítica e do marxismo, que, como diz Bloch, “resgatou o núcleo racional da utopia” (Bloch 2005: 141). Se os utópicos, por um lado, viviam de um “ideal”, abstrato e sem lastro na realidade – daí o sentido pejorativo de “utopismo” ou “moralizante”, pois recairia em um puro *dever-ser* sem *ser*, como diria Hegel – o marxismo, por outro, visa a transformação da realidade, daquilo que *é*, a partir dela mesma, de modo que deve ser produzido um vínculo entre o que é e aquilo que não é, ou que *ainda não é*, mas que *deve*

<sup>34</sup> Nesse prefácio, ele escreve o seguinte: “Sobre o conteúdo e a interpretação teórica dos *Quatre Mouvements* não há nada a acrescentar à introdução. Que somente seja dito: face à dogmatização dos teoremas marxistas, que ocorre por razões políticas no bloco de poder do leste, certos pensamentos ganham renovada atualidade, que já muito antes e não somente nessa região foram desprezados como utópicos. Entre os utopistas, o não revolucionário Fourier assume uma posição extrema. Ninguém se apresenta à acusação de utopismo de forma mais indefesa que ele; também para ninguém a predisposição da doutrina é tão produzida pela vontade de concretizar a representação de uma situação melhor. A proibição de pensar como deveria ser, a cientificação do socialismo não serviu para o bem deste. O veredito sobre a fantasia como fantasiação colou-se a uma práxis que era um fim em si e que estava mais presa no existente, para além do qual ela quis ir outrora.” (GS 20.2: 699, tradução nossa)

<sup>35</sup> Entende-se ciência aqui no sentido do ideal filosófico de objetividade, e não como fixação positivista ao método, tampouco como fetichismo dos fatos.

ser. Daí a necessidade, segundo Bloch, de uma *objetividade* da fantasia, que, embora objetiva, deve também poder vincular-se ao que *não existe*, de modo a dar-lhe dignidade de realidade. Dito de outra forma, trata-se do vínculo entre o presente e o não presente, de modo que o *futuro* se torna inteligível, como dizia também Bloch. Mas a grande questão para Adorno é que esse *lastro na realidade* da utopia se tornou problemático, e o vínculo entre o que ainda não é (a liberdade) e o que é (a não-liberdade) parece perdido em algum lugar. Nesta situação, o apelo à realidade torna-se sempre uma vitória da existente<sup>36</sup>, e,

---

<sup>36</sup> Mesmo Lenin se indignou com o anti-utopismo de socialistas russos que viam os devaneios e sonhos de forma pejorativa: “‘Com o que devemos sonhar?’ Escrevo estas palavras e de repente fico assustado. Imagino-me sentado no Congresso de Unificação, tendo à minha frente os redatores e colaboradores do Rabotscheje Djelo. E eis que se levanta o camarada Martynov e, ameaçador, dirige-me a palavra: ‘Mas permita-me perguntar! Uma redação autônoma ainda tem o direito de sonhar sem ter comunicado tal fato aos comitês do Partido?’ Depois, é o camarada Krischevski que se dirige a mim e (aprofundando filosoficamente o camarada Martynov, que há muito já aprofundara o que havia dito o camarada Plekhanov) continua ainda mais ameaçador: ‘Irei ainda mais longe. Pergunto-lhe: se um marxista tem algum direito de sonhar, a não ser que esqueça que, depois de Marx, a humanidade sempre se atribui tarefas realizáveis, e que a tática é um processo de crescimento das tarefas que crescem junto com o Partido?’ À simples ideia dessas questões ameaçadoras, sinto um calafrio, e penso apenas em uma coisa: onde me esconder. Tentemos nos esconder atrás de Pissarev. ‘Há desacordos e desacordos’, escrevia Pissarev sobre o desacordo entre o sonho e a realidade. ‘Meu sonho pode ultrapassar o curso natural dos acontecimentos, ou desviar-se em uma direção para onde o curso natural dos acontecimentos jamais poderá conduzir. No primeiro caso, o sonho não produz nenhum mal, pode até sustentar e reforçar a energia do trabalhador (...) Em tais sonhos, nada pode corromper ou paralisar a força de trabalho; ao contrário. Se o ser humano fosse completamente desprovido da faculdade de sonhar assim, se não pudesse de vez em quando adiantar o presente e contemplar em imaginação o quadro lógico e inteiramente acabado da obra que apenas esboça em suas mãos, eu decididamente não poderia compreender o que leva o ser humano a empreender e realizar vastos e fatigantes trabalhos na arte, na ciência e na vida prática (...). O desacordo entre sonho e realidade nada tem de nocivo se, cada vez que sonha, o ser humano acredita seriamente em seu sonho, se observa atentamente a vida, compara



contra isso, reaparece no espírito utópico de Adorno a “lei do coração” e o protesto contra o mundo. Com isso, há um retorno de figuras hegelianas da não-reconciliação (contra a *reconciliação extorquida* [GS 11: 251]): a crítica, a moral, o não-idêntico, o indivíduo, e temas românticos como a *Weltschmerz* [dor do mundo] (“o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito” [Adorno 2009: 14]), adequada a um “mundo da dor” – embora tais figuras não devam ser, em hipótese alguma, absolutizadas.<sup>37</sup> Retorna igualmente aquilo que os socialistas “científicos” criticam no socialismo utópico, a saber, uma certa tendência moralizante ou recusa *in toto* do capitalismo enquanto forma de vida, que é uma vida degradada e não uma que contém o germe de uma outra melhor – diferentemente do que pensam os “científicos”, para quem o capitalismo faz parte de um progresso doloroso mas necessário para alcançar a sociedade emancipada.<sup>38</sup> Daí a

---

suas observações com seus castelos no ar e, de uma forma geral, trabalha conscientemente para a realização de seu sonho. Quando existe contato entre o sonho e a vida, então tudo vai bem.’ Infelizmente, há poucos sonhos dessa espécie em nosso movimento. E a culpa é sobretudo de nossos representantes da crítica legal e do ‘seguidismo’ ilegal, que se gabam de sua ponderação, de seu ‘senso’ de ‘concreto.’” V. I Lenin, *Que fazer?* Citado por Bloch (2005: 20-21).

<sup>37</sup> Adorno vê uma função crítica do indivíduo ao mesmo tempo em que critica o *principium individuationis* e os limites que ele põe à subjetividade. Nesse contexto, há de se notar que, para Adorno (e isto é um problema a ser elaborado), a ideia de coletivo só aparece sob a figura da *regressão*. Entretanto, não se trata de uma oposição por princípio, e há de se notar que essas figuras do coletivo regressivo são produzidas também pela forma da individualidade burguesa, isto é, o coletivo só existe enquanto um bando de mônadas, ou seja, desprovido de uma natureza verdadeiramente coletiva.

<sup>38</sup> De forma análoga, Amaro Fleck (2016) observou que Adorno produz um elo entre “o velho e o novo espírito do anticapitalismo”: de um lado, a crítica à exploração do trabalho e à dominação de classe e, do outro, uma crítica ao próprio trabalho, às formas de vida no capitalismo e à mercantilização total de todas as esferas da sociedade.

analogia entre o desprezo dos socialistas “científicos” pelos “utópicos”, vistos como infantis, e aquilo que Hegel critica na “lei do coração” que se mantém em um embate com o curso do mundo, incapaz de aceitar seu destino.<sup>39</sup> Mas o destino tanto de um quanto de outro é a derrota (no caso dos “utopistas infantis”, “esquerdistas”, “revisionistas” etc. – o *gulag*), pois em Hegel o mundo deve deixar de ser, para a consciência, uma resistência a ser vencida.<sup>40</sup> É contra essa vitória do curso do mundo, que se revela como o “mal efetivado”, que Adorno dirige seus esforços. O *espírito do mundo* hegeliano, para Adorno, não é outra coisa senão o imparável desenvolvimento das forças destrutivas do capitalismo: “O que para Hegel era o espírito do mundo, o grande movimento histórico, era a ascensão da burguesia capitalista. Balzac pintou-a como o caminho da devastação.” (GS 11, p. 154). Ou dito de forma ainda mais

---

<sup>39</sup>O alvo implícito da crítica hegeliana é (segundo Hyppolite) Rousseau, o socialista utópico antes do socialismo utópico.

<sup>40</sup> Hyppolite, citando e comentando Hegel : “Tal individualidade [que é ‘real em si e para si’, que não se opõe ao curso do mundo, que não é o ideal do gozo, da lei do coração ou da virtude] não toma mais a realidade como uma resistência a ser vencida; ela está de pronto no meio do mundo e não quer senão exprimir-se a si mesma.” (Hyppolite 1946: 286). Uma posição oposta à de Adorno seria a de Zizek, que, defendendo Hegel, critica a ideia (marxista) de não reconciliação – isto é, para os marxistas, o ideológico em Hegel era dizer que a reconciliação já tinha acontecido. Entretanto, para Zizek, a reconciliação não é uma reconciliação real com o mundo, mas uma mera *mudança de ponto de vista*, que supera a melancolia da derrota e a transforma em triunfo: “Em suma, o engano máximo reside na incapacidade de ver que já temos aquilo que estamos procurando (...). [A reconciliação], como vimos, longe de envolver a intervenção mágica de um deus ex machina, é uma reviravolta puramente formal, uma mudança de perspectiva: a única coisa que muda na reconciliação final é o ponto de vista do sujeito - o sujeito endossa a perda, reinscreve-a como seu triunfo.” (Zizek 2012: 44)

drástica, o espírito do mundo é o autômato da morte (a “máquina infernal” [Adorno 2008: 232]) do século XX:

Tivesse a filosofia da história de Hegel se estendido até este tempo, então as bombas-robô de Hitler teriam encontrado o seu lugar, junto com a morte precoce de Alexandre e imagens semelhantes, entre os fatos empíricos selecionados nos quais o estado do espírito do mundo diretamente se exprime no registro simbólico. Assim como o próprio fascismo, os robôs são ao mesmo tempo lançados e sem sujeito. Como ele, associam a mais extrema perfeição técnica à completa cegueira. Como ele, provocam terror mortal e são inteiramente em vão. – “Eu vi o espírito do mundo”, não a cavalo, mas com asas e sem cabeça, e isso no mesmo passo refuta a filosofia da história de Hegel. (Adorno 2008: 51)<sup>41</sup>

Reconciliar-se com o curso do mundo é entregar-se à frieza da morte, seja como defunto ou como assassino. É importante ressaltar que, ao ver as bombas-robôs de Hitler não como um acidente de percurso, mas como algo que deveria ser incorporado pela filosofia hegeliana da história, constitui-se um *sen-*

---

<sup>41</sup> É interessante comparar essa passagem com o ensaio “Spengler e o declínio”, concebido durante a ascensão nazista. Nesse ensaio, Adorno fala sobre o “matadouro da história”, que é convertido por Spengler em uma grande *Siegesallee*, uma “alameda da vitória”. “Onde a filosofia da história de Hegel fala, sob o mais rígido luto, do matadouro da história, Spengler vê unicamente fatos que, de acordo com o temperamento e a disposição da pessoa, podem ser lamentados, mas com os quais aquele que se encontra em uma certa cumplicidade com a necessidade histórica, e cuja fisiognomonía está ao lado dos batalhões mais fortes, faria melhor em não se preocupar muito. Crítico imparcial, James Shotwell escreveu nos seus *Essays in intellectual history*: ‘Spengler está interessado pelo drama grandioso e trágico que ele relata, e não desperdiça muita simpatia inútil para com as vítimas das trevas, trevas que retornam eternamente’.” (Adorno 1998: 53-54) Tendo em vista tais reflexões sobre o curso da história, a obra de Spengler é analisada por Adorno não como mera maluquice conservadora, mas como uma transfiguração ideológica de um processo real.

*timento trágico do mundo*<sup>42</sup>, inseparável de um *senso de fatalidade* – uma fatalidade (devidamente secularizada) de uma história naturalizada<sup>43</sup>, contra a qual o indivíduo resiste, embora sofra. No impulso romântico do indivíduo contra a máquina do mundo, como também no poeta itabirano, há um ar “conservador” (as temáticas do conservadorismo na *Minima Moralia* são uma constante), próprio à resistência contra o progresso (compreendido agora como “avanço rumo ao inferno” [Adorno 2008: 231]), e que se torna evidente no apego ambivalente à experiência do indivíduo, que é marca da natureza violentada. Se em Hegel “o individualismo deve ser considerado sob suas diversas formas – desejo de gozo imediato, protestos do coração contra a ordem estabelecida, virtude revoltada contra o curso do mundo” (Hyppolite 1946: 270), Adorno dá razão, *contra o mundo*, a esses protestos do indivíduo<sup>44</sup> (que entretanto já

---

<sup>42</sup> Um autor que percebeu a tragicidade do pensamento de Adorno, porém em chave apologética e de reconciliação com o curso do mundo, foi Lyotard, ao dizer: “Nós temos, em relação a Adorno, a vantagem de viver em um capitalismo mais enérgico, mais cínico, menos trágico.” (Lyotard 1994: 121)

<sup>43</sup> No capítulo “Espírito do mundo e história natural”, da *Dialética Negativa*, Adorno escreve: “Aquilo que outrora era indicado pelo nome mitológico do destino não é menos mítico enquanto algo desmitologizado do que uma secular ‘lógica das coisas’.” (Adorno 2009: 265)

<sup>44</sup> Esse ressurgimento do “protesto” Habermas viu em Marcuse e chamou de “renascimento da subjetividade rebelde”: “Todos nós lembramos o que Marcuse sempre denunciava como os males de nossa época: luta cega pela existência, competição impiedosa, produtividade de desperdícios, repressão enganosa, falsa virilidade e brutalidade cínica. [...] Ele não hesitava em advogar, com ânimo afirmativo, a satisfação das necessidades humanas, da necessidade de felicidade imerecida, da necessidade de beleza, paz, calma e *privacidade*. [grifo meu]” (Habermas, 1985: 67). Marcuse formula esse protesto não necessariamente como protesto do indivíduo contra o curso do mundo, mas como algo que ocorre *dentro* do indivíduo (clivado pelo inconsciente), a

estava em vias de desaparecimento), ainda que, hegelianamente (e com a prepotência de um “socialista científico”), ele critique também em outros momentos essas figuras do protesto impotente (tal como as brincadeiras de barricada frente àqueles que controlam a bomba atômica [Adorno 1995: 217]). Mas há, ao mesmo tempo, uma verdade nas experiências de impotência, pois “as experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; [...]. Somente elas permitem a esperança de uma resistência contra o sistema social [...]” (Adorno 2015: 2011) Na *Minima Moralia*, Adorno se refere ainda ao fato de “o protesto impotente contra a frieza” suscitar a “aparência de narcisismo”, mas há, segundo ele, um estreito vínculo entre impotência e *humanidade*: “A remoção no homem do afeto triste [*trüben*] e impotente está em uma relação direta com o progresso da desumanização.” (GS 4, 295)<sup>45</sup> Como bem notou Alfred Schmidt,

---

saber, como *protesto pulsional*: “A recusa intelectual pode encontrar apoio em um outro catalisador, a recusa pulsional na juventude em protesto. É a sua vida que está em jogo, e se não a vida, sua saúde mental e sua capacidade de funcionar como seres humanos não mutilados. Seu protesto continuará porque é uma necessidade biológica.” (Marcuse, 1974: XXV).

<sup>45</sup> Podemos dizer que há um humanismo latente em Adorno em suas investigações sobre a desumanização. Nos termos de Schmidt, o humanismo de Adorno está vinculado à “mutabilidade qualitativa do homem”. (Schmidt 1971: 56). Entretanto, Adorno sempre se voltou contra toda imagem positiva do *humano*: “O humano é a ideologia da desumanização.” (GS 6, 452). Também em aula, ele diz: “Emprego aqui a expressão ‘humanidade’ a contragosto, pois ela pertence às expressões que enrijecem e falsificam as coisas mais importantes, pertinentes, na medida em que elas são expressas. Quando os fundadores da União Humanista me convidaram a aderir, eu respondi: ‘Eu talvez estaria disposto a entrar no clube de vocês se ele se chamasse União Inumana, mas em um, que se autodenomina humanista, eu não poderia entrar.” (Adorno 2015b: 250-1). Mas, ao mesmo tempo, Adorno certamente não seria tão otimista em relação ao “anti-humanismo” pós-moderno, que elogia a dissolução dos limites entre homem, máquina e animal, e que abre mão da ideia de humanidade, que, para Adorno, possui ainda um teor utópico, como algo a ser realizado.

Adorno trabalha na *Minima Moralia* uma “unidade paradoxal entre miséria e energia crítica do indivíduo” (Schmidt 1971: 61). Na “Dedicatória” deste livro, contra o “gesto fulminante com que Hegel [...] trata o indivíduo” (Adorno 2008: 11), Adorno escreve que “no século e meio desde a concepção hegeliana, algo da violência do protesto passou novamente para o indivíduo.” (Adorno 2008: 12)<sup>46</sup>

Por fim, é de se imaginar, então, que essa reversão adorniana (a “re-utopização” do socialismo e a recuperação do protesto moral) esteja vinculada a um veredicto sobre a época. Tanto em seu curso *Sobre a doutrina da história e da liberdade* quanto em sua *Dialética Negativa*, a discussão sobre o que ele julga ser a principal categoria moral, a saber, a liberdade, está justaposta a uma discussão sobre a história. O problema é que o *vínculo entre História e Liberdade foi rompido*. Carl Schmitt disse que Hegel morreu no dia 30 de janeiro de 1933. De certo modo, a filosofia adorniana é uma reflexão sobre essa tese, embora ela não seja citada, tampouco atribuída a Schmitt. Em todo caso, a revelação do século XX é que o “curso do mundo” *não joga a favor*. Nessa situação, a teimosia da virtude que não aceita o curso do mundo e que permanece em seu “protesto” deixa de ser uma patologia da consciência, independentemente se esse *protesto* é fadado ao fracasso e à derrota, como diria Hegel em defesa do mundo – o importante na atual situação, segundo Adorno, é que esse momento do protesto não desapareça, que o “protesto do coração contra o mundo” não definhê, pois ele

---

<sup>46</sup> (Tradução alterada). Sobre Hegel e as transformações históricas da categoria de indivíduo, ver ainda a *Dialética Negativa* de Adorno (2009: 283-295).

garantiria o último refúgio de uma promessa de felicidade e liberdade, a oposição em uma sociedade sem oposição. Aquele momento do conflito em que se percebe que o curso do mundo “não é tão mau” quanto aparentava, que aparece como um momento necessário da *Fenomenologia do Espírito*<sup>47</sup>, deixa de existir, pois o mundo é na verdade *pior* do que ele aparentava ser. Com essa crise do “realismo hegeliano” frente à moral, torna-se então inteligível o retorno de Adorno à moral como um ímpeto utópico de ir contra a realidade – como uma estratégia contra a história.

*Recebido em 30/06/2019, aprovado em 12/12/2019 e publicado em 11/02/2020.*

## Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bd.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.[GS]

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel.* Theodor W. Adorno - Archiv, Berlim, inédito.

<sup>47</sup> “Assim, o resultado que surge dessa oposição [entre a virtude e o curso-do-mundo] consiste em desembaraçar-se a consciência como de um manto vazio, da representação de um bem *em si*, que não teria ainda efetividade nenhuma. Na sua luta, fez a experiência de que o curso-do-mundo não é tão mau quanto aparentava, já que sua efetividade é a efetividade do universal.” (Hegel 2002: 274). Na explicação de Hyppolite: “O realismo hegeliano, que adiante reencontraremos em sua crítica da ‘visão moral do mundo’, opõe-se ao desenfreado idealismo destes utopistas (*Weltverbesserer*). A virtude, assim compreendida, se engaja numa luta vã contra o curso do mundo, e, no final deve descobrir que esse mundo não é tão mau quanto queria dizê-lo. Seu erro consiste em opor sempre o ideal e o real de maneira que o ideal não possa jamais se atualizar, e por conseguinte sempre permaneça no âmbito do discurso.” (Hyppolite 1946: 280).

- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Trad.: Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995
- \_\_\_\_\_. *Probleme der Moralphilosophie (1963)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Probleme der Moralphilosophie (1956/57)*, Theodor W. Adorno – Archiv, inédito.
- \_\_\_\_\_. “Spengler e o declínio”. In: *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.
- AMÉRY, Jean. *Além de Crime e Castigo: Tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto ; EdUerj, 2005.
- BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- CAMILO, Vagner. *Drummond: Da Rosa do Povo à Rosa das Trevas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- CATALANI, Felipe. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2019.
- DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.



- FLECK, Amaro.. *Theodor W. Adorno, um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese de Doutorado, UFSC, 2015.
- FREYENHAGEN, Fabian. *Living Less Wrongly: Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GEUSS, Raymond. *Leiden und Erkennen (bei Adorno)*. in: HONNETH, Axel (Org.). *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity” in BERNSTEIN, Richard (org.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Transformação estrutural da esfera pública*. São Paulo: EdUnesp, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- HONNETH, Axel. *Freedom's Right: on the Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity, 2014.
- HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.
- JAEGGI, Rahel. *Kein Einzelner vermag etwas dagegen*. In: : HONNETH, Axel (Org.). *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.
- KRAHL, Hans-Jürgen. *Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos*. Disponível em: <http://www.krahl-seiten.de/der%20politische%20widerspruch.htm>
- LYOTARD, Jean-François. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Galilée, 1994.
- MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974
- MARX, Karl. *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*. Dietz Verlag, Berlin. [MEGA]
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SCHWEPPEHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer, 1996.
- SCHMIDT, Alfred. “Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus”. In: Hermann Schweppenhäuser (org.) *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.
- ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2012.