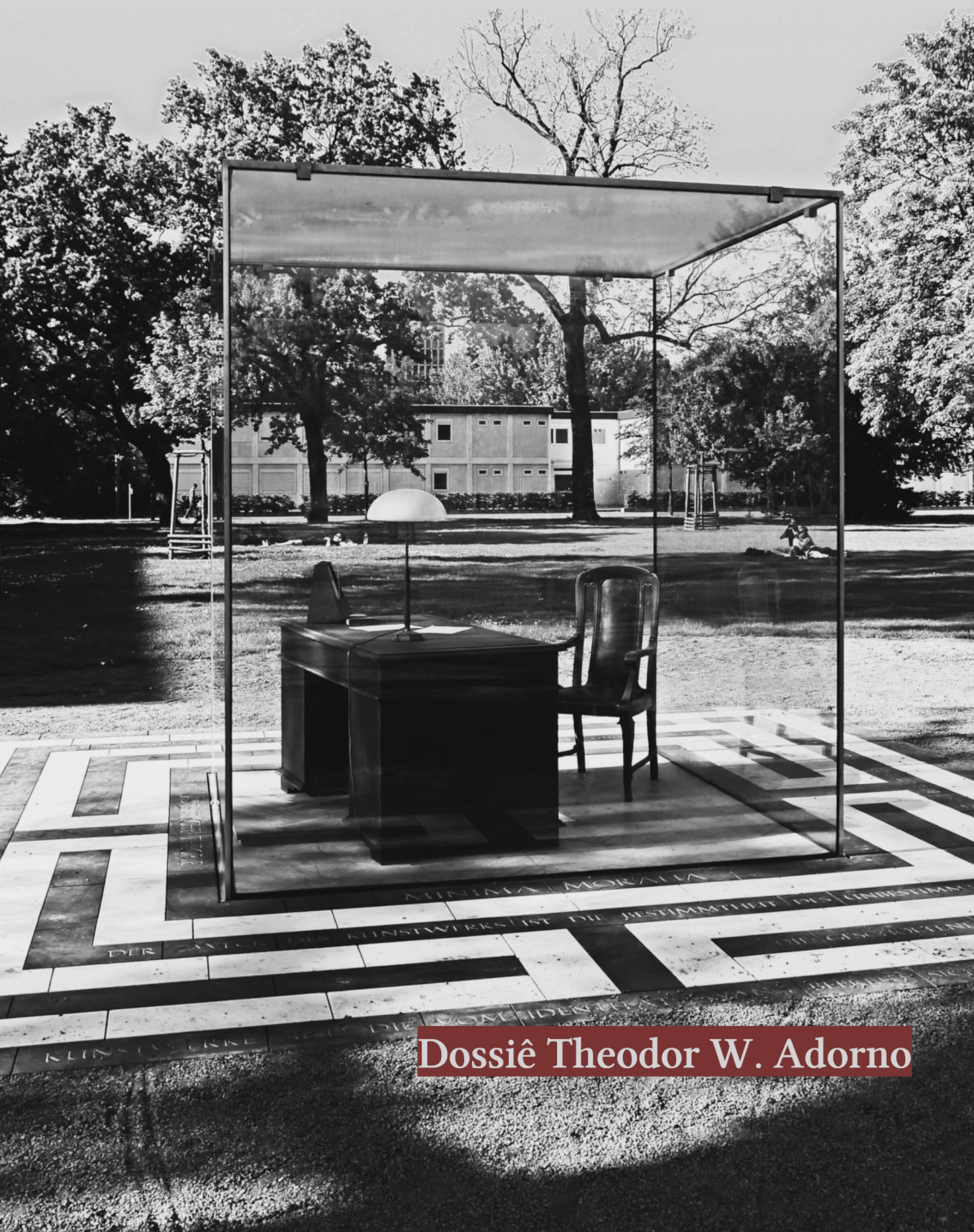


dissonância

revista de teoria crítica

volume 3 número 2



Dossiê Theodor W. Adorno



Dissonância
revista de teoria crítica

Dossiê Theodor W. Adorno

volume 3 número 2

2º semestre de 2019

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

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

Theodor W. Adorno

Editores: Raquel Patriota, Adriano Januário e Ricardo Lira

Comitê Editorial Permanente

Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Luisa Marin, Mariana Teixeira, Paulo Yamawake, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota e Ricardo Lira

Conselho Editorial Científico

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina

Andrew Feenberg

Simon Fraser University, Canadá

Arnold Farr

University of Kentucky, EUA

Clodomiro Bannwart

Universidade Estadual de Londrina

Daniel Peres

Universidade Federal da Bahia

Denílson Werle

Universidade Federal de Santa Catarina

Emmanuel Renault

Université Paris-Ouest Nanterre, França

Erick Calheiros Lima

Universidade de Brasília

Everaldo Vanderlei de Oliveira

Universidade Federal de Sergipe

Felipe Gonçalves Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Gustavo Leyva Martínez

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Hélio Alexandre da Silva

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Hélio Ázara de Oliveira

Universidade Federal de Campina Grande

Isabelle Aubert

Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França

Jaeho Kang

SOAS University of London, Inglaterra

John Abromeit

The State University of New York, EUA

Josué Pereira da Silva

Universidade Estadual de Campinas

Katia Genel

Université Paris I, França

Marcos Nobre

Universidade Estadual de Campinas

Miriam Madureira

Universidade Federal do ABC

Olivier Voirol

Université de Lausanne, Suíça

Peter Erwin-Jansen

Hochschule Koblenz, Alemanha

Robin Celikates

Universiteit van Amsterdam, Holanda

Sérgio Costa

Freie Universität-Berlin, Alemanha

Simon Susen

City University of London, Inglaterra

Stefan Klein

Universidade de Brasília

Stefano Giacchetti

Loyola University Chicago, Itália

Yara Frateschi

Universidade Estadual de Campinas

Diagramação: Fernando Bee e Paulo Yamawake

Imagem da capa: "Das Adorno-Denkmal 2016 auf dem Campus Westend in Frankfurt am Main", por Simalabimbam e disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adorno-Denkmal-Campus-Westend-2016-Ffm-864.jpg>

Sumário

DOSSIÊ TEMÁTICO

- 7 Apresentação do dossiê
Adriano Januário, Raquel Patriota e Ricardo Lira

seção editorial

- 16 Limites da imanência: um exercício de dialética negativa
Marcos Nobre

artigos

- 46 Mimesis, contemplação, autonomia: experiência (e) estética na releitura de Adorno por certa terceira geração da Escola de Frankfurt
Artur Sartori Kon
- 85 *A Teoria Estética* de Adorno e a questão da eficácia social da arte
Georg W. Bertram
- 112 Consenso e crise: Adorno e a ideologia do pós-guerra alemão
Yasmin Afshar
- 151 O anticapitalismo de Adorno. Entre o marxismo e as novas leituras de Marx
Amaro Fleck
- 180 Estratégia contra a história: sobre os sentidos da reflexão moral em Adorno
Felipe Catalani
- 213 The spell of authority: on Adorno's political philosophy of the *Bann*
Allan M. Hillani
- 255 Integração como desintegração: a dialética negativa de Adorno como lógica do colapso do sistema
Cláudio Roberto Duarte; Jeferson de Almeida

traduções

- 295 Adorno e a dialética da liberdade
Isabelle Aubert (tradução de Raquel Patriota e Ricardo Lira)
- 326 Teoria crítica e movimento de protesto
Theodor W. Adorno (tradução e apresentação de Mariana Fidelis e Yasmin Afshar)

entrevista

- 342 *Weiterdenken*. Theodor W. Adorno e as conferências 1949-1968
Entrevista com Michael Schwarz, por Bruna Della Torre e Fernando Bee

FLUXO CONTÍNUO

traduções

- 354 Introdução ao populismo de esquerda
Bernard E. Harcourt (tradução de Adriana P. Matos)
- 372 Breves reflexões sobre o populismo (de esquerda ou de direita)
Seyla Benhabib (tradução de Adriana P. Matos)
- 384 O que há de errado com a teoria normativa (e a prática) do populismo de esquerda
Jean L. Cohen (tradução de Adriana P. Matos)
- 438 “Estratégia” populista de esquerda como identitarismo afetivo
Aysen Candas (tradução Adriana P. Matos)
- 463 Epílogo: desambiguando o populismo
Bernard E. Harcourt (tradução Adriana P. Matos)

d::

dossiê
temático

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

Raquel Patriota, Adriano Januário e
Ricardo Lira

Ao longo dos últimos cinquenta anos, a recepção da obra de Theodor W. Adorno tem suscitado debates nas mais diversas áreas do conhecimento, tais como a estética, a sociologia, a crítica cultural e a filosofia. Apesar de tal multiplicidade, uma determinada linha interpretativa acabou por se impor como dominante nas primeiras décadas após a morte do filósofo. Segundo essa linha, a obra de Adorno poderia ser reduzida ao diagnóstico do bloqueio estrutural da transformação substantiva da sociedade, tal como se depreende do livro escrito em parceria com Max Horkheimer nos anos 1940, a *Dialética do Esclarecimento*. Sedimentada como paradigmática, sobretudo a partir da crítica feita por Jürgen Habermas, essa linha interpretativa viu nos escritos posteriores de Adorno nada mais do que uma tentativa de reflexão filosófica, por vezes aporética, em torno do diagnóstico dos anos 1940.

Contudo, ao se tomar esse paradigma como chave interpretativa para obra tardia de Adorno, torna-se muito difícil compreender como seus escritos, principalmente aqueles que

foram produzidos a partir da década de 1950 - portanto no contexto da refundação do Instituto para Pesquisa Social em Frankfurt - apontam para potenciais de resistência na sociedade. De modo análogo, torna-se difícil explicar a posição de Adorno nos debates estéticos do pós-guerra, tanto no sentido da reflexão acerca da música nova do período - sob muitos aspectos distinta da produção musical de Schoenberg e sua geração -, quanto da necessidade de forjar novos conceitos para dar conta de alterações profundas na produção cultural de seu tempo - como é o caso da noção de *imbricação* [*Verfransung*] das artes.

Em certa medida, a partir dos anos 1990, é possível observar o surgimento progressivo de novas leituras da obra tardia de Adorno que impeliram a uma reconsideração dos pressupostos até então estabelecidos na literatura secundária. Essa “virada interpretativa” permitiu revisar, por exemplo, não só a posição dos conceitos acima, mas também a noção de dialética negativa, tendo em vista os trabalhos de Brian O’Connor e, mais recentemente, de Marc Sommer.¹ Além disso, a progressiva (e ainda em curso) publicação de material inédito relativo à sua produção mais tardia - como cartas, palestras e entrevistas dos anos 1950 e 1960 - vem abrindo caminhos para novas formas de compreender tanto a atuação de Adorno no debate público da Alemanha daquele momento, quanto seu posicionamento teórico frente às alterações sociopolíticas naquele contexto. Pode-se dizer, desse modo, que essas novas fontes

¹ O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic: Philosophy and the possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004. SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

também apresentam desafios distintos ao campo de recepção da obra de Adorno, expandindo as formas com que ela foi até então compreendida.

Com o objetivo de contribuir com esses desafios, o presente dossiê *Theodor W. Adorno* da revista *Dissonância* reúne trabalhos que dialogam com as novas leituras de sua obra, seja pelo foco privilegiado de análise sobre os escritos tardios do filósofo, seja pela reflexão sobre os diferentes desdobramentos da recepção de sua obra ao longo dos últimos anos.

* * *

O texto que abre este dossiê lida precisamente com uma tal reavaliação da fortuna crítica de Adorno, apresentando um novo caminho interpretativo para a compreensão de sua obra. Em “Limites da Imanência: um exercício de dialética negativa”, partindo de uma avaliação sobre as diferentes interpretações do pensamento de Adorno, **Marcos Nobre** apresenta a noção dialética da imanência com o objetivo de mostrar como Adorno produz a crítica a Hegel e a Marx de um modo bastante peculiar. Segundo Nobre, Adorno defendeu a tese de que a imanência deve ser entendida dialeticamente de modo que ela mesma não poderia deixar de se submeter ao processo dialético. Em Adorno, o pensar dialético enfático não exclui o não imanente, sendo essa exclusão equivalente às distinções de entendimento tão criticadas pelas dialéticas de Hegel e de Marx. Para Nobre, ao não se exercitar a dialética da imanência, corre-se o risco de

não se compreender a posição central que a noção de espontaneidade possui nos escritos tardios de Adorno.

Em “Mimesis, Contemplação, Autonomia”, há também uma perspectiva crítica quanto à recepção da obra de Adorno. Nesse artigo, **Artur Kon** analisa o modo como a estética de Adorno tem sido mobilizada por certa “terceira geração” da escola de Frankfurt, em especial nas obras de Josef Früchtl, Martin Seel, Christoph Menke e Juliane Rebentisch. A principal contribuição do artigo é a de discutir como esses autores apresentam uma possível saída ao “déficit estético” que havia marcado a obra de autores da segunda geração, renovando o debate sobre a experiência estética na mais recente produção da teoria crítica.

Na mesma chave, **Georg W. Bertram** lança nova luz sobre a estética adorniana ao investigar o duplo caráter da arte como autônoma e como fato social. No artigo “A *Teoria Estética* de Adorno e a questão da eficácia social da arte”, o autor procura afastar a interpretação da ineficácia social da arte, ao sustentar que esta deve ser compreendida no interior de contextos sociais de dominação como força negativa, e que, justamente por isso, se torna eficaz. O autor busca enfatizar como o comportamento mimético na arte, retomado por Adorno na *Teoria Estética*, deve ser compreendido tanto como resistência à racionalidade identificadora, própria à comunicação restritiva que permeia as relações sociais no diagnóstico adorniano, quanto como forma de ampliação das relações comunicativas da sociedade.

O presente dossiê conta também com artigos que analisam como os escritos de Adorno responderam a questões socio-políticas de seu tempo, e como o autor interveio no debate público a esse respeito. Em seu artigo, **Yasmin Afshar** mostra como Adorno permaneceu cético no que diz respeito ao consenso social em torno da reconstrução “restauradora” da Alemanha. A autora apresenta a crítica de Adorno à ideologia da integração, compreendendo todo ideário em torno de temas como “parceria social” e “pluralismo”. Além desse núcleo temático, o artigo aborda certas doutrinas que emergiram naquele momento, tal como a teoria do conflito social, de modo a contrapor a crítica de integração, em Adorno, à formulação apologética da “integração saudável”, preconizada pela doutrina ordoliberal.

Numa intenção similar de analisar as questões sociopolíticas que subjazem à produção do filósofo, o artigo de **Amaro Fleck** lança uma nova luz sobre o anticapitalismo de Adorno por meio de uma aproximação às *Novas Leituras* de Marx. Afastando-se da interpretação corrente da segunda geração da Teoria Crítica, que via em Adorno um redirecionamento da crítica da economia política para uma crítica mais abrangente da dominação da natureza, Fleck defende que o anticapitalismo de Adorno deve ser compreendido segundo duas perspectivas que se comunicam. Por um lado, pela interpretação própria que Adorno faz dos escritos tardios de Marx. Por outro lado, pelo diagnóstico de integração crescente das classes exploradas no contexto de estabelecimento do estado de bem estar social europeu.

Ainda no âmbito da articulação entre filosofia e *práxis*, **Felipe Catalani** lembra a impossibilidade de se abordar a reflexão moral em Adorno apartada da dimensão política. Tanto a crítica da filosofia moral do idealismo alemão, centrada no indivíduo, quanto a de uma *práxis* política radicalmente transformadora não podem se abster da questão sobre o "arranjo do mundo". Dessa forma, afirma o autor, se há algo como uma "filosofia moral" em Adorno, esta se dá necessariamente subordinada a uma compreensão e crítica da realidade social. O artigo investiga a tese de que, no contexto do bloqueio da *práxis* emancipatória no sentido que lhe atribuía até então a tradição marxista, bem como das experiências catastróficas da primeira metade do século XX, a reflexão moral em Adorno deveria ser compreendida como estratégia política de oposição ao curso do mundo, à história.

Por fim, em "The spell of authority: on Adorno's political philosophy of the Bann", de **Allan Hillani**, e em "Integração como desintegração", de **Cláudio Duarte** e **Jefferson Almeida**, a discussão é orientada pela análise minuciosa de dois conceitos teóricos da filosofia de Adorno. No primeiro caso, o autor investiga os sentidos atribuídos ao conceito Bann ("feitiço" ou "encanto") na obra do filósofo, mostrando como ele atravessa e conecta seus principais textos e, de modo mais específico, como é dotado de uma importante substância política. No segundo caso, os autores discorrem sobre o conceito de "desintegração" e sua lógica em Adorno, apresentando-a sobretudo através dos processos de socialização e do diagnóstico social que a determinam. Os autores investigam, assim,

os principais fundamentos da dialética negativa de Adorno, levando em consideração não só a necessária diferença que ela apresenta em relação à formulação hegeliana, mas também investigando sua atualidade e seus desdobramentos.

A seção de traduções conta com o artigo de **Isabelle Aubert**, intitulado “Adorno e a dialética da liberdade”. Nesse texto, Aubert analisa extensamente o modo como a obra de Adorno ao mesmo tempo crítica e retém elementos da filosofia moral kantiana. Com isso, a autora indica que a obra de Adorno avança uma concepção específica de liberdade, que permanece em tensão com as proposições kantianas.

Na tradução da entrevista com Adorno, intitulada “**Teoria crítica e movimento de protesto**” ao *Süddeutschen Zeitung*, realizado em 27 de abril de 1969, é abordada a polêmica em torno dos movimentos de protesto que marcaram profundamente o último ano de vida de Theodor W. Adorno. Retomar essa entrevista é uma tentativa de compreender o grande desencontro histórico entre Adorno, supostamente o mentor do movimento estudantil, e este último no final da década de 1960. Além disso, a entrevista fornece elementos para a reflexão sobre a ação do intelectual em contextos de acirramento social e, de maneira mais geral, para a relação entre teoria e práxis.

Por fim, o presente número conta ainda com a entrevista feita por Fernando Bee e Bruna Della Torre com **Michael Schwarz**, pesquisador ligado ao Arquivo Theodor W. Adorno da Academia das Artes de Berlim, e organizador de importantes volumes dos escritos póstumos (*Nachgelassene Schriften*). A entrevista aborda como as imagens de Adorno e de sua obra

vêm mudando nos últimos anos, sobretudo com a progressiva publicação do material do espólio a partir de 1993. Nesse sentido, tais publicações contribuem para aprofundar a compreensão da multiplicidade de temas sobre os quais se debruçou Adorno, bem como sua importância como intelectual público na Alemanha do pós-Segunda Guerra. Schwarz destaca ainda a atualidade da reflexão de Adorno sobre a ascensão de grupos políticos autoritários no contexto do Estado de bem-estar social alemão – tal como realizada por Adorno na conferência de 1967 "Aspectos do novo radicalismo de direita" –, que encontra ressonâncias importantes com o presente.

Acreditamos que os textos reunidos no presente dossiê da Dissonância colaboram com os novos diálogos em torno da obra de Adorno, favorecendo sobretudo interpretações críticas quanto a seus limites e possibilidades na atualidade. Boa leitura!

d::

**seção
editorial**

LIMITES DA IMANÊNCIA

Um exercício de dialética negativa

Marcos Nobre¹

Tradução de Adriano Januário

Quando se trata de ler Adorno, há pelo menos dois procedimentos bastante correntes contra os quais se deve manter distância se se quiser entendê-lo como teórico crítico. O primeiro consiste em colocar em segundo plano a conexão interna entre seus desenvolvimentos conceituais e seus diagnósticos do tempo presente. O segundo, solidário ao primeiro, consiste em tomar Adorno como “filósofo”, sem mais, independentemente de seu compromisso com o trabalho e com a pesquisa teórico-crítica interdisciplinar. Esses dois passos são dados com tanto mais desenvoltura quando a obra em questão é a *Dialética Negativa*, que passa a ser tomada como uma obra “filosófica”, sem mais. O que, por sua vez, leva a tomar a própria trajetória intelectual de Adorno como um todo homogêneo que se desen-

¹ Professor livre-docente de filosofia da Unicamp e presidente do Cebrap. Email: nobre@unicamp.br. Este artigo se baseia no texto apresentado no colóquio internacional “*Dialectique et négativité. La Dialectique négative 50 ans après*”, em junho de 2016, na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e Maison Heinrich Heine, que será publicado como capítulo de livro com as contribuições apresentadas no evento. Agradeço a Adriano Januário pela tradução para o português da versão apresentada no colóquio.

volveria em termos exclusivamente conceituais desde o início, como se todas as radicais experiências e mudanças históricas do século XX não necessitassem ser consideradas como elementos inextrincáveis de seus escritos. Quando não se adota esse procedimento em relação à totalidade da obra, pressupõe-se pelo menos um *continuum* conceitual que iria da *Dialética do esclarecimento* até seus últimos escritos, procedimento mais frequente na bibliografia sobre Adorno.

E, no entanto, quando se examina mais de perto os textos da última década de vida de Adorno, contemporâneos, portanto, de seu período como diretor do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, iniciado em 1958, constata-se que eles contêm modificações importantes no diagnóstico do tempo presente próprio da *Dialética do esclarecimento*. Dentre muitos exemplos possíveis dessas disparidades entre os dois diagnósticos por serem sublinhadas e explicadas, lembre-se aqui apenas uma passagem hoje bem conhecida do texto “Tempo livre”, originalmente um programa de rádio do ano de 1969. Ali Adorno se refere explicitamente ao conceito de indústria cultural, introduzido – diz o texto – por ele e por Horkheimer “há mais de vinte anos” e dá uma explicação do conceito que leva à seguinte conclusão:

[...] há razão para supor que a produção regula o consumo tanto no processo vital material como no intelectual, pelo menos ali, onde este se aproximou tanto do processo material como no caso da indústria cultural. Dever-se-ia dizer, portanto, que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro” (Adorno [GS 10.2] 1986: 653).

E, no entanto, a imediata sequência do texto diz: “Mas como, entretanto, a indústria cultural se tornou total, fenômeno do sempre idêntico do qual ela promete distrair as pessoas, é de se duvidar se procede essa equalização de indústria cultural e consciência dos consumidores” (Ibid. 653).

Sem explicitamente rever suas análises anteriores, Adorno procura esboçar uma interpretação alternativa para elas. A totalização da indústria cultural se realizou e, no entanto, essa totalização não tem mais o poder explicativo que tinha no quadro da *Dialética do esclarecimento*. Adorno se refere nesse momento do texto a uma pesquisa do Instituto de Pesquisa Social então recém-terminada e cuja avaliação ele lamenta não ter ainda podido realizar por ter sido colocada em segundo plano frente a “tarefas mais urgentes” (Ibid. 654). Explicitando sua cautela em relação a esse material ainda não analisado, Adorno entretanto tira as seguintes consequências dos resultados que encontrou nesse estudo:

O que, portanto, a indústria cultural prescreve às pessoas em seu tempo livre vem a ser – se minha conclusão não é precipitada – consumida e aceita, mas com uma espécie de reserva, de maneira semelhante aos acontecimentos teatrais ou filmes ingênuos que não aceitamos facilmente como verdadeiros. Mais ainda, talvez: simplesmente não se acredita. A integração de consciência e tempo livre manifestamente ainda não foi alcançada. Os reais interesses dos indivíduos são ainda fortes o suficiente para, dentro de limites, resistir à total assimilação (Ibid. 654-655).²

² O contraste com a *Dialética do esclarecimento* não poderia ser aqui mais flagrante: “O individual se reduz à capacidade do universal de marcar tão integralmente (*ohne Rest*) o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo (...). A pseudoindi-

Mais que isso ainda, tais potenciais de resistência não apenas estão em acordo “com o prognóstico social de que uma sociedade cujas contradições fundamentais persistem inalteradas não pode ser totalmente integrada na consciência”, como também apontam para “uma oportunidade de maioria”: “Abro mão de delinear as consequências; quero dizer, entretanto, que uma oportunidade de maioria [*eine Chance von Mündigkeit*] se torna aí visível, a qual finalmente poderia uma vez colaborar de sua parte para que o tempo livre se reverta em liberdade” (*Ibid.* 655).³ Uma tal oposição entre “integração” e “resistência” não pode ser explicada sem mais pelo esquema característico da *Dialética do esclarecimento*. Muito menos quando está em jogo “uma oportunidade de maioria”.

Apesar de minoritária na bibliografia sobre Adorno, a postura que pretende enfatizar as mudanças de diagnóstico de tempo e de modelo crítico em sua trajetória ganhou espaço nas últimas duas décadas. No caso da estética, Christine Eichel (1993) apontou, nos anos 1990, para a grande inovação e originalidade da ideia de *Verfransung* (“imbricação”) das artes na obra tardia de Adorno (1986, por exemplo [GS 7]: 383 ou 450),

vidualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los sem falhas (*bruchlos*) na universalidade” (Horkheimer 1987: 181-182).

³ Ainda que corrente, “emancipação” não é a melhor solução para traduzir *Mündigkeit*, 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*. Sobre isso, ver Januário (2020). Lembre-se ainda que o termo *Mündigkeit* surge na obra tardia com uma frequência perturbadora, uma novidade que não deve ser negligenciada na leitura dos textos tardios em relação aos escritos anteriores. Mesmo na *Teoria estética*, onde a exegese do termo parece bem pouco óbvia.

uma novidade que se perde se for entendida como estando em mera continuidade com seu trabalho anterior.⁴ Essa maneira de considerar a trajetória de Adorno com ênfase nas mudanças presentes na última década de produção também foi retomada, por exemplo, por Juliane Rebentisch (2003), já nos anos 2000.⁵ No caso da música, ganhou em importância a documentação e o estudo dos debates musicais centrados nos cursos de férias realizados na cidade de Darmstadt, desde o imediato pós-guerra até meados da década de 1960.⁶ A presença e a posição de Adorno nesses debates, o intenso intercâmbio de ideias com Heinz-Klaus Metzger, em especial, representa uma fonte decisiva para compreender seus novos posicionamentos naquele momento, uma mudança que afeta de maneira importante a noção mesma de “material musical”.⁷ E, como seria se esperar, trata-se de uma mudança de diagnóstico de tempo e de modelo crítico que diz respeito a todos os aspectos da obra de Adorno. No horizonte da obra tardia surge, por exemplo, uma noção de “resistência” dificilmente compatível com o quadro teórico fixado na *Dialética do esclarecimento*. No mesmo sentido, a desnazificação e a democratização da Alemanha, com todos os seus notórios problemas e déficits, coloca novos desafios para a teoria e prática, e Adorno não deixou de enfrentá-los em diferen-

⁴ Entre outros objetivos, o trabalho de doutorado (em curso) de Raquel Patriota pretende apresentar o nascimento dessa ideia de “*Verfransung*” na trajetória de Adorno.

⁵ Um confronto interessante das duas perspectivas citadas foi realizado por Eva Geulen (2006).

⁶ Ver Borio e Danuser (1997), Metzger e Riehn (1999).

⁷ O trabalho de doutorado (em curso) de Ricardo Lira tem como um de seus objetivos reconstruir essa mudança na concepção de material musical na passagem para a fase tardia da produção de Adorno.

tes âmbitos e dimensões com abordagens significativamente diferentes das que tinha adotado até ali.⁸

É em vista desse conjunto de releituras da obra tardia de Adorno que se deve compreender certa virada ocorrida na bibliografia de Adorno a partir dos anos 2000, que permite pensar a noção mesma de dialética negativa em novos termos. É uma nova leitura de Adorno como a que podemos encontrar em trabalhos de Brian O'Connor (2004) ou Marc Sommer (2016). No Brasil, além dos trabalhos já mencionados, encontramos elementos dessa nova perspectiva em publicações como as de Luciano Gatti (2009), Eduardo Neves (2009), ou Amaro Fleck (2016). Essa nova perspectiva também coincidiu e foi fortalecida pela publicação de sua obra póstuma, com cursos, conferências, outros volumes de sua correspondência e assim por diante, além da continuidade da publicação de material inédito de vários tipos pelo arquivo Theodor W. Adorno. Não por acaso, essa publicação de inéditos e póstumos de vários tipos ganhou impulso a partir dos anos 2000, permitindo o acesso mais direto a elementos que favorecem a postura de ressaltar as especificidades do diagnóstico de tempo do Adorno tardio. É evidente que toda essa massa de material ainda precisa ser devidamente avaliada e examinada e que se está apenas no início desse longo trabalho. Mas é possível dizer que já alteraram

⁸ Ver a esse respeito Januário (2020). Adriano Januário desenvolve também pesquisa de pós-doutorado em que, com base em material inédito de arquivo e na bibliografia mais recente, busca reconstruir uma imagem do Adorno tardio como próximo da pesquisa empírica e dos desafios específicos do capitalismo do pós-guerra. Sobre esse ponto ver também um livro de referência desde sua publicação: Hammer (2006).

a paisagem e a imagem que podemos fazer de Adorno e de sua obra.⁹

* * *

Enfatizar os potenciais de resistência à integração presentes nos textos da década de 1960 não equivale a afirmar, no entanto, que o diagnóstico do tempo presente da *Dialética do esclarecimento* tenha sido simplesmente descartado, mas sim que ele se tornou muito mais ambivalente e nuançado, e que essas ambivalências e nuances fazem toda a diferença se se quiser entender o modelo crítico tardio de Adorno. Sirva de testemunha disso, por exemplo, o texto de 1968, escrito com Ursula Jaerisch, “Comentários sobre o conflito social hoje”. E uma passagem desse texto, em especial:

Se todo conflito salarial é ainda sempre de maneira latente luta de classes, esta é posta em suspenso pelas organizações integrais concernidas. Mas isto não pode funcionar sem falhas (*bruchlos*). Invisível sob a superfície da parceria, o conflito se exterioriza em fenômenos sociais marginais; seja lá onde a integração não alcança inteiramente; seja naquele ‘resquício do mundo fenomenal’ (*Abhub der Erscheinungswelt*) que o processo antagônico separa de si; em muitos casos, irrupções irracionais por parte de quem não é inteiramente imanente à sociedade, seja como trabalhador ou como consumidor (Adorno [GS 8] 1986: 188).¹⁰

⁹ Se não realizei esse exame da obra póstuma no que se segue, não foi apenas pela dificuldade de abraçar todo esse material em um exercício breve, mas também pela intenção de mostrar que é possível construir o argumento mesmo sem o recurso a ele, mesmo nos limites do material publicado até os anos 1990.

¹⁰ Também pode ser que a palavra de Adorno, de 1968, sobre “fenômenos sociais marginais” ajude a lançar uma nova luz sobre uma passagem difícil do final da *Dialética negativa*. Adorno (1986 [GS 6]: 400) termina o livro falando de um pensamento “solidário à metafísica no momento de sua queda”, contexto em que Adorno afirma

Se essa passagem contém muitas das novidades presentes nas posições de Adorno nos anos 1960, principalmente em relação às décadas anteriores, gostaria de ressaltar aqui aquela novidade que aparece ao final do trecho, em que se fala de “quem não é inteiramente imanente à sociedade”. A própria estranheza da referência a quem “não é inteiramente imanente à sociedade” levanta a questão sobre o conceito de “imanência” que Adorno está mobilizando nesta passagem. Concentrar a atenção nesse aspecto é uma escolha estratégica que tem o objetivo não apenas de indicar o ponto de virada de Adorno com relação à sua produção das décadas anteriores, mas também de tentar apresentar uma visada mais ampla da sua produção tardia, já que se trata aqui de um conceito-chave do idealismo alemão e de sua posteridade.

Esse é o objeto do breve exercício que realizo aqui. De um lado, não se trata – nunca poderia se tratar disso, no caso de Adorno – de realizar esse exercício de maneira abstrata, independentemente do específico diagnóstico de tempo e do específico modelo crítico que acompanha o exame conceitual. De outro, entretanto, “imanência” não é uma noção qualquer, mas aquela que, no solo estabelecido por Hegel, é o elemento mesmo em que se move a ideia de “limite” (*Grenze*).¹¹

que a metafísica “migra para a micrologia” (*Ibid.* 399).

¹¹ Sobre isso, ver meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso* (Nobre 1998), especialmente o segundo capítulo. Entendo o exercício que faço aqui como uma outra maneira de apresentar os resultados presentes nesse livro, razão pela qual materiais ali presentes e examinados possam reaparecer aqui. Também poderão surgir ressonâncias similares em relação a meu livro mais recente, *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel* (Nobre 2018). O título deste artigo, por sua vez, remete ao impulso e à inspiração que estive na

Um tal distanciamento de Adorno em relação a Hegel na caracterização da dialética poderia sugerir se tratar de uma ruptura tão profunda a ponto de fazer periclitar a íntima conexão dos desenvolvimentos adornianos em relação à posição hegeliana (e marxiana). É essa, em certo sentido, a conclusão de Albrecht Wellmer. Segundo Wellmer, se

[...] estiver correta a tese de Adorno do caráter metafísico do conceito de verdade, então é evidente que sua defesa do conceito de verdade – e disso se trata para ele – tem de ganhar traços aporéticos. Mais ainda: essa tese se torna o desdobramento de uma aporia; e, à medida que desdobra a aporia, Adorno busca simultaneamente ler o aporético da metafísica kantiana como sinal (*Spur*) de uma posição (*Einsicht*) pela qual Kant se mostra ao final superior tanto aos seus superadores (*Überwindern*) idealistas quanto aos positivistas (Wellmer 1993: 208).

Essa interpretação de Wellmer depende ainda de uma tese auxiliar decisiva. É assim que ele afirma que Adorno, mesmo por um breve momento, teria abandonado a prudência dialética e estaria finalmente para além da aporia, aderindo à especulação. Segundo Wellmer (1993: 210), Adorno usaria a crítica de Hegel a Kant para demonstrar “de uma maneira completamente não hegeliana, a capacidade de pensar um conceito de transcendência materialmente invertida, de uma esperança de reconciliação invertida de maneira materialista”. Caracterizar esse procedimento de Adorno como “inteiramente não-hegeliano” não pode equivaler a dizer que não é dialético, quer

base de outro livro meu e que certamente estão presentes aqui: *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe* (Nobre, 2001).

se o qualifique de prudente ou imprudente. Mas, mais importante ainda para o argumento desenvolvido aqui, encontrar-se no limite da imanência, como se verá, não requer a passagem à transcendência, nem mesmo quando se formula o problema em termos de “um conceito de transcendência invertida de maneira materialista”, como afirma a interpretação de Wellmer. Pelo contrário, tudo depende de não fazer essa passagem, de permanecer fiel à dialética (na versão estritamente adorniana), de não realizar o salto de entendimento rumo à transcendência kantiana nem de aceitar a noção de imanência hegeliana.¹²

Transformações internas do modo de produção capitalista tornaram ineficazes um confronto com a posição hegeliana nos termos ainda usados por Marx: depositar as esperanças de reconciliação em um equilíbrio entre as contradições sistêmicas do capitalismo e a relação sujeito-objeto apenas reforça a forma de dominação característica do capitalismo tardio, falhando em destruir o núcleo místico da filosofia de Hegel. Daí a suspeita de Adorno: “Talvez tenha sido insuficiente a interpretação que prometia a passagem para a prática” (*Ibid.* 15).

¹² Isso não significa que Adorno não encontre luz crítica na noção kantiana de transcendência. Pelo contrário: “Pertence à determinação de uma dialética negativa não descansar em si mesma como se fosse total; essa é sua figura de esperança. Na doutrina da coisa transcendente em si mesma além dos mecanismos de identificação, Kant notou algo disso”. O que não significa, entretanto, afirmar a transcendência como uma saída do círculo vicioso da imanência do idealismo absoluto. Não por outra razão, esse momento crítico da noção de transcendência kantiana também se entrelaça ele mesmo com o encantamento do sujeito absoluto: “Certamente Kant, por sua vez, concebeu, na determinação da coisa em si mesma como uma essência inteligível, a transcendência como não idêntica, mas ele a assimilou ao sujeito absoluto e, assim, curvou-se ainda ao princípio da identidade” (Adorno [GS 6] 1986: 398).

Em uma intervenção de 1968 intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, Adorno caracteriza o trabalho maduro de Marx como uma teoria “semelhante a um sistema” (*systemähnlich*). Não sem ironia, Adorno diz que para Marx a tarefa era “mais fácil” na medida em que “o sistema configurado do liberalismo se lhe apresenta disponível na ciência. Ele só precisava perguntar se o capitalismo, em suas próprias categorias dinâmicas corresponde a este modelo para, em negação determinada do sistema teórico que lhe era apresentado, gerar por sua vez uma teoria semelhante a um sistema”. De acordo com o diagnóstico do tempo presente desse texto, Adorno não considerava mais possível manter tal procedimento, pois, entretanto, “a economia de mercado já está tão vazada (*durchlöchert*) que zomba de qualquer confrontação desse gênero” (Adorno [GS 8] 1986: 359). É assim que “a realidade, na ausência de qualquer outra ideologia convincente, torna-se ideologia dela mesma” (*Ibid.* 477).

É esse quadro que nos permite entender a crítica de Adorno a Marx e a Hegel e ao idealismo em geral. Como indicado logo no início deste artigo com a citação do texto “Tempo livre”, o diagnóstico do tempo presente consolidado por Adorno em seus escritos tardios se estrutura entre os polos da “integração” e da “resistência”. E esse diagnóstico leva a análises e movimentos conceituais muito mais ambivalentes do que aqueles enfeixados pelo modelo crítico próprio da *Dialética do esclarecimento*. Ambivalências que permitirão justamente iluminar, por exemplo, os momentos arbitrários da dialética hegeliana. Assim, Adorno mostra como, em Hegel, o jogo das forças

sociais que põem em perigo a própria sociedade o obriga – contra seu próprio sistema filosófico – a invocar desesperadamente o Estado “como uma instância que se encontra além desse jogo de forças” (Adorno [GS 5] 1986: 275).

Partindo de uma perspectiva diversa, Frederick Neuhouser (2000) trata dessa constelação de problemas em uma passagem da introdução de seu livro *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualising Freedom*. Neuhouser tenta ali remover uma objeção muito frequente à concepção de imanência de Hegel nos seguintes termos:

Uma objeção que poderia ser levantada aqui é que os padrões normativos que a teoria de Hegel endossa, não poderiam servir de base para uma crítica radical à realidade existente porque esses padrões *derivam dessa* realidade no sentido de que articulam a racionalidade subjacente ou ‘imane[n]te’ a instituições já existentes. Mas essa objeção se baseia em um mal-entendido. Dizer que um ideal é interno a uma instituição social – isto é, implícito em suas práticas existentes – não implica que esse ideal seja *realizado*, ou mesmo seja realizável por essa instituição. Para Hegel, as normas são internas a uma ordem social existente no sentido de que o funcionamento das instituições depende de participantes que tenham uma concepção implícita do valor e do objetivo de suas instituições. Mas isso é compatível com uma instituição incapaz de realizar os ideais que pressupõe. Que tal disparidade seja conceitualmente possível é demonstrado pela própria luta de Hegel para reconciliar a pobreza que a sociedade civil inevitavelmente produz com a pretensão implícita dessa mesma sociedade de proporcionar uma oportunidade para todos os membros sociais promoverem seu bem-estar através de sua própria atividade produtiva (Neuhouser 2000: 284-285).

Não é de todo óbvio como o autor, no caso de Hegel, consegue compatibilizar um ideal “interno a uma instituição social” que não é realizado com a afirmação de que talvez nem seja “realizável”. Mas o problema está colocado: trata-se daquele esforço de Hegel para reconciliar a pobreza que a sociedade civil produz com o bem-estar gerado por sua própria atividade produtiva.

Jean-François Kervégan (2007) enfrenta esse mesmo problema levantado por Neuhouser, aquele que diz respeito à “questão do poviléo (*Pöbel*)”, em termos de uma “garantia meta-ética e metaobjetiva”. Qualificando esse ponto como decisivo, Kervégan (2007: 11-2) pretende “ter mostrado que a solução a que Hegel parece se alinhar (deve haver uma solução social e política para a questão social) supõe o que chamo uma garantia metaética e metaobjetiva, a do espírito do mundo, figura mundana do espírito absoluto”. A interpretação de Kervégan, por sua vez, guarda importantes pontos de contato com a posição de Adorno, mesmo se este vai muito mais longe a esse respeito. O fato de as antinomias não poderem ser resolvidas positivamente no contexto da sociedade civil burguesa significa para Adorno que Hegel recorreu expressamente a uma instância que lhe é externa, ou seja, um posicionamento que está em desacordo com o *parti pris* da imanência. Segundo Adorno, Hegel resolve a contradição com a polícia (ele cita o § 249 da *Filosofia do direito* a esse respeito) e, em uma perspectiva mais ampla, com o Estado.

Depois de citar num só fôlego o final do § 245 e a totalidade do § 246, justamente os parágrafos em que surge a ques-

tão do “poviléu” mencionada por Kervégan e por Neuhouser, Adorno escreve:

O livre jogo de forças dentro da sociedade capitalista, da qual Hegel aceitou a teoria econômica liberal, não conhece remédio para o fato de que a pobreza, o ‘pauperismo’, segundo a terminologia obsoleta de Hegel, cresce ao mesmo tempo que a riqueza social, e Hegel poderia ainda menos se representar um aumento na produção em que não fosse zombaria continuar a alegar que a sociedade ainda assim não seria rica o suficiente em bens. Invoca-se desesperadamente o Estado como uma instância que se encontra além desse jogo de forças (Adorno [GS 5] 1986: 275).

Na perspectiva do argumento aqui desenvolvido, é sobretudo o problema da imanência que está em questão. É por isso que, após citar o início do § 249 da *Filosofia do Direito* – “a prevenção policial efetiva e preserva antes de tudo o universal” (Hegel 1986: 392) –, Adorno prossegue em seu argumento da seguinte forma:

A filosofia do Estado de Hegel é um necessário reino da violência; reino da violência porque ela susta a dialética sob o signo de um princípio comprometido com a própria crítica hegeliana do abstrato, e que também não pode, pois, de maneira alguma, como ele ao menos indica, encontrar seu lugar para além do jogo de forças sociais (Adorno [GS 5] 1986: 275).

É aqui que o recurso aos textos mais direta e explicitamente dedicados a apresentar o diagnóstico do tempo presente permitem tornar muito mais clara essa leitura adorniana da *Filosofia do direito* de Hegel. É assim que podemos encontrar os diferentes fios da argumentação desenvolvida até aqui na

seguinte passagem, em que chamo especial atenção para os grifos que acrescentei:

O poder das relações de produção que não foram revolucionadas é maior do que nunca, mas, ao mesmo tempo e em todos os lugares, elas estão, enquanto algo objetivamente anacrônico, enfermas, danificadas, vazadas. Elas não funcionam mais por conta própria (*selbsttätig*). Ao contrário do que pensa a velha doutrina liberal, o intervencionismo econômico não é enxertado de um modo externo ao sistema, mas de modo imanente a ele, quintessência da autodefesa; *nada poderia explicar de maneira mais contundente o conceito de dialética*. De maneira análoga, na *Filosofia do direito de Hegel* – na qual a ideologia burguesa e a dialética da sociedade burguesa estão imbricadas de modo tão profundo –, o estado, que intervém a partir de fora, supostamente alheio ao jogo de forças social e atenua os antagonismos com a ajuda policial, é invocado com base na dialética imanente à própria sociedade, que, para Hegel, de outro modo se desintegraria. *A invasão do não-imanente (des nicht Systemimmanenten) ao sistema pertence também à dialética imanente*, assim como, no polo oposto, Marx pensava o revolucionamento das relações de produção como algo coercitivamente imposto pelo curso da história e, ainda assim, como uma ação a ser desenvolvida de modo qualitativamente distinto do caráter fechado do sistema (Adorno [GS 8] 1986: 367, grifos meus).

Está longe de ser óbvia a compreensão da afirmação segundo a qual a “invasão do não-imanente ao sistema (*des nicht Systemimmanenten*) pertence também à dialética imanente”. Exceto que compreender tal afirmação é ao mesmo tempo crucial, porque é ela que dá a chave para entender aquela decisiva, segundo a qual “nada poderia explicar de

maneira mais contundente o conceito de dialética”. A imanência cuida para que as feridas do espírito se fechem sem deixar cicatrizes. Mas justamente aí a dialética marxiana, sempre tão atenta às feridas e às cicatrizes, segue ainda Hegel, segundo Adorno: transpõe e projeta a cura das feridas para o futuro, em termos ainda por demais hegelianos.

Mas o objetivo de Adorno não é mostrar que Hegel não procede de maneira imanente para depois propor voltar a uma suposta imanência “autêntica”. Tenta demonstrar duas coisas, antes de mais nada: que a dialética “de saída diz apenas que os objetos não são absorvidos em seu conceito, que entram em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (Adorno [GS 6] 1986: 17); e de que maneira esse impulso vital da dialética faz dela necessariamente “a ontologia do estado falso” (*Ibid.* 22). Entrar em contradição com a norma tradicional da *adequatio* significa dizer que a:

[...] contradição não é a transfiguração que teve de fazer dela de modo inevitável o idealismo de Hegel: ela não é de essência heracliteana. É o índice da inverdade da identidade, da absorção do conceituado no conceito. Entretanto, a ilusão (*Schein*) de identidade é inerente (*innewohnt*) ao próprio pensamento segundo sua forma pura. Pensar quer dizer (*heisst*) identificar (*Ibid.* 16-17).¹³

Ao mesmo tempo, essa “ilusão de identidade” é também, para Adorno, o que permite dizer que nada conduz para fora do

¹³ Cf. também: “Pois que o idealismo consequente não se tenha podido de modo algum constituir de outra forma do que como suma (*Inbegriff*) da contradição, tal é sua verdade lógica tanto quanto a punição que atinge sua logicidade enquanto logicidade; ilusão tanto quanto necessidade” (*Ibid.* 19).

“nexo de imanência (*Immanenzzusammenhang*) senão ele mesmo” (Ibid. 145). E a razão para isso está em que “a crítica imanente encontra seu limite (*Grenze*) em que, finalmente, a lei do nexo de imanência (*Immanenzzusammenhang*) se confunde com a ofuscação (*Verblendung*) que teria de ser vencida” (Ibid. 183).¹⁴ E, no entanto, pretender que a crítica imanente tem ela também seu “limite” é paradoxal. Não apenas do ponto de vista do idealismo absoluto, mas também da dialética tal como transformada por Marx – ou, pelo menos, tal como Adorno a leu. Segundo Adorno, o idealismo absoluto “nada deixa que esteja fora do sujeito ampliado ao infinito, mas faz com que tudo seja sorvido no rodamoinho da imanência” (Adorno [GS 5] 1986: 254).¹⁵ Ao mesmo tempo, Adorno entende ser necessário ainda

¹⁴ Essa “ofuscação” aparece em diferentes momentos da obra de Adorno. Muitas vezes conjugada a “nexo” (“nexo de ofuscação”), da mesma forma como nessa passagem encontramos “nexo de imanência”. Ao falar sobre “o verdadeiro na inverdade de Hegel”, por exemplo, Adorno diz que a “força do todo mobilizada por ela não é mera fantasia do espírito, mas a daquele real nexo de ofuscação ao qual todo singular permanece atrelado” (Adorno [GS 5] 1986: 324-5).

¹⁵ O problema não é de todo estranho para a posteridade da Teoria Crítica. Para constatá-lo, basta, por exemplo, examinar o primeiro capítulo de *Faktizität und Geltung*, de Habermas (1994), cuja segunda seção é intitulada “A transcendência a partir de dentro” (“*Die Transzendenz von innen*”), uma frase bastante comum também em outros escritos do autor. Ou, se se preferir, a controvérsia de Nancy Fraser e Axel Honneth em *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange* (2003a). Para Nancy Fraser (2003a: 202): “Em geral, então, Honneth e eu defendemos o objetivo principal da Teoria Crítica de acomodar a imanência e a transcendência simultaneamente”. Para Axel Honneth (2003a: 244): “transcendência deve ser uma propriedade da ‘imanência’, de modo que a facticidade das relações sociais sempre contém uma dimensão de reivindicações transcendententes”. O final da passagem, em alemão diz: “*eine Dimension überschüssender Ansprüche dazugehört*”, isto é, “à qual pertence uma dimensão de excesso de pretensões” (Fraser; Honneth 2003b: 281). Note-se, entretanto, que o problema surge nesses trabalhos sem nenhuma referência à dialética, menos ainda a qualquer forma de dialética de “imanência” e de “não imanência”, que pressupõe um papel central no diagnóstico do tempo presente subjacente às investigações da *Dialética negativa*.

pensar em termos imanentes, já que, para ele, a “teoria, como teoria dialética – o que alcança até a dialética marxiana –, tem de ser imanente, mesmo se ela ao fim e ao cabo nega por inteiro a esfera na qual se move” (Adorno [GS 6] 1986: 197).

Desde Hegel, a noção de imanência é a que permite superar todo pensamento do limite, todo pensamento dito “de entendimento”. Ao mesmo tempo, se “a crítica imanente encontra seu limite em que, finalmente, a lei do nexo de imanência se confunde com a ofuscação que teria de ser vencida” (*Ibid.* 183), é forçoso concluir que, para Adorno, a própria imanência tem de ser dialetizada, mesmo que em uma dialética muito particular, uma dialética do “imanente” e do “não-imanente”. Está aí o cerne do idealismo para Adorno, seu pressuposto não problematizado, não dialetizado. Encontra-se aí também o limite do próprio Marx, que teria aceito uma noção de imanência por demais hegeliana. Como está aí também o cerne da ideia de uma dialética negativa: uma dialética que aplica a Hegel e a Marx a lição que deram de não suspender a dialética diante de nenhum conceito, de não aceitar nenhuma fixação. E ambos, de diferentes maneiras, teriam praticado essa fixação em suas noções de “imanência”, transformada em solo e elemento de todo movimento dialético.

Se a dialética adorniana não pode se contentar da imanência hegeliana ou marxista, nem por isso considera que a saída seja uma “volta a Kant”, no sentido de que, em face do “limite”, a dialética deveria novamente recuar e se satisfazer com a solução de entendimento que consiste precisamente em passar “além” da imanência, em migrar para a “transcendên-

cia”. É por isso que Adorno formula o problema nos seguintes termo:

Se o idealismo é criticado estritamente de dentro, ele tem à mão a defesa de que a crítica o sanciona. Na medida em que a crítica se serve das premissas do idealismo, ele já a tem dentro dele; donde ele lhe seria superior. Entretanto, objeções externas são rejeitadas pelo idealismo como próprias da filosofia da reflexão, como pré-dialéticas. Mas não é por isso que, face a essa alternativa, seja preciso abdicar da análise. A imanência é a totalidade das posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente. Segundo a palavra de Marx, é preciso tocar para o idealismo a sua ‘própria melodia’. O não-idêntico que determina o idealismo desde dentro segundo o critério da identidade é simultaneamente o oposto do princípio do idealismo, oposto que este encarece em vão dominar. Decerto, sem qualquer saber de fora, se se quiser: sem um momento de imediatidade, sem um extra (*Dreingabe*) do pensamento subjetivo que enxerga para além da armação da dialética, não há crítica imanente capaz de alcançar seu objetivo. Justamente o idealismo não pode desaprovar esse momento, o momento da espontaneidade, porque ele mesmo não existiria sem ele. O idealismo, cujo mais íntimo se chamou espontaneidade, é perpassado pela espontaneidade (*Ibid.* 183).

Esse “extra”, esse “suplemento” de pensamento subjetivo depende por sua vez de um conhecimento em constelações. Se o “que é é mais do que é” (*Ibid.* 164), é o pensar por constelações que permite a sua emergência: “Somente as constelações representam, de fora, o que o conceito podou em seu interior, o mais que o conceito quer ser tanto quanto não pode ser” (*Ibid.* 165). E um pouco mais adiante, na mesma página: “O objeto se abre a uma insistência monadológica que é consciência da

constelação em que ele se encontra: a possibilidade do mergulho no interior necessita daquele exterior. Tal universalidade imanente do singular é, no entanto, história objetiva como história sedimentada. Esta está dentro dele e fora dele, algo que o abarca, em que ele tem seu lugar. Dar-se conta da constelação em que se encontra a coisa quer dizer tanto quanto decifrá-la como o tendo vindo a ser [*als Gewordenes*] que traz em si”. A constelação do “fora” e do “dentro” que estabelece a cada vez a “imanência” é também ela historicamente determinada – “O *khörismós* do fora e do dentro é, de sua parte, historicamente determinado”, prossegue o texto de Adorno (*Ibid.* 165).

Para retomar o início deste texto em novos termos, já tributários do percurso realizado até aqui, a espontaneidade sem a qual não se produz a imanência não poderia operar em uma sociedade totalmente integrada; a resistência à integração é seu índice e seu indício mais evidente e precioso. Se, como se viu há pouco, a “imanência é a totalidade das posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente”, isso quer certamente dizer que a pretensão de identidade nunca pode se realizar inteiramente. Mas isso não equivale a negar a eficácia do imperialismo do pensar e de seu entrelaçamento com a lógica da dominação social. Mostra, no entanto, que a crítica imanente tem de ser praticada em novos termos, segundo uma reconfiguração do que lhe seja “externo” e “interno”, segundo a determinação do “imanente” e do “não-imanente”.¹⁶ O idea-

¹⁶ O debate em torno da diferenciação entre tipos de crítica (externa, interna, imanente), especialmente em contraste com a categoria de “reconstrução” tal como defendida por Jürgen Habermas ou por Axel Honneth, foi intenso em anos recentes no campo da Teoria Crítica. Para citar apenas algumas referências, lembre-se aqui de

lismo rejeita uma crítica externa como pré-dialética. Ao mesmo tempo, criticar o idealismo “de dentro” significa nada menos do que referendá-lo.

É por isso que Adorno se concentra na constelação do “dentro” e do “fora”, do “interior” e “exterior”, como aquela que permite tirar de sua fixidez indevida a noção mesma de imanência. Historicamente determinada, a constelação do “dentro” e do “fora” não pode e não deve ser arbitrariamente fixada. Ao mesmo tempo, é a constelação que permite estabelecer o “sistema de imanência” com que se defrontam o pensamento e a ação a cada vez. A constelação do “dentro” e do “fora” é ponto de partida necessário de qualquer crítica que se pretenda imanente, no sentido que dá Adorno a essa expressão. Para isso, entretanto, é preciso afastar a ideia de que o que vem “de fora” seria equivalente ao “transcendente”, da mesma forma como não cabe igualar “espontaneidade” e “transcendência”. Resolver as insuficiências e déficits da imanência mediante recurso ao par conceitual imanência e transcendência seria uma solução de entendimento simplesmente.

Nas margens do rio idealista, o problema surge, segundo Adorno, como uma radicalização hegeliana da fórmula kantiana original em torno da unidade sintética da percepção. Em *Três estudos sobre Hegel*, Adorno diz que:

Rahel Jaeggi (2014); de Rahel Jaeggi e Tilo Wesche (2009) e de Titus Stahl (2013). Desde o ponto de vista de uma defesa da ideia de reconstrução de extração habermasiana, Luiz Repa (2016) examinou aspectos importantes desse debate em seu artigo “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica”.

[...] o momento kantiano da espontaneidade – que, na unidade sintética da apercepção, é posto diretamente em unidade com a identidade constitutiva (o conceito kantiano do ‘eu penso’ era fórmula para a indiferença de espontaneidade produtora e identidade lógica) –, torna-se em Hegel total e, em tal totalidade, princípio do ser não menos que do pensar (Adorno [GS 5] 1986: 265).

A absolutização da “indiferença de espontaneidade produtora e identidade lógica” mostra como Hegel fez da dialética sujeito-objeto sujeito, o que contradiz seu impulso crítico original, posto na não-identidade de saber e objeto. Uma dialética consequente e paradoxal deve reconhecer que a “identidade pura é algo posto pelo sujeito e, nessa medida, algo trazido de fora. De modo que, paradoxalmente, criticá-la de modo imanente significa também criticá-la de fora” (Adorno [GS 6] 1986: 149).

Uma das maneiras de compreender o exercício realizado neste artigo é caracterizá-lo como uma tentativa de compreender esse “paradoxalmente” da citação acima. Por isso, o resultado do exercício, se não é unívoco, muito menos conclusivo, é no mínimo perturbador. Porque os textos de Adorno levam a uma noção de imanência que ela mesma está sujeita ao limite e à contradição, o que deveria fazer periclitizar qualquer noção de dialética – e não apenas a dialética hegeliana ou a marxiana. Não por acaso, é um resultado que guarda afinidade com muitos outros elementos perturbadores da obra tardia de Adorno mencionados no início: uma *Verfransung* das artes, um material musical que incorpora o “informal”, uma nova noção de “resistência”, entre outras novidades. Não por acaso, é um resultado

que parece ecoar a frase da introdução da *Dialética negativa* que diz: “Um tal conceito de dialética levanta dúvida sobre sua possibilidade” (*Ibid.* 21).

Estamos no coração da proposta de uma “dialética negativa”. Uma dialética negativa é aquela que não bloqueia o movimento dialético diante de nenhuma categoria, nem mesmo diante daquela que, segundo o cânone hegeliano, seria o elemento mesmo de todo movimento, a imanência. A imanência não pode se impor dogmaticamente por sobre a espontaneidade sem a qual ela própria não pode se estabelecer. O que nos leva, por sua vez, à tese radical de que “imanência” é um resultado, uma configuração determinada da constelação do “dentro” e do “fora”, e não o resultado e o elemento do espírito que é puro movimento, ou, no caso de Marx, que é o processo mesmo de valorização do capital.

A constelação do “dentro” e do “fora”, por sua vez, é determinada pela configuração social própria do capitalismo tardio, segundo a qual “imanência” se confunde com “sistema” e em que “sistema”, por sua vez, só consegue operar, só consegue estabelecer sua imanência, mediante o recurso ao que lhe é exterior, ao não-imanente.¹⁷ Ou, se se quiser, o “dentro” e o “fora”, o “imanente ao sistema” e o “não-imanente ao sistema” dependem, no capitalismo tardio, de como se configuram a

¹⁷ É notável a afinidade de uma reconstrução nesses termos da posição de Adorno com análises recentes como as de Nancy Fraser. Partindo de intuições teóricas presentes no livro de Karl Polanyi dos anos 1940, *A grande transformação*, Fraser (2016 e 2018) procura mostrar como o capitalismo ao mesmo tempo “se incrusta” em formas de vida existentes e as “vampiriza”, por assim dizer, de tal maneira que o funcionamento do mercado depende de maneira fundamental de relações sociais externas a ele.

cada vez “integração” e “resistência”. Porque o “fora” – que é também “dentro”, já que é espontaneidade – depende de que a integração não se torne integração total da consciência, que não seja capaz de aniquilar por inteiro a espontaneidade.

Também a imanência tem de ser entendida dialeticamente, não podendo deixar de se submeter ela mesma ao crivo dialético, não podendo ser tomada como elemento do próprio movimento, não podendo escapar a uma dialética do limite. E isso mesmo que submetida aos rigores da crítica da ideologia. Aos olhos de Adorno, a crítica imanente (e materialista) pressupõe o questionamento do suposto caráter autárquico da imanência. Para um pensamento dialético enfático, a exclusão do não imanente é arbitrária, equivalente nesse sentido às distinções de entendimento tão criticadas pelas dialéticas de Hegel e de Marx. Para confirmar isso, basta observar que um dos meios mais eficazes e tranquilizadores quando confrontado com o não imanente é precisamente declará-lo “transcendente”. Não é isso o que Adorno pretende quando, como se viu, afirmou que a “invasão do não-imanente (*des nicht Systemimmanenten*) ao sistema pertence também à dialética imanente”.

Wellmer (1993: 219) tem certamente razão em ressaltar que Adorno se bate por “um conceito enfático da verdade, incluindo a razão teórica e a razão prática”, ainda que o vocabulário da “razão teórica” e da “razão prática” soe unilateralmente kantiano demais para descrever com precisão a posição adorniana. De qualquer forma, o que importa aqui é a caracterização do elemento distintivo da Teoria Crítica, sua conexão interna com a práxis. O estado falso é tão oposto a um estado

verdadeiro quanto a um estado justo. É o que se pode encontrar, aliás, na célebre passagem de *Minima Moralia*, que reúne os estados “falso” e “justo”.¹⁸

Mas não se trata apenas do fato de que, nas atuais circunstâncias, o inevitável elo histórico de felicidade e racionalidade determina a dialética como negativa, como “a ontologia do falso estado”. As constelações da dialética da imanência surgidas neste exercício buscaram mostrar isso por meio da ênfase em diferentes aspectos a cada vez. Uma vez, a ênfase recaiu sobre a invasão do não-imanente ao sistema que se mostrou indispensável – de fato, mas não de direito – para instaurar e garantir de maneira violenta a própria imanência do sistema.¹⁹ Em outra vez, o aspecto enfatizado foi o dos elementos não-imanentes ao sistema que permanecem não-imanentes, marginais, indicadores não apenas dos limites da imanência, mas também da resistência à integração.²⁰ Outra vez ainda, o não-imanente surgiu como espontaneidade, sem a qual a própria imanência não tem como se instaurar, espontaneidade que, ao mesmo tempo, a imanência do sistema insiste em excluir como

¹⁸ “*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*” (Adorno [GS 4] 1986: 43).

¹⁹ “A invasão do não-imanente ao sistema pertence também à dialética imanente, assim como, no polo oposto, Marx pensava o revolucionamento das relações de produção como algo coercitivamente imposto pelo curso da história e, ainda assim, como uma ação a ser desenvolvida de modo qualitativamente distinto do caráter fechado do sistema” (Adorno [GS 8] 1986: 367).

²⁰ “Invisível sob a superfície da parceria, o conflito se exterioriza em fenômenos sociais marginais; seja lá, onde a integração não alcança inteiramente; seja naquele ‘resquício do mundo fenomenal’ que o processo antagonístico separa de si; em muitos casos, irrupções irracionais por parte de quem não é inteiramente imanente à sociedade, seja como trabalhador ou como consumidor” (*Ibid.* 188).

exterior.²¹ Essas diferentes constelações da dialética da imanência mostram o que se pretendeu com o exercício: quando se levanta o interdito arbitrário contra a dialetização da imanência, são também as diferentes constelações sociais que podem surgir em toda a sua complexidade. Exigência primeira quando se trata da produção de diagnósticos de tempo de intenção emancipatória.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden* (GS 1-20). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

BORIO, Gianmario; DANUSER, Herman (Orgs.). *Im Zenit der Moderne: Die Internationalen Ferienkurse für Neue Musik. Darmstadt 1946-1966*, 4 volumes. Freiburg: Rombach, 1997.

EICHEL, Christine. *Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste: Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Adornos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

FLECK, Amaro. “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº21, vol. 2, julho-dezembro de 2016.

²¹ “Decerto, sem qualquer saber de fora, se se quiser: sem um momento de imediatidade, sem um extra do pensamento subjetivo que enxerga para além da armação da dialética, não há crítica imanente capaz de alcançar seu objetivo. Justamente o idealismo não pode desaproveitar esse momento, o momento da espontaneidade, porque ele mesmo não existiria sem ele. O idealismo, cujo mais íntimo se chamou espontaneidade, é perpassado pela espontaneidade” (Adorno [GS 6] 1986: 183).

- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. Londres e N. York: Verso, 2003a.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Umverurteilung oder Anerkennung?* Farankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalism: a conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 2018.
- FRASER, Nancy. “Contradictions of Capital and Care”. In: *New Left Review*, nº 100, julho/agosto de 2016.
- GATTI, Luciano. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GEULEN, Eva. “Adorno and the Poetics of Genre”. In Cunningham, D; Mapp, N. *Adorno and Literature*. Londres e N.York: Continuum, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HAMMER, Espen. *Adorno & the Political*. Londres e N. York: Routledge, 2006.
- HEGEL, Georg W. F. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. “Dialektik der Aufklärung”. In *Gesammelte Schriften* in 19 Bänden, Vol. 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

- JANUÁRIO, Adriano. *Educação e resistência em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 2020 (no prelo).
- KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin: 2007.
- METZGER, Heinz-Klaus; RIEHN, Rainer (Orgs.). *Darmstadt-Dokumente: Internationale Ferienkurse für Neue Musik I*. Munique: Text + Kritik: 1999.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualising Freedom*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- NEVES, Eduardo. “Coerência em suspensão. Adorno e os modelos de pensamento”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº7, outubro de 2009.
- NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da Reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004.
- REBENTISCH, Juliane. *Ästhetik der Installation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- REPA, Luiz. “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 21, vol. 1, 2016.

SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

STAHL, Titus. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

WELLMER, Albrecht. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

d::

artigos

MÍMESIS, CONTEMPLAÇÃO, AUTONOMIA

Experiência (e) estética na releitura de Adorno por certa terceira geração da Escola de Frankfurt

Artur Sartori Kon¹

RESUMO

Se a atualidade da Teoria Crítica é marcada pela avaliação do pensamento adorniano feita por Jürgen Habermas e em certa medida assimilada pelos demais pensadores da sua geração (como Albrecht Wellmer, Hans Robert Jauß e Peter Bürger), interessa-nos neste ensaio chamar a atenção para um certo “retorno a Adorno” que estaria em curso no presente. Para tanto, buscaremos apresentar brevemente quatro importantes filósofos alemães em atividade, os quais integrariam uma “terceira geração” frankfurtiana: Josef Früchtl, Martin Seel, Christoph Menke e Juliane Rebentisch. A obra desses quatro professores será abordada a partir de suas reinterpretações do

¹ Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP, na linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte, sob orientação do Prof. Dr. Celso Favaretto. Estágio de pesquisa na Universidade de Frankfurt, sob orientação do Prof. Dr. Christoph Menke (2019-2020). Pesquisador contratado através do processo nº 2018/24775-5, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

conceito de experiência, e sobretudo de experiência estética, na filosofia adorniana.

PALAVRAS-CHAVE

Experiência estética; Theodor Adorno; Teoria Crítica; filosofia contemporânea.

MIMESIS, CONTEMPLATION, AUTONOMY

Aesthetic(s and) experience in the rereading of Adorno by a certain third generation of the Frankfurt School

ABSTRACT

If Critical Theory's present is marked by Jürgen Habermas's evaluation of Adornian thought – somewhat assimilated by other thinkers of his generation (such as Albrecht Wellmer, Hans Robert Jauß and Peter Bürger) – our main concern in this essay is drawing attention to a certain "return to Adorno" currently underway. To do so, we will briefly present four important German philosophers at work today, part of a "third generation" of the Frankfurt School: Josef Früchtl, Martin Seel, Christoph Menke, and Juliane Rebentisch. Their work will be approached starting from their reinterpretations of the concept of (especially aesthetic) experience, in Adornian philosophy.

KEYWORDS

Aesthetic experience; Theodor Adorno; Critical Theory; contemporary philosophy

(...) a comunicação é a adaptação do espírito ao útil, mediante a qual ele se integra nas mercadorias, e o que hoje se chama sentido participa desta monstruosidade. A completude, a textura e a consonância das obras de arte é a cópia do silêncio.

Theodor Adorno

*A música barata me visita
e me conduz
para um pobre nirvana à minha imagem.*

*(...) Basta-me
O que veio da rua, sem mensagem,
e, como nos perdemos, se perdeu.*

Carlos Drummond de Andrade

Não é simples dizer o que dá unidade a uma tradição ou escola de pensamento. Qual critério permite enquadrar ali pensadores e pensamentos, apesar das variações e rupturas presentes em qualquer linhagem? E isso sobretudo nas mais férteis e relevantes, caso da que ainda se tem chamado de Teoria Crítica ou, cada vez menos, de Escola de Frankfurt. O próprio Jürgen Habermas, maior representante dessa filosofia e responsável por continuá-la depois de falecidos seus fundadores, já declarou que “jamais [teve] a intenção de continuar a tradição de uma escola” (*apud* Anderson 2011: 31); também seu seguidor Axel Honneth “se abstém de se identificar como um teórico ‘da Escola de Frankfurt’” (*Ibid.*). Qualquer que seja nossa avaliação

em relação à possibilidade de se seguir falando de uma escola, o debate atual em torno da Teoria Crítica é marcado pela experiência habermasiana, que procurou renovar a vitalidade do pensamento herdado da primeira geração frankfurtiana “provando suas intuições essenciais à luz de novas experiências”, mas sabendo que “isso não acontece sem abandonar aquelas partes das teorias que não são mais adequadas” (Habermas *apud ibid.*). O filósofo parece se referir à sua própria muito conhecida crítica a Theodor Adorno e Max Horkheimer, nomes maiores da primeira geração da Teoria Crítica, e sobretudo à *Dialética do esclarecimento*, “seu livro mais negro” (Habermas 2000: 153). Permitamo-nos retomar muito resumidamente sua posição. A dupla de autores, sem “esperar mais nada da força libertadora do conceito”, mas apoiados na “esperança dos desesperados”, apostariam no paradoxo como única atitude possível diante dos impasses do momento histórico (*Ibid.*). Vendo “abalados os fundamentos da crítica da ideologia”, sem querer abandonar por completo o projeto iluminista, aplicam “o que o esclarecimento efetuou em relação ao mito (...) sobre o processo do esclarecimento em seu todo”, voltando a crítica contra a própria razão “enquanto fundamento de sua própria validade” e tornando-a assim total (169). Habermas admite que “Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada”, e caracteriza a Dialética negativa como “a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos mesmo persistir nela, de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo” manteria aberto um cami-

nho para a Teoria Crítica (170). A posição habermasiana é de que “este estado de espírito, esta atitude não é mais a nossa” (153). Se a persistência no paradoxo pressupõe que “não há *nenhuma saída*” (183), Habermas se propõe justamente a apontar para um caminho alternativo, retomando, ali onde “os dois iluministas (...) percebem apenas uma aliança entre razão e dominação, poder e validade” um subestimado “conteúdo racional da modernidade cultural” (172), referindo-se “à dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a autorreflexão das ciências, cada vez mais para além da produção do saber tecnicamente útil; (...) à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, apesar de tudo, uma personificação (...) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação de identidade; (...) à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento” (162-3).

Não faltou quem visse nessa passagem da primeira para a segunda geração uma “forte diminuição no teor de negatividade”, como diz Bento Prado Jr. (2007: 131). Nesse sentido, “onde havia Dialética (...) funciona agora um sistema de estratificação categorial permitindo ressaltar ambiguidades, isolar patologias e selecionar vias alternativas, em continuidade, não obstante, com a marcha evolutiva das sociedades industriais”,

na avaliação de Paulo e Otilia Arantes (*apud* *ibid.*: 132).² Mas há outra crítica possível a Habermas, a qual diz respeito a um *déficit estético* constatado em seu pensamento, parafraseando o diagnóstico de Axel Honneth a respeito de um “déficit sociológico” na primeira geração. A ideia foi proposta, por exemplo, por Silvio Carneiro:

Talvez, na tentativa de conferir maior clareza à normatividade crítica, o pensamento habermasiano tenha reduzido demais o campo normativo. Esquece a especificidade normativa de outros campos, em especial da arte. Com um déficit estético, Habermas defende a *doxa* contra a filosofia, deixando de lado não apenas os ruídos, suas ausências, seus estranhamentos, mas também outras possibilidades da linguagem (Carneiro 2014: 311).

Também Baum (2018: 4) censura Habermas por ver no estético “um campo de uma racionalidade menor, ao qual sua crítica não pode recorrer”. Mesmo convencido por “muitos pontos” da leitura habermasiana, Baum a vê como “insensível à intuição de Adorno e Benjamin para as feridas quase invisíveis experimentadas pelos indivíduos devido aos males sociais, as quais se expressam nas criações estéticas” (5). Sendo o estético “uma forma de reflexão da heteronomia de práticas sociais específicas”, uma teoria crítica da sociedade não poderia abrir mão dele sem cair numa postura “acrítica” (7), numa “pobreza de experiência” (*Erfahrungsarmut*) descrita como “um passo

² Já nos anos 70 Hermann Schweppenhauer (1975: 38-39) ironizava, sem citar nominalmente qualquer possível alvo de sua censura: “Uma dessas reprimendas se centra na afirmação do caráter ‘suicida’ da teoria adorniana. (...) Na ‘negatividade total’ ninguém poderia se manter: como se se pudesse subsistir em um mundo que depois de Auschwitz e Hiroshima retoma seu ritmo habitual e engendra novos infortúnios”.

largo e violento em direção à abstração e para longe das experiências históricas reais” (VII). Que esse aspecto da crítica tenha permanecido por tanto tempo em segundo plano parece ser justamente efeito da marginalização da Estética na filosofia de modo mais geral, como se a reflexão sobre a arte e a sensibilidade nada tivesse a contribuir para os importantes debates no campo da filosofia moral e política. Postura muito distante da mantida pela própria Teoria Crítica em sua primeira geração, que sempre sustentou a relevância da crítica de arte para seu projeto interdisciplinar.

É verdade que houve importantes pensadores ligados a Habermas e à segunda geração se dedicando aos problemas da filosofia da arte. Seria preciso citar ao menos três – Albrecht Wellmer, Hans Robert Jauß e Peter Bürger – que tentaram a seu modo conciliar a reflexão estética com a “virada linguística” ou comunicativa habermasiana. Por um lado, “Wellmer considera a obra estética de Adorno de um modo radicalmente diferente do de Habermas”, atribuindo-lhe “o status de uma teoria da linguagem” (Rauschenberg 2011: 45), bem como a possibilidade de ao mesmo tempo conhecer, integrar e “não exercer violência ao particular, ao suprimido, ao não-idêntico” (46). Por outro, é apoiando-se em Habermas que Wellmer se desloca “de uma estética centrada na obra de arte para outra focada no espectador” (Juárez e Galfione 2015: 416). Assim o filósofo pretende ver nos “efeitos [*Wirkungen*] da arte” (Wellmer 1983: 164, grifos nossos) – por exemplo uma “ampliação *real* das fronteiras do sujeito” (157) e uma “mudança *real* nas relações do eu e do mundo” (158) – o potencial emancipador do fenômeno

estético (ou uma relação “não mais substancial, mas *funcional*, à ‘reconciliação’” [*Ibid.*]) e por conseguinte sua relevância filosófica. É de modo semelhante que Jauß cria sua conhecida “estética da recepção”. Para ele, “Adorno desconfia tanto da experiência *prática* da arte na era da indústria cultural que lhe nega toda função *comunicativa* na sociedade, e desterra o público à solidão de uma experiência na qual ‘o receptor se esquece de si mesmo e desaparece na obra’”; contra essa “estética da negatividade”, seria preciso explicar “como se franqueia o abismo entre a *práxis* presente e a arte como *promesse de bonheur*” e “como será conduzido o solitário e surpreendido espectador, mediante a experiência comunicativa da arte, a uma nova solidariedade em relação à *ação*” (Jauß 2002: 50-51, grifos nossos). Finalmente, também Bürger (apesar da complexidade dialética da argumentação e de contribuições decisivas ao pensamento sobre a arte após o fim das vanguardas, as quais não cabe aqui discutir) busca relativizar as posições extremas de Adorno criticando a “rigidez modernista” (Bürger 1988: 92), visando ultrapassar “a fixação unilateral com a forma” e ao mesmo tempo recolocar “a obra em relação com as experiências dos receptores” (90), chegando a propor uma (admitidamente arriscada) “re-semantização da arte” (95).

O próprio Habermas teria levado em consideração esses desenvolvimentos, absorvendo-os em sua teoria da ação comunicativa ao defender o “projeto inacabado” da modernidade:

A recepção pelo leigo ou, antes, pelo especialista do dia-a-dia recebe uma outra direção do que a do crítico profissional, observador do desenvolvimento interno da arte. Albrecht Wellmer chamou-me a atenção para

como uma experiência estética, não sendo primeiramente convertida em juízo de gosto, modifica sua medida de valor. Tão logo seja usada de modo indagativo na elucidação da vida, ela entra num jogo linguístico que já não é o da crítica estética. Neste caso, a experiência estética não renova apenas as interpretações das necessidades, à luz das quais percebemos o mundo; interfere, ao mesmo tempo, também na explicações cognitivas e expectativas normativas, modificando a maneira como todos esses momentos remetem uns aos outros (Habermas *apud* Prado Jr. 2007: 131).

Talvez a síntese por Habermas das posições dos estetas da sua geração possa dar a ver também suas limitações. Pois fica claro como a experiência estética, submetida às regras da comunicação, “à linguagem imediata do cotidiano”, buscando só o que “é verdadeiro e estritamente comunicável”, torna-se no limite algo “terrivelmente banal”, “um mero catalizador para demandas de validade só vistas a partir de uma ideia de linguagem transcendental da qual a arte é só mais uma manifestação” (Rauschenberg 2012: 2). Com isso, fica excluído do escopo da estética – e da Teoria Crítica (como Baum tentava alertar) – tudo o que “invariavelmente está fora da consciência, e que, por isso, esta precisa decifrar, mas questionando sua própria condição objetiva” (11). Também a Wellmer foi censurado não determinar “a diferença da abertura de mundo que a arte torna possível em relação àquelas que têm lugar no âmbito não-estético” e limitar-se “a atribuir ao aparecer estético uma validade de caráter derivado ou sensivelmente parasitário” (Juárez e Galfione 2015: 417).

Para fugir a essa grave limitação, verdadeiro déficit estético no interior mesmo da reflexão estética de uma geração, será essencial *diferenciar experiência e recepção* no campo da filosofia da arte, retomando a complexidade dialética que o conceito de experiência tinha na obra adorniana. Pois a verdadeira experiência é justo aquela que envolve recepção e produção, passividade e atividade, numa relação produtiva de indeterminação. Ora, a reflexão dialética sobre a experiência estética, mediada por um retorno a Adorno, parece ser o ponto de partida de alguns dos pensadores formados por essa segunda geração, e que hoje se destacam por uma reflexão própria, a ponto de Joel Anderson (2000 e 2011) classificá-los em uma “terceira geração da Escola de Frankfurt”, embora também conceda ser incerto “se uma terceira geração existe realmente” (2011: 44). Mas, completa,

Se se tomam os temas e metodologias amplamente compartilhados pelas duas primeiras gerações e então se olham as conexões institucionais e pessoais para com a segunda geração, então os contornos da terceira geração começam a tomar forma – não apenas na continuidade da tradição, mas também em sua distinção. Institucionalmente, talvez uma das coisas mais marcantes sobre a terceira geração é como ela é internacional. Há numerosas figuras trabalhando nessa ampla tradição em todo o mundo, de Dublin a Nova York a Roma a Lima a Sidnei [ou São Paulo, poderíamos completar] – frequentemente com fortes laços pessoais e institucionais com a segunda geração. E muitos dos mais importantes participantes nessa geração de teoria social crítica trabalham fora da Alemanha (45).

Mas há pensadores dando sequência aos debates da Teoria Crítica ainda na Universidade de Frankfurt, ou partindo dali, e que Anderson interpreta como girando em torno de um “centro gravitacional” (46), qual seja, o renomado Axel Honneth. Três temas poderiam ser destacados como centrais tanto à sua abordagem particular quanto à reflexão da terceira geração em geral, e como pontos de contraste em relação à segunda geração: “(1) uma concepção da história e da sociedade baseada na luta de grupos sociais pelo reconhecimento, (2) uma contextualização das fundamentações normativas nas estruturas profundas da experiência subjetiva, e (3) uma maior atenção para o ‘Outro da razão’” (2000).³ Esses três temas também servem a Anderson para localizar subgrupos dentro da terceira geração da Teoria Crítica, e será dos pensadores ligados a essa terceira e última preocupação que virá o retorno à estética adorniana que mencionamos acima. Se no próprio Honneth há um interesse renovado pelo “lugar do inconsciente e do extra-racional na vida humana” (*ibid.*), para alguns de seus colegas, como Josef Früchtl (aluno de Habermas), Martin Seel e Christoph Menke (ambos alunos de Wellmer),⁴ essa preocupação com o “Outro da razão” reforça a urgência de suprir o déficit diagnosticado

³ Esse interesse fez com que a nova geração localizasse na tradição da Teoria Crítica não apenas o déficit estético que abordamos aqui, mas também um déficit psicanalítico e decolonial, ambos abordados recentemente pela filósofa americana Amy Allen, não por acaso também a partir de certo retorno a Adorno. Ver Allen (2016); seu livro sobre Teoria Crítica e psicanálise deve ser publicado em 2020, e nos foi apresentado pela autora em um *workshop* na Universidade de Frankfurt em novembro de 2019.

⁴ Anderson cita ainda Gertrud Koch e Hinrich Fink-Eitel, cujas obras não abordaremos aqui.

acima – ainda manifesto no próprio Honneth –,⁵ colocando no centro da reflexão filosófica “o potencial emancipatório da experiência estética” (*ibid.*). Apresentar essa tentativa e seus autores, ainda pouco absorvidos no debate brasileiro (e mesmo pouquíssimo traduzidos), é nosso objetivo neste ensaio.

1. Josef Früchtl e a *mimesis*

No posfácio de 1988 à segunda edição de *Crítica do poder*, sua tese de doutorado, Honneth (2000: xviii-xix) vê um interesse renovado pela Teoria Crítica, tendo em seu centro não os escritos programáticos de Horkheimer, mas sim “as contribuições de Adorno a uma filosofia social negativista”, um verdadeiro e “surpreendente retorno a Adorno” centrado na convicção de que “sua concepção crítica do não-idêntico oferece o melhor meio de compreender as condições para uma relação não-instrumental para com a natureza interior e exterior”; por esse motivo, adquiririam status privilegiado “aquelas porções de seus escritos das quais podem ser derivadas formulações filosóficas de um conceito estético de racionalidade”. Embora Honneth admita não ter ele mesmo em seu estudo (que parte de uma repetição da crítica habermasiana à primeira geração da Teoria Crítica) levado em consideração “as possibilidades teóricas novamente abertas por essa virada nas discussões de Adorno”, o que tornaria sua crítica “unilateral demais”, ele também questiona “como a ideia de uma relação não-coerci-

⁵ O debate recente entre Honneth e Rancière (2017) é uma possível introdução a esse déficit.

tiva para com a natureza pode ser adequadamente encaixada não dentro da teoria do conhecimento ou da estética mas antes dentro do quadro conceitual de uma teoria crítica da sociedade” (xx-xxi). Um começo de resposta talvez estivesse no “excelente estudo” recém-publicado por Josef Früchtl, sua tese de doutorado, onde o autor expunha “as raízes na história das ideias das quais, no pensamento de Adorno, poderia ter se desenvolvido o conceito de experiência mimética”, indo além do campo da estética para alcançar elementos da tradição psicanalítica e antropológica “não mencionados explicitamente em lugar algum” no corpus adorniano (xix-xx).

Früchtl (1986: n.p.) esclarece que o livro havia sido escrito

entre 1982 e 1985, portanto em um tempo em que a Teoria Crítica como teoria da sociedade só ocasionava lembranças resignadas, a “Dialética do Esclarecimento” servia de manchete para folhetins e símbolo do pessimismo cultural ressuscitado, e os pensadores do pós-moderno não encontravam resistência ao prosseguir radicalizando ambígua e eloquentemente a crítica da razão.⁶

⁶ A referência aos “pensadores do pós-moderno” pode remeter de volta à posição habermasiana. No seu *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2000: 153) esclarece um dos motivos para ele insistir na crítica a Adorno e Horkheimer: mesmo que “nossa atitude” não seja mais a do pessimismo aporético da primeira geração, “sob o signo de um Nietzsche atualizado pelo pós-estruturalismo, difundem-se estados de espírito e atitudes que podem ser confundidos com aqueles. É essa confusão que eu gostaria de prevenir”. Mas Früchtl – e, aliás, toda essa terceira geração – só absorverá parcialmente essa crítica, pois verá na filosofia adorniana “um papel de mediação” entre “a Teoria Crítica tornada filosofia da linguagem e o pós-estruturalismo” (Früchtl 1985: 2-3), sendo que o pensamento francês – Früchtl cita sobretudo Julia Kristeva – continuaria em pontos essenciais o trabalho da Teoria Crítica (181). Anderson (2000) também insiste que essa terceira geração tem “um engajamento mais apreciativo (embora ainda crítico) com filósofos franceses como Merleau-Ponty, Sartre, Foucault, Lyotard, Derrida, e Lévinas”, como veremos.

O ponto de partida para essa reabilitação está justamente no conceito de *experiência*, central para um pensamento que trate “do conhecimento do particular ou de um conhecimento não regulamentado cientificamente sobre a base da subjetividade competente” (3). E a experiência, pelo menos “no sentido adorniano”, é impossível sem *mimesis* (256), de modo que só uma racionalidade “estética” pode ser uma racionalidade “plena” (254). Adorno (*apud ibid.*: 245) insistia no fato de que, “como Platão sabia, a experiência do outro não é possível” sem afinidade; só a *mimesis* permite superar o hiato entre sujeito e objeto, possibilitando assim o conhecimento (246). Assim Früchtel encontra em Adorno uma ideia ampliada de comunicação: pela afinidade “sujeito e objeto ‘se comunicam’, são ‘semelhantes’, ‘aparentados’, como os objetos ‘se comunicam’ uns com os outros” (248). Desse modo, “Adorno não limita a utopia da troca comunicativa à esfera intersubjetiva”, abrangendo “a relação do sujeito para consigo como natureza interior bem como para com a natureza exterior” (191). É aqui que se concentra a polêmica de Früchtel contra seu professor Habermas. A teoria da comunicação dissolveria a *mimesis*, reduzindo-a “a um elemento metacomunicativo-apriorístico do entendimento intersubjetivo”, o qual “sempre já” faz parte do entendimento linguístico, perdendo a função de mediação entre interior e exterior (fundamental para a própria origem dos atos de fala) que teria em Adorno (193-4). Para o autor a arte não é “mero reservatório de emoções ou assunto privado sem consequências” como parece ser “em diversos lugares para Habermas”, mas interpretação das “necessidades do próprio corpo”, o que

colocaria o discurso estético “em uma relação paritária com o discurso prático-moral e cognitivo (197).

É justamente esse princípio que guiará o trabalho posterior de Früchtl: se a arte é “o argumento mais drástico contra a separação epistemológica de sensibilidade e razão” (Adorno *apud ibid.*: 254), ela será fundamental para uma reabilitação da experiência e da reflexão estéticas como parceiras irrevogáveis de diálogo em diversos campos do pensamento. Em primeiro lugar, no suporte às argumentações de uma filosofia moral comprometida com a experiência concreta e histórica dos sujeitos, como já diz o título de *Experiência estética e juízo moral: uma reabilitação* (Früchtl 1996).⁷ Em seguida, no conhecimento crítico sobre as reivindicações de autolegitimação da modernidade, entendidas como uma forma de mitologia que o autor encontra, por exemplo, no cinema hollywoodiano (Früchtl 2004). Finalmente, no fomento a uma cultura democrática diante de uma estetização generalizada que na verdade deve ser entendida como “anestetização” ou “dessensibilização”, contra a qual não bastaria a persuasão comunicativa defendida por Habermas, sendo essencial “a vontade de deixar as convicções e experiências dos outros potencialmente tornarem-se as próprias”, de ser persuadido, a qual “depende – não somente, mas parcialmente – de nossa habilidade de ter experiências estéticas”, que oferecem “um fundamental treinamento epistêmico no antifundamentalismo, em não contar com fundamentos ina-

⁷ Ver entrevista do filósofo a Carla Damião (2014), resultado da troca iniciada na visita dele ao Brasil em 2011.

baláveis, mas pelo contrário deixar-se confundir ou mesmo abalar” (Früchtel 2011).

É digno de nota que o filósofo (como aliás já era o caso em Adorno) propõe ainda uma reflexão sobre a forma da própria filosofia, ou ainda sobre a pluralidade de formas possíveis para além do “esclarecimento sóbrio”, o que ele defende sobretudo no discurso inaugural como professor da Universidade de Amsterdã (Früchtel 2007, 17-8):

A filosofia é poliglota. Ela fala mais de uma língua e com mais de uma voz. Ela se move entre as linguagens do senso comum, a narrativa em primeira pessoa, a ciência expositiva, a política, a moral, a religião e a arte, para citar só alguns exemplos importantes. Ela pode falar científica e poeticamente, política e moralmente, autobiográfica e prosaicamente. E eu acredito que ela precise dessas linguagens e modos de pensar para se equilibrar. (...) A filosofia também tenta ver as coisas como realmente são, questionando as razões para isso. Mas ela também formula hipóteses especulativas, inventa conceitos, cria imagens, introduz metáforas e traz ao mundo ideias que nos permitem ver não apenas de um novo modo, mas também coisas novas.

2. Martin Seel: a contemplação da aparição

Mas talvez não seja Früchtel quem põe em prática essa reflexão sobre as diversas formas que o pensar pode assumir: Martin Seel é que chega a ser comparado a um “Adorno redi-vivo” pelo caráter aforismático de certas obras: “Professor de Filosofia na Universidade de Frankfurt, por assim dizer na ‘casa de Adorno’”, ele estaria à altura dessa “vocação” ao “virar as

páginas, como o patrono, com prazer e convicção, da filosofia entendida cientificamente e regulamentada metodicamente para o ensaio, para a coluna no jornal – e de volta” (Krause 2011). O interesse formal pelo ponto de indistinção entre discurso literário e teórico se espelha no interesse filosófico por uma ideia de experiência que combine “em igual medida percepção estética, conhecimento teórico e reconhecimento prático” (Seel 2017a: 14), encontrada na filosofia adorniana lida como sendo “no cerne uma filosofia da contemplação” (7). Essa leitura “a contrapelo”, exposta em livro publicado em 2004 para comemorar o centenário do nascimento do “herói da minha – e certamente não só minha – formação intelectual”, mas iniciada em 1987 (data do primeiro artigo incluído no volume), busca “o gesto revolucionário desesperado” de Adorno em oposição a “uma perspectiva decididamente reformista” (8). Ela é proposta como revisão da sua imagem como “pensador da negatividade, que teria falhado em dar início ao seu filosofar com determinações positivas”, clichê que Seel vê como “mal-entendido posto em dúvida pelo conteúdo textual dos seus escritos” (7). No centro deles estaria “não a negação, mas a libertação daquele positivo que dá força e agudez às negações” (21).⁸ Inspirado “em cada linha pela experiência da arte”, Adorno busca a “salvação dos fenômenos e dos conceitos”, uma tomada de partido “por uma ética fenomenológica, que tem na liberdade realizada não um ponto de fuga imaginário, mas seu ponto de partida empírico” (7-8). Assim, a ênfase na determinação unicamente

⁸ Para Seel (2017: 22), Adorno é mais forte onde se aproxima “de uma ‘afirmação des-constructiva’, como se poderia dizer com (...) Derrida”. De novo a filosofia francesa da “estetização”, criticada por Habermas, torna-se parceira de diálogo.

negativa para liberdade e felicidade, moral e justiça é lida como *autoengano* de Adorno, cuja ética partiria “radicalmente de experiências positivas, e ainda por cima *radicalmente* positivas”; isso significa que a relação não-instrumental como centro gravitacional de toda a filosofia adorniana não é “utopia”, mas existe realmente em meio ao “mundo administrado”, podendo “ser realmente experienciada” (34-5, grifo do autor). E só da experiência – subjetiva mas “partilhável e comunicável” – podem ser tirados pontos de vista normativos que operem no conhecimento da realidade e das condições para outra forma de vida possível (31).

Como a *mimesis* em Früchtel, porém, a contemplação em Seel – ou, segundo ele, em Adorno – não é sem ambiguidade, dentro das condições históricas dadas: “como substituto para a práxis social livre [ela] ameaça ceder à ilusão de já ser ela mesma uma alternativa a essa práxis” (14). Nesse sentido, há a “contemplação de coração frio”, ligada à práxis social degenerada, e a “de coração quente”, aliada a uma práxis que afasta o primado da razão instrumental (12), tomando “distância da atitude de dispor teórica e praticamente do mundo” (13). Nela, “homens reflexivos” e artistas se colocariam no lugar de *espectadores*, exprimindo “um sentimento de não estar totalmente aí, não participar, como se sequer fossem totalmente eles mesmos” (18). Mas essa distância não perde de vista a “multiplicidade e mutabilidade fenomênica e histórica”, pois a contemplação é justamente “um sentido para a particularidade do estar-aí do homem e das coisas” (13). Por isso a posição de espectador não é atitude apenas estética, “mas igualmente teórica e ética” (18),

e contemplar não é alternativa à práxis, mas “*alternativa à alternativa* entre uma forma contemplativa de práxis e as demais” (14, grifo do autor). Seel vê em Adorno uma recusa “ainda mais radical do que [em] Schopenhauer e Wittgenstein (...) da diferenciação das diversas áreas do filosofar”: ser capaz do “conhecimento do não-idêntico” seria ter não só “experiência do mundo”, mas também “liberdade do espírito” (24).

Também aqui o retorno a Adorno permite uma crítica à virada comunicativa ou intersubjetiva da Teoria Crítica, uma vez que “a relação de sujeito a objeto e a de sujeito a sujeito coincidem”, sendo a consideração de outros sujeitos ou de objetos “apenas dois lados da mesma moeda” (25). Ou ainda: “É *como um sujeito* que o objeto do conhecimento ampliado se coloca diante do sujeito do conhecimento” (52). Embora Seel conceda que essa afirmação seja problemática, avalia que é produtiva na mesma medida: “a capacidade de deixar os outros [*andere*] e aquilo que é outro [*anderes*] ser em sua alteridade constitui o critério pelo qual Adorno mede a situação social” (25). Isso leva a uma teoria do reconhecimento que não a oferecida pela Teoria Crítica atual. O reconhecimento como abertura incondicional entre “três polos – entre as pessoas e em vistas das coisas” (34) – é condição para a vida junto aos outros, bem como para o conhecimento (25). Se em Habermas o reconhecimento é “resultado de uma coordenação e cooperação social racionalmente realizadas”, colocando como meios e critérios para a emancipação “a troca de argumentos livre de coerção, o desenvolvimento mútuo de respeito e valoração bem como o estabelecimento e institucionalização de direitos universais”, do

ponto de vista “extremo” de Adorno isso permaneceria “na esfera da ação instrumental”, limitada a “como os sujeitos podem assegurar a aceitação mútua”, e logo a modos de comportamento “bons *para algo*”, e não “*eles mesmos o bem*” (36-7). E, se mais recentemente Honneth se voltou às relações de amor e amizade para encontrar um reconhecimento para além do dever, a posição adorniana é “ainda mais inflexível”: não quer complementar ou corrigir a ética da troca contratual ou comunicativa (o que talvez ainda seja o intuito de Früchtl), mas fundamentar a própria normatividade da ação “em situações para além da troca e do intercâmbio”, da “cooperação e comunicação”, centrando-se por isso mesmo no momento da contemplação como modelo para a práxis verdadeira (Ibid.). Modelo que não deve ser entendido como *ideal* (um “comportamento exclusivo que num dia distante deverá substituir a práxis de agora”), mas antes como *força corretiva* que pode ser “*incluída* por todas as demais formas de práxis” como uma “*dimensão* do comportamento que pode fundamentalmente se abrir em todos os seus âmbitos” (38-9).

A relação com obras de arte é exemplo privilegiado – mas jamais único (62) – desse comportamento, à medida que elas “não dizem apenas ‘não’ para modos habituais de formação, mas inventam em sua forma um modo novo, para o qual *dizem sim* com a força de sua construção”, afirmação da “possibilidade da experiência que surgiu e vem junto com elas”, na “relação para com o *presente* de sua aparição” (70-71, grifos do autor). Será em estudos menos comprometidos com a leitura de Adorno que Seel desenvolverá essa ideia (bastante adorniana)

de aparição, conceito oposto e complementar ao de contemplação, explorando as consequências dessa retomada da experiência estética para uma filosofia da arte, bem como para a filosofia em geral. Em *Estética do aparecer* (*Ästhetik des Erscheinens*), talvez sua obra mais importante, o filósofo busca pensar o que significa a “contemplação desse aparecer”, essa atitude estética pela qual percebemos algo sem “insistir em uma determinação teórica (ou prática)” (Seel 2010: 89), permitimos “que algo determinado (e portanto determinado de muitas maneiras) apareça em sua indeterminabilidade fenomênica” (87), e assim finalmente “deixamos que [esse] algo esteja em sua plenitude” (79). Na existência finita das coisas, a percepção estética descobre “a oportunidade de apresentar a si mesma uma infinidade de possibilidades, impossível de experimentar em uma atitude prática e teórica”:

Ainda que a consciência da indeterminação e da indeterminabilidade do mundo possa resultar paralisante em muitos contextos, precisamente na mesma medida pode ser libertadora. Tem efeito libertador sempre que acontece como consciência de possibilidades inexploradas, não preconcebidas, que se encontram abertas, e que/ contudo estão presentes aqui e agora. Essa consciência nasce quando algo é percebido em sua particularidade sensível por essa mesma particularidade sensível. Torna-se consciente de que o radicalmente indeterminável não é o futuro, mas o presente. O futuro é, desde já, em certo sentido, ainda menos determinável que tudo que acontece no presente e tudo que aconteceu no passado. Mas o futuro é indeterminado demais para poder ser *experimentado* na plenitude de sua indeterminabilidade. Essa possibilidade é privilégio do presente efêmero (209).

Essa percepção estética é, para Seel (2004: 74), “uma capacidade fundamental de indivíduos que sabem que sua situação de vida, apesar de todas as possibilidades de determinação e domínio, é persistentemente indeterminada e não-dominada”. Essa consciência “do real no possível e do possível no real” é consciência “do presente”, ou seja, “de como o curso do tempo e a ordem das coisas são de fato abertos” (78) para além de toda segurança (81). Ora, essa experiência do possível não é sem consequências fora da Estética. Se “aquilo que – no modo de vida próprio e coletivo – *deveria* nos dizer respeito” só ganha contorno a partir “de que – e como – as situações de vida fatuais e possíveis nos *dizem* e *poderiam* dizer respeito”, então a filosofia prática bem como a teórica “estreitam dogmaticamente seus próprios horizontes caso percam de vista o campo do estético” (Seel 2017b: 4-5).

3. Christoph Menke: negatividade, autonomia e tragédia

Talvez seja outro professor da Universidade de Frankfurt, Christoph Menke, quem vai mais a fundo no retorno a Adorno para recuperar um conceito forte de experiência estética que oriente a Teoria Crítica. Em primeiro lugar porque ele o faz assumindo radicalmente o caráter de *negatividade* da filosofia e estética adornianas, sem tentar devolvê-las a uma positividade

como ainda faz Seel.⁹ Isso desde sua tese de doutorado, publicada em livro com o título *A soberania da arte: negatividade estética em Adorno e Derrida*, que parte da ideia de que a autonomia da arte, isto é, aquilo que distingue estético e não-estético

é na verdade negatividade estética. Só concebendo as obras de arte em sua relação negativa para com tudo que não é arte pode-se entender adequadamente a autonomia dessas obras, a lógica interna de sua representação e do modo como são experimentadas. A singularidade da arte é se colocar à parte, se separar. É tão inadequado explicar a autonomia da arte em termos de distinção, coexistência ou complementaridade quanto subordinar a arte a fins impostos externamente. O que a arte é de fato é contradição, rejeição, negação. (Menke 1998: 3)

Essa negatividade leva Menke a descrever a experiência estética como definida inicialmente “por atos experienciais que não são genuinamente estéticos”, e que são transformados negativamente pelo acontecimento da diferença estética (13-4). Abrindo uma “processualidade desautomatizadora”, a negatividade estética cria objetos que não são signos com sentido, mas antes uma “hesitação entre o som e o sentido” (33); nesse sentido, “o processo da experiência estética começa apenas onde o entendimento é perturbado” (58). Que essa perturbação seja processual significa que a experiência não pode abdicar da *tentativa* de entendimento, “o objeto estético é fundamento

⁹ *Negatividade* é justamente o título de um volume recém-publicado em comemoração ao 60º aniversário de Menke (Khurana et al. 2018), contendo artigos que avaliam a força do negativo para a filosofia política, do direito e da arte, três áreas em que se move com destreza o homenageado.

[*Grund*] de uma experiência de negatividade estética apenas na medida em que se mostra como aquilo que é estranho (*das Fremde*) a tentativas de entendimento *no interior mesmo dessas tentativas* de entendê-lo”, como “ao mesmo tempo chão [*Grund*] e abismo [*Abgrund*] do entendimento” (146, grifos do autor). Que a perturbação seja produtiva implica em avaliar a negatividade da experiência estética como “não apenas o fracasso do entendimento, mas também uma libertação em relação a ele; não apenas sua subversão, mas também sua transgressão” (27). Isso não significa dizer apenas que cada receptor tem da obra sua experiência, que infinitas interpretações são possíveis, mas que a verdadeira experiência se dá apenas como experiência da própria indecidibilidade das interpretações (112), é esse infinito mesmo que “tem de constituir a lógica interna de todo ato experiencial (estético) individual em si” (66).¹⁰

Assim, a análise abre caminho para uma “crítica estética da razão”, resposta explícita à censura habermasiana do “esteticismo” aporético de Nietzsche, Adorno e do pensamento francês, os quais seguirão como parceiros privilegiados de diálogo na obra posterior de Menke. Para ele, Habermas argumenta convincentemente, mas “erra de longe o alvo”, confundindo essas teorias que quer refutar com um romantismo – de fato ainda presente na forma de “resquícios” pelos quais ele teria se deixado enganar – sem reconhecer a “volta peculiar na ênfase moderna do valor do estético” (249). Ora, diferente da visão romântica da experiência estética, que vê na arte “uma ativi-

¹⁰ Para uma interessante crítica da leitura de Adorno por Menke, ver Chiarello (2001).

dade trans-racional que resolve os problemas dos discursos não-estéticos, problemas logicamente anteriores à arte e analisáveis independentemente da arte”, a concepção moderna de Adorno entende a arte como “catalisadora de problemas que sequer podem surgir ou ser concebidos sem a experiência estética”, pois é ela que “confronta práticas e discursos não-estéticos com a experiência da crise diante da qual eles se tornam aporéticos” ou ainda “dialéticos” (249). A arte não resolve, mas revela problemas irresolúveis.

É assim que, na reflexão posterior de Menke – desde a tese de habilitação sobre a “tragédia na eticidade” em Hegel (1996) – o déficit estético na teoria crítica aparecerá sempre também como déficit de *negatividade*, de *dialética* e de *trágico*. Contra a visão de que a modernidade teria superado a condição trágica em uma “teoria do sujeito autônomo” que, sendo racional, segue um princípio que “permite introduzir o acordo fundamental nas argumentações morais”, visão atribuída a Habermas (Menke 2011: 219), o filósofo defende um retorno à posição “negativamente dialética” da primeira geração da Teoria Crítica (Menke 2006: 49).¹¹ Mas Menke precisará ainda explicitar o sentido dessa sua filosofia trágica, e o fará comparando as diferentes posições *no interior dessa primeira geração*. Pois, a princípio, a ideia de *necessidade* própria à tragédia seria mais

¹¹ Já Honneth acertaria ao atribuir “à atitude de fazer justiça aos indivíduos uma função essencial na realização da atitude da consideração igual de todos”, mas se equivocaria ao presumir “que essa circunstância – o fato de que a atitude de fazer justiça aos indivíduos tem uma função interna à igualdade – exclui a possibilidade de que ela possa ser direcionada contra a igualdade”, isso é, justamente a possibilidade do trágico (Menke 2006: 203).

própria ao “neo-estruturalismo francês” – afeito a descrições de “um acontecimento inelutável, fora de nosso escopo, objetivo” em relação ao qual “proclama então uma relação afirmativa” – do que a uma reflexão que visa a transformação radical da sociedade: donde a “hostilidade ao pensamento trágico” visível desde “a crítica messiânica do destino mítico” em Benjamin até a “crítica marxista da reificação fetichista” no primeiro Horkheimer (Menke 1999: 28). Mas o que Menke busca é uma “outra compreensão da necessidade”, contra o “mal-entendido” que opõe teoria crítica e experiência trágica, visto por ele como “um vestígio idealista”; pois “o conceito de interpretação [verdadeiramente] materialista da prática implica o de um conhecimento trágico” e vice-versa (29). A recusa do trágico pelo conceito horkheimeriano de alienação, que faz “*toda* necessidade não dominada aparecer como uma ilusão, *toda* objetividade não posta por si como falsa”, falha em compreender a *prática*, sempre “situada em uma história e uma cultura, e materializada em um corpo e um meio”, conservando portanto “uma dimensão de necessidade intransponível, de objetividade irreduzível” (35, grifos do autor). Se materialismo significa consciência da “precedência da ‘existência material’, da ‘práxis’, do ‘mundo da vida’, do ‘inconsciente’”, então “não se pode mais manter a ideia de que o devir social se reduziria a sua livre produção”, a qual exigiria “um conhecimento transparente da sociedade por ela mesma”, uma “consciência absoluta” da totalidade da práxis (36). O caminho do pensamento de Horkheimer a partir dos anos trinta descobre aí o que chama de “traço pessimista” do materialismo, mas para Menke não há que “interpretar negati-

vamente a compreensão materialista da diferença incoercível da práxis”, lendo-a “como impedimento que não podemos impedir” (37). Uma significação alternativa é encontrada justamente na *Dialética negativa* de Adorno: a realidade material não apenas arruína as esperanças idealistas, mas *torna possível* a práxis social ao lhe conceder “uma autonomia irreduzível” em relação do conhecimento (37-8). Assim “a teoria crítica rompe o idealismo do conceito de liberdade” (40), passando a encarná-la como “relação ao necessário”, o qual “é – segundo uma fórmula de Derrida – enquanto condição de possibilidade da práxis, ao mesmo tempo a de sua impossibilidade – a impossibilidade de uma *garantia* de sucesso” (41). Aquilo que torna possível a ação também a faz fracassar, donde o caráter *trágico* do descentramento materialista (42), trágico não mais visto como “metafísica para embelezar o sofrimento” oposta à teoria crítica, mas como consequência e corretivo necessário dela (45).¹²

4. Juliane Rebentisch: da autonomia da arte à arte da liberdade

Antes de terminar, seria o caso de apresentar uma quarta autora cujo pensamento tem se desenvolvido nesse mesmo caminho apresentado até aqui. Com habilitação pela Universidade de Frankfurt e integrante do Instituto para Pesquisa Social, Juliane Rebentisch, nascida em 1970, é mais jovem que Früchtel, Seel e Menke (os dois primeiros de 54 e o último de 58),

¹² Para um estudo mais detalhado sobre o conceito de trágico em Menke, com foco em uma reflexão sobre o teatro contemporâneo, ver Kon (2017).

talvez devendo antes ser encaixada em uma quarta geração incipiente. Porém, interessa-nos incluí-la aqui pela produtividade de sua apropriação do conceito de experiência estética desenvolvido pelos antecessores (sobretudo Menke, seu professor e depois colega), o qual ela coloca em confronto com os desenvolvimentos mais recentes nos campos da arte contemporânea e da política (pós-)democrática.

Rebentish (2012: 60-61) põe a experiência no centro de “uma teoria estética (...) que já não tenta conceituar o conteúdo de verdade das obras de arte no marco de um sistema filosófico”, colocando em questão “o esquema moderno de progresso, e com ele seus juízos sobre a arte, a filosofia da história subjacente e sua ideia de arte”; essa reflexão viria tanto do fato de que “nas últimas três ou quatro décadas a ideia de ‘experiência’ de fato tem sido o centro do debate na estética filosófica, ao menos na Alemanha” (em nota são citados os três filósofos que já apresentamos até aqui) – implicando “uma crítica da ideia modernista de determinação objetiva da obra, deixando assim a questão da determinação da obra a interpretações potencialmente discrepantes entre si” – quanto da real “deslimitação do trabalho artístico tradicional mediante várias modalidades de ‘cruzamento de fronteiras’”, isto é, ao caráter das próprias obras “posteriores a 1960, abertas e híbridas”, que “dissolveram a integridade dos gêneros artísticos tradicionais que se pressupunham na construção moderna de um desenvolvimento histórico contínuo e homogêneo (em pintura, escultura, literatura, música, cinema etc.)”. Sem acreditar que isso leve forçosamente à posição “pós-moderna”, a autora defende

que essa dissolução pela arte contemporânea de “convicções básicas da teoria artística do modernismo histórico” não se dirige “contra o estético e sua autonomia enquanto tal (como deduz parte da crítica [...])”, mas se motiva “por uma compreensão distinta do estético e de sua autonomia”, almejando antes “um desenvolvimento da ilustração estética, do progresso” (62).

A ideia é exposta em seu doutorado, *Estética da instalação*, que pretende atualizar conceitos essenciais à filosofia da arte em embate com outros que, a princípio, lhe seriam alheios e pareceriam ameaçar suas conclusões, como “teatralidade”, “intermedialidade” e “*site specificity*”, todos trazidos da produção artística recente (da qual a arte da instalação seria paradigmática, segundo a autora). Ora, para isso a autora surpreendentemente não propõe um afastamento de Adorno – apesar de em certos momentos adotar muito prontamente a crítica habermasiana, mediada por Wellmer (p.ex. Rebenisch 2012: 128) – mas uma releitura crítica de sua estética a partir de um de seus últimos ensaios, “A arte e as artes”, no qual o filósofo defende um embate produtivo entre a arte e o mundo dos objetos que lhe é heterogêneo (Adorno 2017). Resguardar o conceito de autonomia estética seria essencial uma vez que, sem ele, “o termo ‘arte’ é conceitualmente vazio”, e a prática artística passa a precisar ser justificada como teoria ou política por parte dos críticos e mesmo pelo discurso dos artistas, que curiosamente passam a se tornar especialistas em problemas de filosofia política – para a autora sobretudo relacionados a “palavras de ordem” como os estudos “pós-coloniais, feministas

e *queer*” – ao invés da estética, “ponto cego” visto como sintomático por Rebenitsch (2012: 13). Sem querer diminuir as dimensões políticas desses discursos, a autora aposta numa nova concepção de autonomia estética que possa operar em conjunto com experiências de cruzamento de fronteiras entre as artes e entre arte e teoria, arte e política, arte e vida, cruzamento entendido “não como ruptura com, mas pelo contrário como radicalização dos princípios do modernismo estético” (13-4), só havendo uma autotranscendência crítica do modernismo por e através de si mesmo (139). Essa superação não deixa para trás a autonomia, mas uma visão objetivista dela (14): “A arte não é autônoma porque é constituída desse ou daquele jeito, mas porque permite uma experiência distinta das esferas da razão prática e teórica, por virtude da estrutura específica da relação entre seu sujeito e seu objeto” (11).¹³ Isso significa uma primazia da experiência não apenas em relação ao objeto (como já advogava a segunda geração), mas também ao sujeito (12), retomando o movimento descrito por Adorno de “autotranscendência” do sujeito (273). Com isso, a experiência estética potencialmente “confronta o sujeito com a dimensão social de sua própria subjetividade”, não apontando para uma “utopia abstrata da humanidade reconciliada”, mas antes para “a consciência esclarecida de que a realização dessa utopia exigiria mais do que apenas a arte e sua experiência” (275).

E, no entanto, essa experiência não é dispensável para a filosofia ou para a práxis políticas. Será em *A arte da liberdade*:

¹³ Em artigo traduzido para o português, Rebenitsch (2017) retoma e resume sua argumentação sobre autonomia hoje.

Sobre a dialética da existência democrática, sua tese de habilitação, que Rebenitsch desenvolverá uma análise do sentido político da experiência estética. Descrito pela própria autora como uma apologia à estetização contra seus muitos detratores – de Platão a Walter Benjamin, passando por Rousseau e Hegel, Kierkegaard e Carl Schmitt, cada um merecendo um capítulo de crítica detalhada – a obra expõe o argumento de que a experiência de “liberdade estética” em relação às coisas não-estéticas do mundo da vida não é contrária, mas essencial à existência política, se entendida como “um momento produtivo no curso prático da vida do sujeito”, gerando uma distância que abre espaço não para “uma liberdade abstrata do social, mas [para] sua mutabilidade” (Rebenitsch 2014: 19-20). A experiência de *indeterminação* promovida pela liberdade estética (como vimos com Seel, por exemplo) é central para uma democracia radical, isso é, uma que não se fixe na atualidade de suas instituições, mas olhe com ceticismo para suas formas atuais e busque a própria transformação no sentido de se aperfeiçoar e corrigir, abrindo-se a “momentos enfaticamente democráticos (...) nos quais um conflito force a autocompreensão então dominante da democracia à autorreflexão e eventualmente também à autorrevisão” (83-4). Essa distância irônica – argumenta Rebenitsch retomando a teoria de Menke sobre a tragédia – também é essencial para toda ação verdadeira, ou seja, aquela que tem consciência de que “o que é (e permanece) bom não depende somente dela” e não toma isso como razão “para se afastar de toda práxis”, mas antes como “motor das suas repetições sensíveis à história e ao contexto” (215). Também não

caberia recusar a “teatralização” da democracia, como Reben-tisch vê fazerem, depois de Rousseau, pensadores como Han-nah Arendt, Habermas, Stanley Cavell, Benjamin e Guy Debord (271): “no palco democrático da política os representantes atu-ais do *demos* têm de se apresentar sempre de novo diante daqueles cuja vontade querem representar” (23), buscando assim legitimar-se “diante de um público de potenciais concor-rentes” por meio de sua “performance” (363). Mas não são só esses representantes que, no sentido teatral, representam: “aquilo que nossa subjetividade é e pode ser nunca está previa-mente determinado, mas sempre só pode se formar pelo desvio da relação mimética aos outros [*Andere*] e àquilo que é outro [*Anderes*]” (324). Não há Ser por trás da aparência, apenas imi-tação e performance, como argumentou Judith Butler em rela-ção ao gênero (293). Por tudo isso, para Reben-tisch, “uma democracia decididamente antiteatral equivaleria a seu próprio fim” (271).

Se Reben-tisch fala em fim da democracia, não se trata de mera figura de retórica. Sua preocupação maior no último capít-ulo do livro, dedicado à posição de Walter Benjamin, é com duas ameaças históricas às sociedades democráticas: o autorita-rismo e a “pós-democracia”. Diferente da célebre equiparação benjaminiana do fascismo a uma “estetização do político”, a autora propõe chamar de “anestética” – isto é, uma “estratégia estética que acompanha, na perspectiva ética e política, uma dessensibilização contra o outro dentro de si [*das Fremde im Eigenen*]” – a operação totalitária das encenações de massa,

“empenhada em inverter a representação do povo como de sua vontade na imediatez e literalidade de uma comunidade fatural” (343-4, grifo da autora). Mas há também um perigo alternativo e complementar a essa “anestetização do político” pelo totalitarismo, no qual “o poder afirma a si mesmo” a ponto de pretender encarnar a vontade geral: a ameaça “pós-democrática” é aquela em que o poder, alegando a coerção objetiva dos fatos [*Sachzwang*], “nega a si mesmo a ponto de acreditar simplesmente levar a cabo o que lhe dita a lógica do sistema como única possibilidade de ação” (368-9). O único antídoto para a anestetização (ou dessensibilização, como já dizia Früchtl) seria justamente a defesa da estética como lógica diferencial da democracia (374).

Justificando a declaração citada no início deste texto, Habermas (*apud* Anderson 2011:31) falou da historicidade de sua crítica à primeira geração da Teoria Crítica, que pensara em “resposta a experiências historicamente específicas com o fascismo e o stalinismo” e “sobretudo ao incompreensível Holocausto”. Essas experiências não eram mais as da segunda geração, escrevendo no auge do Estado de Bem-Estar Social, elevado então a “horizonte normativo insuperável” com o qual se estabeleceria um “vínculo compulsivo”, na formulação de Vladimir Safatle (2019, pos. 413 e 358), que critica esse projeto político “desinflacionado de aspirações de transformação” (4457).¹⁴ Não é à toa que nessa passagem de gerações “emanci-

¹⁴ O livro *Dar corpo ao impossível*, de Vladimir Safatle – publicado depois de pronta a primeira versão deste artigo – compartilha em diversos pontos o projeto aqui exposto de retorno à filosofia adorniana. Contudo, apesar de chegar a citar em notas as leituras de Früchtl e Seel, o filósofo brasileiro ignora essa terceira geração frank-

pação’ deixa de ser sinônimo de ‘revolução’, de abolição das relações sociais capitalistas pela ação consciente do proletariado como classe”, em prol da “valorização dos potenciais emancipatórios presentes nos mecanismos de participação próprios do Estado democrático de direito”, como coloca Marcos Nobre (2004: 58). Ora, hoje, quando esse Estado democrático de direito se vê ameaçado pelo retorno em todo o globo do fantasma (para não dizer a presença ainda viva) do fascismo, que como Adorno já sabia em 1959 jamais chegou a ser extinto de fato, quando totalitarismo e pós-democracia já não parecem tão separáveis como para Rebetisch em 2012 – que dirá “velho conservadorismo” e “nova obscuridade” como Habermas (2015) nomeava em 1985 –, o retorno à radicalidade da experiência adorniana é urgente. Isso significa desenvolver um pensamento verdadeiramente dialético, e mesmo revolucionário, que recuse e supere o déficit estético, trágico e negativo da segunda geração da Teoria Crítica, no caminho aberto pelos filósofos aqui apresentados e contra a ideia ainda comum da Estética como escapismo ou enfeite supérfluo.

Recebido em 19/06/2019, aprovado em 25/11/2019 e publicado em 06/04/2020.

furtiana ao mencionar as “exceções mais notáveis” (Peter Dews, Fredric Jameson, Amy Allen e Jean-Philippe Deranty) a esse movimento que ele censura na Teoria Crítica recente (Safatle 2019: 62-71).

Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Teoria estética*. Trad. A. Morão. São Paulo: Martins Fontes, 1982 [1970].

_____. “O que significa elaborar o passado?”. In: *Educação e emancipação*. Trad. W. L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995 [1959].

_____. “A arte e as artes” & “Primeira introdução à Teoria estética”. Trad. R. Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

ANDERSON, J. “The ‘Third Generation’ of the Frankfurt School”. *Intellectual History Newsletter* 22, 2000. Disponível em: <http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm>. Acesso 12 jun. 2019.

_____. “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”. In: D. Petherbridge (ed.). *Axel Honneth: Critical essays: With a reply by Axel Honneth*. Leiden, Boston: Brill, 2011, p. 31-57.

ANDRADE, C. D. “Música barata”. In: _____. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978, p. 30.

BAUM, M. *Zu einer Kritischen Gesellschaftstheorie der Kommunikation: Erfahrungsarmut und der Ausschluss von Ästhetik und Hermeneutik im Werke Habermas*. Wiesbaden: Springer, 2018.

BÜRGER, P. “O declínio da era moderna”. Trad. H. Jahn. *Novos estudos* (20), p. 81-95, 1988 [1983].

- CARNEIRO, S. *Poder sobre a vida: Marcuse e a biopolítica*. Tese (Doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 2014.
- CHIARELLO, M. “A Arte Mais Além de Auschwitz: Sobre a interpretação da teoria estética adorniana feita por Christoph Menke”. *Cadernos de Filosofia Alemã* (7), p. 55-66, 2001.
- DAMIÃO, C. Entrevista com Josef Früchtl. *Paralaxe* 2 (2), p. 67-76, 2014.
- FRÜCHTL, J. *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.
- _____. *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil: Eine Rehabilitierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Das unverschämte Ich: eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- _____. *Our Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2007.
- _____. “On the use of the aesthetic for a democratic culture: a ten-point appeal”. *Esthetica: Tijdschrift voor Kunst en Filosofie*, 2011.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. L.S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].
- _____. *A nova obscuridade: Pequenos escritos políticos V*. Trad. L.S. Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [1985].
- HONNETH, A. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. K. Baynes. Cambridge, Londres: The MIT Press, 1993 [1985].

- _____, RANCIÈRE, J. *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. Nova York: Columbia University Press, 2017.
- JUÁREZ, E., GALFIONE, M. “Experiencia estética después de Adorno. Reflexiones en torno a Wellmer, Bertram y Reben-tisch”. *Kriterion* (132), p. 413-431, 2015.
- KHURANA, T. et al. (orgs.). *Negativität: Kunst – Recht – Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.
- KON, A.S. “Tragédia e comédia em Christoph Menke: Teoria Crítica e estética contemporânea”. *Rapsódia* (12), p. 165-184, 2018.
- KRAUSE, D. “Adorno redivivus? Martin Seels philosophische Aphoristik”. *Tabvla Rasa* (43), 2011. Disponível em: <http://www.tabvlarasa.de/43/Krause2.php>. Acesso em 16 jun. 2019.
- MENKE, C. *The sovereignty of art: aesthetic negativity in Adorno and Derrida*. Trad. N.Solomon. Cambridge: The MIT Press, 1998 [1988].
- _____. *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. “Théorie critique et connaissance tragique”. *Rue Descartes* (23), pp. 27-45, 1999.
- _____. *Reflections of equality*. Trad. H.Rouse e A.Dene-jkine. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- _____. *Estética y negatividad*. Trad. G. Leyva. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

- PRADO JR., B. “Ética e estética: uma versão neo-liberal do juízo de gosto”. *risco* 5 (1), p. 128-134, 2007.
- RAUSCHENBERG, N. “Entre Adorno y Habermas: notas sobre la experiencia intelectual de Albrecht Wellmer”. *Controvérsia* 7 (1), p. 38-60, 2011.
- _____. “Jauss, Wellmer e Menke: três leituras sobre a antinomia da arte em Adorno”. *Cenários* 1 (5), 2012.
- REBENTISCH, J. *Aesthetics of Installation Art*. Trad. D.Hendrickson e G. Jackson. Berlim: Sternberg Press, 2012 [2003].
- _____. *Die Kunst der Freiheit: Zur Dialektik demokratischer Existenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014 [2012].
- _____. “Autonomia? Autonomia! Experiência estética nos dias de hoje”. Trad. S.Baumgärtel. *Urdimento* 3 (30), p. 101-111, 2017.
- SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 (recurso eletrônico).
- SCHWEPPENHAUSER, H. “Quelques exemples de critiques adressées a Adorno”. *Présences d’Adorno: Revue d’Esthétique* (1-2), p. 28-47, 1975.
- SEEL, M. “Über die Reichweite ästhetischer Erfahrung - fünf Thesen”. In: G. Mattenklott (org.). *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste: Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung in Vergleich*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2004.
- _____. *Estética del aparecer*. Trad. S. P. Restrepo. Madrid: Katz, 2010 [2000].

_____. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017 (a) [2004].

_____. “Ästhetik – ein Herzstück der Philosophie”. In: J. Rebentisch (org.). *Denken und Disziplin. Workshop der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*. 2017 (b). Disponível em: www.dgae.de/kongresse/das-ist-aesthetik/. Acesso em 16 jun. 2019.

WELLMER, A. “Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität”. In: L. Von Friedeburg e J. Habermas (orgs.). *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

A TEORIA ESTÉTICA DE ADORNO E A QUESTÃO DA EFICÁCIA SOCIAL DA ARTE

Georg W. Bertram¹

Tradução de Raquel Patriota e Ricardo Lira

RESUMO

O artigo aborda a questão de como pensar a eficácia (*Wirksamkeit*) social da arte a partir da perspectiva de Adorno. Seu objetivo central está em recusar interpretações da obra de Adorno segundo as quais a negatividade da arte resulta em sua ausência de eficácia. Em contrapartida, defendendo junto a Adorno uma compreensão da eficácia da arte que se baseia na específica comunicação mimética por ela instaurada. Assim, cada obra de arte traz à tona uma perspectiva específica de que certos contextos sociais (práticas, percepções, relações intersubjetivas etc.) também podem ser diferentes. A arte não conduz, portanto, a uma mudança concreta na sociedade, mas amplia perspectivas dentro da sociedade, de modo que se tornem visíveis possibilidades de uma práxis distinta. Dessa forma, a arte trabalha contra o enrijecimento social e se revela uma forma produtiva de práxis crítica.

¹ Professor do Institut für Philosophie da Freie Universität – Berlin, Alemanha.
georg.bertram@fu-berlin.de

PALAVRAS-CHAVE

Arte; Sociedade; Theodor W. Adorno

ADORNO'S *AESTHETIC THEORY* AND THE QUESTION OF THE SOCIAL EFFECTIVENESS OF ART

ABSTRACT

The article pursues the question of how to think about the social effectiveness of art from Adorno's perspective. Its central objective is to refuse interpretations of Adorno's work according to which the negativity of art results in its lack of effectiveness. In contrast, with Adorno I defend an understanding of the effectiveness of art that is based on the specific mimetic communication it establishes. Thus, each work of art brings to light a specific perspective that certain social contexts (practices, perceptions, intersubjective relations, etc.) could also be different. Therefore, art does not lead to a concrete change in society, but expands perspectives within society, so that the possibilities of a different praxis become visible. In this way, art works against social stiffness and reveals itself as a productive form of critical praxis.

KEYWORDS

Art; Society; Theodor W. Adorno

A filosofia da arte de Adorno compreende a arte – também e especialmente em comparação com outras filosofias da arte – no sentido específico de sua posição na sociedade. Para ele, essa posição está ligada a um desenvolvimento: a autonomia da arte no todo social é o resultado de uma diferenciação de subsistemas sociais no interior da sociedade moderna. Segundo Adorno, essa diferenciação – ao contrário de outros subsistemas, que são mais ou menos integrados no todo social – faz com que a arte assuma um papel específico na sociedade, que se pode concisamente delinear com o conceito de crítica da racionalidade (*Rationalitätskritik*): para Adorno, a arte critica os aspectos problemáticos de uma racionalidade alinhada à identificação e, portanto, à dominação e ao uso instrumental.

Nesse pano de fundo, quando se pergunta pela eficácia social da arte, pode parecer que se pergunta por algo contraditório: Adorno não descartaria essa eficácia? Se a arte critica as falsas relações sociais, ela também não tem que se recusar a ser eficaz dentro delas? O pensamento de Adorno sobre a arte parece ser compelido, a partir de sua *Dialética Negativa*, a vincular a arte a uma crítica fundamental da sociedade, que por sua vez não pode nem deve se manifestar socialmente.

No texto a seguir, procurarei investigar precisamente essa possível consequência radical da filosofia da arte de Adorno. Meu objetivo é elucidar se ele de fato estava determinado a compreender a arte como socialmente ineficaz, ou se há outras possibilidades de lhe atribuir uma posição diferente. Eu gostaria de mostrar que a tese da ineficácia social da arte não diz respeito ao pensamento de Adorno sobre a incorporação

social da arte – à luz dessa incorporação, a arte é de certo modo entendida como eficaz.

O objetivo das subsequentes considerações é, por sua vez, uma releitura da *Teoria Estética*. Importa esclarecer que a Adorno não pode ser atribuída, de modo unilateral, uma posição negativista, pois uma tal atribuição não faz jus às suas teses fundamentais.² Ao se questionar sobre a eficácia social da arte, não se pode compreender Adorno como um simples esteta da negatividade. Trata-se muito mais de uma estética no sentido de uma teoria crítica da sociedade. No que se segue, gostaria de ao menos explicitar, de modo geral, o que isso significa.

A fim de realizar os objetivos delineados em minhas considerações, procederei do seguinte modo: na primeira parte, farei a distinção de quatro teoremas centrais da filosofia da arte de Adorno. Vou expor quais desses teoremas estão corretos a meu ver, e quais deles possivelmente precisam de um *corretivo* – em sentido adorniano. Na segunda parte de minhas considerações discutirei então a tese de Adorno do duplo caráter da arte como autônoma e como fato social, considerando as consequências de tal duplo caráter para a compreensão da autonomia da arte segundo Adorno. Isso me leva, na terceira parte do texto, à pergunta sobre a comunicação específica da arte. Minha tese é que a comunicação mimética deve ser compreendida como elemento da comunicação social. Por fim, na quarta

² Assim, também me dirijo contra os críticos de Adorno que entendem o seu negativismo unilateralmente, e por isso afirmam uma eficácia social da arte contra Adorno (Cf. Jauß 1979). Penso que tal eficácia, entendida corretamente, pode ser reconstruída no sentido de Adorno, *com* e não *contra* ele.

parte, proponho uma revisão da relação entre arte e sociedade, que está de acordo com a filosofia da arte de Adorno.

1. Quatro teoremas de Adorno

Parece-me significativo, antes de tudo, compreender a filosofia da arte de Adorno através de quatro teoremas. Minha pretensão não é a de fazer justiça à *Teoria Estética* de modo exaustivo com esses quatro teoremas, mas selecionar quatro motivos que, do meu ponto de vista, são decisivos para a determinação da relação entre arte e sociedade em Adorno:

A. *O princípio básico de Adorno*: A arte é tanto autônoma como também um fato social (Adorno 2008: 16). Esse duplo caráter da arte tem um sentido decisivo para a compreensão de Adorno da autonomia estética. As relações sociais sedimentam-se na constituição autônoma das obras de arte.

B. *A ideia básica de Adorno*: A arte é um corretivo da sociedade. Por meio de sua autonomia a arte resiste à integração à totalidade social e torna-se assim uma representante do não-idêntico – uma representante daquilo que não é.

C. *A explicação de Adorno sobre a relação comunicacional entre arte e sociedade*: As obras de arte comunicam-se com os outros contextos sociais (Adorno [2008: 17] gosta de dizer: com o que lhes é externo) “através da não-comunicação”. As obras de arte fecham-se aos mecanismos funcionais da sociedade.

D. *Consequências para a compreensão da negatividade estética*: A explicação da relação entre arte e sociedade indica

que Adorno compreende a negatividade da arte como estruturalmente afirmativa.³ Uma vez que a comunicação da arte é não-comunicativa, ela não interfere nas relações sociais. Assim, em sua negatividade fundamental, a arte é estruturalmente afirmativa.

Minha tese é a de que do princípio básico e da ideia básica segue-se que a relação entre arte e sociedade não pode ser compreendida com o conceito de “não-comunicação”. Com isso, torna-se também problemática a tese da afirmação estrutural da sociedade pela arte. Para Adorno, a arte deve ser compreendida dentro dos contextos sociais como uma força negativa, que em sua negatividade se torna eficaz.⁴

Minhas considerações pressupõem que eu veja certa ambiguidade na explicação de Adorno sobre a relação entre arte e sociedade. Isso resulta, primeiramente, do fato de Adorno não relacionar de modo claro a sedimentação da sociedade na arte com a comunicação da arte na sociedade; e, em segundo lugar, do fato de que a comunicação mimética, que ele atribui à arte, é por ele compreendida como não-comunicação. Quando se compreende esses aspectos da filosofia da arte de Adorno em sua ambiguidade, há espaço para que se evite explicar essa filosofia de modo unilateralmente negativista. Isso pode ser feito, por sua vez, caso se atribua a Adorno duas teses:

a. *Incorporação da arte na sociedade*: A comunicação das obras de arte se dá na medida em que os antagonismos da soci-

³ Cf. Adorno (2008: 12).

⁴ Hauke Brunkhorst (1995: 119) fala de uma “leitura pós-utópica” que acentua, no sentido de Adorno, a eficácia da negatividade estética na sociedade.

idade são abordados e articulados na obra de arte. Essa articulação é compreendida no quadro da sociedade enquanto tal e abre novas perspectivas dos antagonismos referentes a ela.

b. *A comunicação específica da arte*: A tomada de posição da arte em relação às contradições sociais ocorre – como Adorno acertadamente analisa – através de uma forma própria de comunicação, que deve ser entendida como elemento das relações sociais. Por esse motivo, o comportamento mimético é mal compreendido quando tomado como um comportamento socialmente transcendente.

Tentarei agora fundamentar com mais exatidão essas duas teses através de algumas considerações complementares e, assim, esclarecer como as compreendo.

2. O duplo caráter da arte

O duplo caráter da arte enquanto autônoma e fato social marca o pensamento de Adorno sobre arte desde seus fundamentos. Como já mencionado, Adorno compreende a autonomia enquanto resultado de desenvolvimentos sociais. Assim, com o desenvolvimento das sociedades modernas, intensificaram-se os aspectos problemáticos da racionalização, o que por sua vez levou a arte a se distinguir como contra-força que se opõe a tais aspectos.

Segundo a compreensão de Adorno, a arte não é simplesmente de um lado autônoma e, de outro, fato social, mas esses dois aspectos estão conectados. Um dos conceitos centrais de

Adorno na explicação da autonomia artística é útil para esclarecer essa conexão: o conceito de lei formal (*Formgesetz*).⁵ Segundo a compreensão de Adorno, toda obra de arte realiza uma lei formal própria. Ou seja: o modo como diferentes elementos estão ligados em uma obra de arte não é compartilhado com outras obras ou com outros contextos da realidade social – tampouco com outras obras do gênero artístico a que pertence. Pelo contrário, cada obra de arte constrói (novamente) a partir de si mesma essa conexão. Ou, em um discurso menos subjetivista: para cada obra de arte há um modo característico no qual a conexão entre seus elementos é constituída. Esse modo específico é, para ela, sua própria lei formal. Os *elementos* têm significações diversas: palavras em um poema; harmonias, conexões melódicas e contrapontísticas em uma música de câmara; cores e formas em uma pintura. Em cada caso, as conexões entre elementos em uma obra de arte são determinadas de forma específica. Aqui pode-se também falar do conceito estruturalista do *idioleto* de cada obra de arte:⁶ na conexão estabelecida entre seus elementos, cada obra de arte desenvolve uma linguagem própria. Essa linguagem não é partilhada com outras obras, nem com demais contextos na sociedade e no mundo.

Com o conceito de lei formal, Adorno entende desse modo a constituição autônoma de cada obra de arte. Tal constituição, entretanto, não é produzida meramente a partir da arte, mas a partir de contextos sociais. Adorno articula o caráter social da arte de modo particularmente marcante quando

⁵ Cf. Adorno (2008: 14).

⁶ Cf. Eco (1997: 59).

escreve: “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma” (Adorno 2008: 18). Para o hegeliano Adorno, não se pode separar forma e conteúdo, uma vez que os antagonismos da sociedade se sedimentam na maneira como a obra de arte forma seu conteúdo.

A conexão entre arte e sociedade torna-se plástica, dentre outros lugares, na “Palestra sobre lírica e sociedade”. Nela, Adorno recorre a um poema de Eduard Mörike e a outro de Stefan George, a fim de mostrar que a expressão da individualidade lírica funciona de modo distinto nos dois casos. Da perspectiva de Adorno, Mörike atualiza a ideia lírica (o tornar-se linguagem do eu lírico) na “sociedade industrial” (Adorno 2003: 63), de tal modo que a expressão individual surge como um “súbito lampejo” (Ibid.: 83). George, por outro lado, escreve em uma situação na qual o “individualismo [...] já se entregou à tutela do mercado” (Ibid.: 87). Por esse motivo, a expressão individual permanece sob suspeita, de modo que o poema “se convert[e] no receptáculo, por assim dizer, da ideia de uma linguagem pura” (Ibid.) – uma linguagem pura que “derrub[a] os muros da individualidade” (Ibid.: 89). Desse modo, a ideia lírica forma-se nos diferentes poemas segundo as relações sociais nas quais eles surgem. A respectiva forma articula as relações nas quais se efetiva.

Dessa maneira, a lei formal de uma obra de arte deve ser entendida como resultado de uma comunicação entre arte e sociedade. Nesse sentido, Adorno fala (em consonância com Georg Lukács [2009: 38]) do “poema [...] como relógio solar

histórico-filosófico” (Adorno 2003: 79). Essa metáfora não me parece muito acertada, na medida em que está ligada à ideia de um instrumento indicador. No entanto, segundo Adorno a obra de arte não é um instrumento de indicação das relações sociais. Pelo contrário, ela confere a essas relações uma expressão formal própria, na medida em que realiza sua própria lei formal. Assim, a forma de uma obra de arte deve ser entendida, conforme já mencionei, como uma articulação: o conceito de articulação compreende o modo pelo qual a própria formação da obra de arte leva em conta o contexto social em que se encontra.

Na *Teoria Estética*, Adorno reconstrói a ligação da autonomia artística às relações sociais também através dos conceitos de “aparência” e “expressão”. Lá, diz incisivamente: “expressão e aparência constituem a princípio uma antítese” (Adorno 2008: 172). E adiante: “se a expressão dificilmente se deixa representar de outro modo a não ser como expressão da dor [...], a arte encontra assim na expressão, de modo imanente, o momento pelo qual ela, enquanto um dos seus constituintes, defende-se de sua imanência sob a lei formal” (Ibid.).

Compreendo essa afirmação da seguinte forma: a realização da autonomia através da respectiva lei formal de uma obra ameaça produzir uma mera imanência estética – uma arte pela arte (*l'art pour l'art*). Contra essa ameaça, no entanto, opõe-se o momento (*Moment*) de expressão na arte – os antagonismos da realidade que nela se inscrevem. Por essa razão, a lei formal é mal compreendida quando tomada como resultado de um desenvolvimento imanente da arte. Por exemplo, o desenvolvi-

mento de um gênero artístico (como o do quarteto de cordas entre Schumann e Brahms) nunca acontece apenas a partir de conexões internas (ao gênero), mas sempre se associa a reações às experiências sociais. Nessa medida, toda lei formal excede uma imanência artística. Ela é uma articulação de tensões sociais.

Com o entrelaçamento da autonomia estética e da incorporação nas relações sociais até agora explicado, podemos chegar à seguinte conclusão provisória: a arte não se posiciona apenas negativamente em relação à sociedade, mas, num certo sentido, deve ser entendida como afirmativa. No entanto, essa afirmação não é simplesmente consequência estrutural de uma negação abstrata. Trata-se muito mais do seguinte: enquanto articulação de antagonismos sociais, a arte afirma de modo substancial os contextos sociais por ela articulados. Isso não quer dizer que a arte simplesmente confirmaria os respectivos contextos, mas sim que todo confronto crítico se constrói sobre uma abordagem afirmativa das relações articuladas. É precisamente nesse sentido que a arte, em sua constituição formal, comunica-se com a sociedade – contra a qual ela ao mesmo tempo se direciona criticamente.

Falemos mais uma vez disso em relação aos mencionados poemas de Mörike e George: o poema de Mörike capta, segundo Adorno, o precário e contingente momento do individual nas relações sociais industriais. A lírica de Mörike registra, assim, uma contradição fundamental entre individualidade e totalidade social nessas circunstâncias. No quadro dessa contradição, a lírica de Mörike se posiciona em certa medida ao tomar um contradiscurso do precário e do contingente, no sentido –

como diz Adorno – de uma possibilidade impossível, trazida à tona contra os arranjos das condições prosaicas. Algo análogo ocorre com a abstinência de George em relação à linguagem lírica. Desse modo, a constituição da dimensão crítica de obras individuais apresenta um momento afirmativo em relação às relações sociais nas quais essas obras se efetivam. Esse momento afirmativo, tal como o entendo, tem consequências para a comunicação das obras de arte às quais agora me dedicarei. Antes de fazê-lo, no entanto, gostaria de lembrar brevemente a primeira tese, que agora espero esclarecer e fundamentar. Ela diz o seguinte:

a. Incorporação da arte na sociedade: A comunicação da obra de arte dá-se pelo modo como os antagonismos da sociedade são captados e articulados na obra de arte. Essa articulação deve ser compreendida no âmbito da sociedade enquanto tal e abre novas perspectivas dos antagonismos ou *em relação* a eles.

3. A específica comunicação da arte

Na primeira parte de minhas considerações já afirmei que Adorno compreende a comunicação das obras de arte como uma não-comunicação. Na *Teoria Estética*, dentre outros textos, ele a concebe com o conceito de “caráter enigmático”, que designa, de modo marcante, a interrupção da comunicação na arte.⁷ Deste modo, as obras de arte, enquanto idioletos, não são

⁷ Cf. Adorno (2008: 186).

compreensíveis, já que que a linguagem na qual elas são escritas não pode ser traduzida. Adorno também fala de uma “escrita [...] com uma significação truncada ou velada” (Adorno 2008: 125).

Mas, do ponto de vista de Adorno, as obras de arte são realmente incompreensíveis? O idioleto – ou seja, uma linguagem falada por apenas um indivíduo – é fundamentalmente incompreensível? A meu ver não é plausível presumir uma incompreensibilidade da lei formal em Adorno. E isso já foi mostrado pelos exemplos de Mörike e George. Em cada caso, a lei formal própria a uma obra de arte pode ser, ao menos a princípio, compreendida e explicada. É precisamente isso que Adorno faz em suas *Notas de Literatura* e também nas monografias musicais. Quando eu menciono “a princípio”, quero dizer que são apenas possíveis aproximações ao idioleto de uma obra de arte. Isso vale fundamentalmente para o idioleto: *per definitionem*, ele não pode ser compartilhado com outros. Isso não significa, no entanto, que ele seria essencialmente incompreensível. É possível aproximar-se dele.

Adorno captou uma forma específica de aproximação através de um conceito central para sua filosofia da arte: o conceito de mimese (*Ibid.*: 148). A lei formal de uma obra de arte marca uma constelação específica de elementos, dos quais é possível aproximar-se ou tomar mimeticamente a forma. Mesmo que uma obra de arte não possa ser simplesmente decifrada em sua linguagem, ainda é possível segui-la em suas estruturas. Isso significa que se pode conhecê-la com uma

prática mimética.⁸ Tal como Adorno claramente afirma, o comportamento mimético conduz a uma forma de conhecimento. Nesse sentido, o comportamento mimético evocado pelas obras de arte conhece formas e práticas muito diversas:⁹ o olhar através do qual se exploram as constelações de uma pintura; os passos de dança com os quais se segue uma peça musical; a dinâmica afetiva com a qual se acompanha o enredo de um filme. Tipos muito diferentes de práticas desempenham um papel no comportamento mimético demonstrado por aqueles que se confrontam com uma obra de arte.

Nesse momento, coloca-se a questão de até que ponto se pode falar em comportamento mimético de uma comunicação evocada através obra de arte, e como tal comportamento se relaciona com as aproximações às leis formais da obra. A posição de Adorno parece clara: o comportamento mimético opõe-se à racionalidade identificadora. Mas que tipo de oposição é essa? Adorno parece dizer: a comunicação nas sociedades modernas se dá apenas por identificação. A racionalização das sociedades modernas conduz, nesse sentido, a relações uniformizadas.¹⁰ Se o comportamento mimético não realiza tal uniformidade, parece então que ele só pode ser compreendido como não-comunicação. Entretanto, isso é verdade apenas se a comunicação estiver associada exclusivamente à uniformidade. Em contraste com o pano de fundo das reflexões de Adorno, tal

⁸ “Se as obras de arte nada imitam a não ser a si mesmas, só pode compreendê-las quem as imita” (Adorno 2008: 194).

⁹ Cf. Bertram (2014: 131).

¹⁰ Cf. particularmente o capítulo sobre a indústria cultural (Adorno e Horkheimer 2006: 99-138)

associação não é de modo algum necessária. Adorno obviamente assume que a comunicação em sociedades pré-modernas não se deu uniformemente. Portanto, em princípio, não há nada contra a possibilidade de comunicação sob relações não-uniformes. Uma vez que o comportamento mimético deve ser compreendido como comunicação, tal comportamento complementa outras formas desta. Ele rompe uma possível uniformidade. Quando Adorno afirma que nos deparamos com obras de arte por meio de um comportamento mimético, isso significa, a meu ver, que por meio de tal comportamento as relações comunicativas são ampliadas. Na medida em que obras de arte provocam a comunicação, elas intervêm nas formas de comunicação de uma sociedade.

Não há dúvida, no entanto, que as diferentes formas de comunicação não têm necessariamente de influir umas sobre as outras. Elas podem simplesmente coexistir lado a lado. A compreensão de que uma obra de arte produz uma contradição entre a individualidade e o todo social pode permanecer sem consequências para a comunicação conceitual no interior do contexto social em que se encontra. Todavia, ocorre em todo caso um alargamento da comunicação na compreensão produzida pela obra de arte. Pois mesmo quando diferentes formas de comunicação não se interferem, o acréscimo de uma outra forma de comunicação significa um alargamento das possibilidades comunicativas.

Segue-se disso que a arte pertence aos contextos funcionais da sociedade. Mesmo que a comunicação evocada pela obra de arte seja peculiar, ela é, em sua peculiaridade, uma

parte funcional da sociedade. Isso não significa que a arte simplesmente permaneça no quadro de possibilidades comunicativas estabelecido, e que as confirme. A negatividade da arte é decisiva para Adorno. Acredito que ela deve, no entanto, ser compreendida de modo produtivo. Nesse sentido, falo de um complemento ou de um alargamento que não converte simplesmente tudo para o bem, nem permanece inefetivo.

Do meu ponto de vista, é importante uma consideração suplementar. Posso iniciá-la com a seguinte pergunta: as relações nas sociedades modernas são de fato tão uniformes, como Adorno pressupõe? Pensem no capítulo sobre a Indústria Cultural da *Dialética do Esclarecimento*. Nele Adorno recorre particularmente à publicidade, ao cinema de Hollywood e também ao jazz como exemplos de comunicações uniformes.¹¹ Mas as linguagens da publicidade são tão diferentes quanto as do cinema de Hollywood – as linguagens do jazz também sempre foram diferentes (mesmo que Adorno não as visse assim). O diagnóstico de Adorno quanto às relações comunicativas em uma sociedade deve ser revisto, uma vez que as comunicações abrangentes nas sociedades modernas não são necessariamente uniformes. Mesmo quando as comunicações são abrangentes, diferentes linguagens e formas de comunicação podem interagir. Mas quando esse é o caso, então aqueles que se comunicam na sociedade moderna são sempre confrontados com linguagens que não falam ou não compreendem. Nesses casos, requer-se um comportamento mimético. Assim como no caso dos idioletos das obras de arte, linguagens diferentes requerem

¹¹ Cf. Adorno e Horkheimer (2006: 199-138).

uma compreensão mimética. Se assumirmos que existe diversidade linguística nas sociedades modernas, o comportamento mimético inevitavelmente desempenha um papel nessas sociedades.

Seguindo essa consideração suplementar, não se deve compreender a ampliação da comunicação realizada pela arte como se ela fundasse um tipo próprio de comunicação – o comportamento mimético. Pelo contrário, nas sociedades modernas os modos de comportamento conceitual e mimético estão entrelaçados. A arte não traz consigo, como visto, nenhuma ampliação fundamental, mas leva adiante um tipo de comportamento que, de qualquer modo, está difundido nas interações de diferentes linguagens em sociedades modernas. Isso não significa que a arte não possua um grande significado – muito pelo contrário. Quando se compreende a ampliação da arte como não essencial, há espaço para que se aprecie obras de arte individuais em suas contribuições concretas. No sentido da defesa de Adorno do não-idêntico, isso significa atribuir à arte uma realização concreta e não fundamental - e eu voltarei a isso.

Gostaria de resumir minhas considerações sobre a comunicação da arte tendo em perspectiva o duplo caráter da arte. Indiquei mais acima que, segundo Adorno, as relações sociais são inseridas na lei formal das obras de arte. A comunicação das obras de arte, por mim reconstruída, significa que uma tal inserção também ocorre em sentido contrário: as obras de arte inserem-se em outras práticas e, com isso, também nas relações sociais. Isso não significa que as obras de arte simplesmente confirmem relações sociais específicas e as formas de comuni-

cação nelas dominantes. As independentes leis formais das obras de arte têm a peculiaridade de não se deixarem subsumir a esquemas comunicativos. Isso não quer dizer, no entanto, que as obras de arte não se inscrevam comunicativamente em uma sociedade. O comportamento mimético, que a arte evoca segundo Adorno, muda a comunicação social - e isso com cada nova obra.

Não apenas as relações sociais inscrevem-se nas leis formais artísticas, mas também inversamente as leis formais artísticas inscrevem-se nas relações sociais. Tal como Adorno repetidamente afirma em suas interpretações, as obras abrem novas perspectivas em relações concretas, e o fazem não como uma utopia concreta em relação a uma mudança dessas relações, mas sim no sentido de uma abertura de diferentes perspectivas, através do estabelecimento de novas práticas. Adorno tem conceitos diversos para essa abertura de perspectivas – são muito marcantes os conceitos de “fogos de artifício” e de “aparição” (Adorno 2008: 129), mas também o conceito de “aparência” (considero expressivo que essas sejam metáforas ópticas). Tais conceitos têm em comum o fato de mostrarem uma nova cunhagem (*Neuprägung*). Tal como Adorno reivindica em sua indicação das leis formais artísticas, nessa nova cunhagem são incorporadas contradições sociais. Quando, então, as leis formais evocam práticas miméticas como novas marcações, que ampliam a comunicação social, então se inserem nessa ampliação as contradições sociais. Dito de modo bem direto: obras de arte abrem novas perspectivas das contradições sociais. Elas permitem, por exemplo, recorrendo novamente a Mörike e

George, articulações de subjetividade além de suas respectivas fixações sociais. Do meu ponto de vista, Adorno deve ser entendido por sua reivindicação da dinâmica entre relações sociais e leis formais artísticas. Com isso também espero ter esclarecido e fundamentado a segunda das teses que introduzi acima. Também gostaria de recordá-la mais uma vez:

b. *A específica comunicação da arte*: o posicionamento da arte em relação às contradições sociais ocorre com um tipo próprio de comunicação, que deve ser entendido como elemento das relações sociais. Por essa razão, o comportamento mimético é mal compreendido quando tomado como um comportamento que transcende a sociedade.

4. Revisitando a posição da arte na sociedade

“A arte é a antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir-se desta” (Adorno 2008: 21). O que agora desenvolvi sobre a comunicação da arte em Adorno não contradiria essa tese fundamental, que pode ser designada como a estética da negatividade de Adorno? Do meu ponto de vista, a resposta a essa pergunta é fácil: caso se tratasse de fato da tese fundamental de uma estética negativa, haveria claramente uma controvérsia. No entanto, na minha opinião não há tal tese em Adorno. Penso ser crucial enfatizar que Adorno fala de uma “antítese *social* da sociedade” (Ibid.; ênfase minha). Caso se entenda apenas a negatividade estética de Adorno, então isso, o “social”, tem de ser em maior ou menor medida suprimido. Nesse caso é necessário recorrer a forças exteriores ou pré-

sociais que vêm à tona na arte – como deixa claro o recurso de Christoph Menke ao conceito de “poder” do início do século dezenove.¹² No entanto, isso não significa nada mais do que compreender a arte como pura “antítese da sociedade”.

Caso se queira levar em conta o momento social da “antítese”, não se pode entendê-la como algo afastado da sociedade. A antítese é, de sua parte, socialmente formada e permanece por esse motivo no quadro da totalidade social. No entanto, do ponto de vista de Adorno a arte tem um caráter antitético, que pode ser esclarecido com a tese de que a arte estabelece novos impulsos. Também quando a arte é constituída socialmente, ela “não deve”, como diz Adorno (Ibid.), “imediatamente deduzir-se desta”. Eu proponho aqui compreender Adorno no seguinte sentido: a arte não abre uma mudança de perspectiva derivada de uma sociedade existente no âmbito de contextos sociais. Isso, no entanto, é dito de modo muito abstrato. O que isso significa mais precisamente em relação ao lugar da arte na sociedade? Eu gostaria de responder a essa pergunta com três teses, com as quais procurarei compreender a posição da arte na sociedade a partir da perspectiva de Adorno:

c. *Tese metafísica*: a arte lembra de uma maneira prática que tudo pode ser diferente. Essa é sua contribuição essencial, antitética, no âmbito das sociedades. A concepção de metafísica desenvolvida na *Dialética Negativa* é decisiva para a compreensão da posição social da arte de Adorno.¹³ Nessa obra Adorno entende a metafísica como uma reflexão (*Nachdenken*) que

¹² Cf. Menke 2008.

¹³ Cf. Adorno (2009: 299-337).

mostra que aquilo que é também poderia ser outra coisa.¹⁴ Nessa medida, a metafísica rompe a imanência do existente. Eu compreendo que a *Teoria Estética* é baseada nessa concepção de metafísica. Ela entende a arte como uma práxis capaz de apontar para além do existente.¹⁵ Com isso, o existente não é simplesmente alterado. Nesse sentido, a “antítese” de que fala Adorno deve ser entendida como a ampliação no sentido da mudança de perspectiva, a qual me referi várias vezes. No contexto da crítica social de Adorno, as sociedades precisam de tal mudança de perspectiva para não se enrijecerem de modo imanente. Neste ponto, a posição da arte na sociedade deve ser compreendida primeiramente de modo funcional: a arte tem a função de trabalhar contra o enrijecimento. Por essa razão é sua tarefa abrir sempre novas perspectivas.

d. *Tese crítica*: a arte presta uma contribuição insubstituível para a crítica da sociedade.¹⁶ A determinação funcional da arte, que ofereci na primeira tese, é enquanto tal muito abstrata. A posição da arte na sociedade não está ligada apenas ao objetivo de quebrar o enrijecimento social. Muito pelo contrário, as obras de arte sempre abordam enrijecimentos específicos. Nas considerações anteriores, levei em conta essa orientação bastante específica da arte ao associar sua lei formal a contradições sociais. Cada obra de arte articula contradições sociais específicas. Com isso, essas articulações são sempre aberturas de perspectivas: em relação às contradições em ques-

¹⁴ (Ibid.: 329-330)

¹⁵ “Mas o facto de as obras de arte existirem mostra que o não-ente poderia existir” (Adorno 2008: 204).

¹⁶ Sobre o conceito adorniano de crítica estética cf. Bertram (2015).

ção, sempre se abre uma perspectiva que lança nova luz sobre tais contradições. Precisamente nesse sentido, a arte presta, segundo Adorno, uma contribuição central à crítica social: ela estabelece impulsos para a ruptura de certas contradições, e desse modo enfrenta os déficits da realidade social. Assim, como Adorno nunca cansou de enfatizar, a crítica de arte não visa uma determinada transformação da sociedade. Obras de arte não desenvolvem conceitos determinados de uma práxis melhorada. O que é essencial para o propósito crítico da arte (e para seu caráter metafísico) é a abertura de perspectiva. Essa abertura de perspectiva não se realizaria se arte visasse meramente uma determinada proposta de mudança.

Podem se perguntar, então, se eu tomo como não concretizável a compreensão de Adorno sobre arte no sentido de uma crítica social. Não diria Adorno que as mudanças de perspectiva abertas através da arte são sempre orientadas pelo não-idêntico? Adorno não fala, nesse sentido, do belo natural como “vestígio do não-idêntico nas coisas, sob o sortilégio da identidade universal”? (Adorno 2008: 117) Minha proposta interpretativa pode, a meu ver, certamente ser entendida como fazendo jus a certas teses de Adorno. Também considero crucial levar em conta as contradições sociais de que trata Adorno. Por conseguinte, o não-idêntico não deve ser compreendido como uma instância externa à sociedade, que se manifesta contrariamente às práticas sociais. Pelo contrário, trata-se de uma instância que se contrapõe criticamente à rigidez e às deformações sociais.¹⁷ Do meu ponto de vista, é crucial que se entenda que embora

¹⁷ Cf. Seel (2004: 23).

Adorno frequentemente use o conceito abstrato de não-idêntico, em suas considerações concretas sobre obras de arte ele deixa claro, no entanto, que compreende o não-idêntico de modo concreto. Mais uma vez quero aqui remeter aos poemas de Mörike e George: o não-idêntico do sujeito (que é suprimido pelas contradições sociais, por assim dizer) é endereçado nesses poemas de modo específico. Não há, portanto, uma instância universal do não-idêntico que Adorno teria invocado em uma intenção crítica mas, em vez disso, o não-idêntico ganha uma configuração bastante específica na relação com as diferentes leis formais das obras de arte.

e. Tese da produtividade da crítica: A contribuição da arte para a crítica social não pode ser interpretada, no contexto destas considerações, como uma espécie de afirmação impotente. Sempre se pode ter a impressão de que Adorno compreende a arte como uma prática improdutiva, que em última análise se levanta contra o contexto de imanência de maneira não efetiva. Essa impressão é, todavia, imprecisa. Para Adorno a arte é totalmente produtiva. No entanto, trata-se de advertir para o mal-entendido sobre essa produtividade. A arte não esboça meramente modelos distintos de práxis social, que poderiam ser aplicados a partir de planos fornecidos pelas obras de arte. Pelo contrário, deve-se compreender a produtividade da arte no sentido da ampliação das perspectivas em relação às práticas sociais, cuja eficácia não se dirige à ampla totalidade, mas à pequena escala. Neste ponto, é esclarecedor, a meu ver, aquilo que já disse a respeito da compreensão do não-idêntico: a maneira específica pela qual o não-idêntico é trazido à tona nas

obras de arte implica que as ampliações de perspectivas por elas realizadas sempre se relacionem ao nível micro, às dimensões particulares da realidade social. Dessa forma, a arte é produtiva para Adorno.

A produtividade à qual me refiro torna-se clara indiretamente no conceito adorniano de arte depois do modernismo. Adorno fala de uma “desartificação (*Entkunstung*) da arte” depois do modernismo (Adorno 2008: 34). O desenvolvimento da arte no sentido das sociedades pós-industriais é caracterizado pela assimilação das leis formais artísticas pelas formas de comunicação social. Por essa razão não resta nada à arte, a não ser a renúncia às particularidades de suas leis formais. Em suma: a arte tenta salvar sua autonomia renunciando à construção de sua própria linguagem, ou seja, em ser autônoma. Adorno vê esse desenvolvimento particularmente na música eletrônica e serial e nos formatos de performance dos anos 1960, como os *happenings*. Nesse caso, não se trata da questão, para mim, de saber se a apreciação de Adorno é correta, mas antes de iluminar a compreensão da produtividade da arte aqui implícita. Ela pode ser articulada da seguinte forma: a arte é produtiva na medida em que sempre abre novas perspectivas. Quando a sociedade assimila as perspectivas trazidas pelas obras de arte, a arte busca outras formas de articulação. Por meio dessas formas de articulação – por exemplo, por meio do serialismo ou dos formatos da performance – ela é, dentro dos contextos sociais, produtiva. Isso talvez seja ainda mais válido do que o próprio Adorno crê: e mesmo para as formas que ele caracterizou como “desartificação” da arte. Essas formas pode-

riam (contra a avaliação explícita de Adorno) ser compreendidas não como uma decadência imanente da arte, mas como seu desenvolvimento social no sentido de um desenvolvimento da produtividade artística.

Considerações finais

Nas segunda e terceira gerações da teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt, perdeu-se a conexão entre arte e crítica social.¹⁸ Se se compreende Adorno de tal forma que ele atribui à arte uma posição afirmativa com relação à sociedade, então a esse respeito essa perda parece consequente. Também ao se tomar Adorno por um esteta negativo, que vê na arte uma força que a expulsa abstratamente de seus contextos sociais, então também é consequente não continuar o caminho de Adorno na teoria crítica.

Do meu ponto de vista, há aqui compreensões equivocadas, além da constatação de que houve uma perda decisiva nos desenvolvimentos da teoria crítica desde Habermas. Trata-se da perda da conexão entre arte e crítica da sociedade. Essa conexão é, do meu ponto de vista – e nisso vejo exatamente a lição decisiva de ambos: Adorno e Benjamin –, uma diretriz central da primeira teoria crítica que deve ser retomada. Entendo como

¹⁸ De certa forma, isso não se aplica à escola de Albrecht Wellmer – também representada depois de Wellmer por seus alunos, tais como Martin Seel, Christoph Menke, Ruth Sonderegger e Juliane Rebentisch –, na qual ainda se persegue a ligação entre arte e crítica social. Mas apesar de sua presença em Frankfurt e do reconhecimento concedido a alguns de seus membros, essa escola não conseguiu deixar uma marca duradoura em meio ao “mainstream” da teoria crítica pós-Habermas.

uma autolimitação decisiva da teoria crítica, o fato de que a arte não cumpra um papel importante no projeto de crítica social de Habermas e de Honneth, tampouco atualmente no de Rahel Jaeggi e Martin Saar. Nesse sentido, acredito que a reflexão sobre a função social da arte a partir de Adorno, que procurei realizar nesse texto, possa contribuir para restaurar a conexão entre crítica social e arte. Para tanto, é preciso rever a tese sobre a afirmação estrutural da arte, bem como a tese sobre a dimensão de seu ultrapassamento em relação à sociedade. As revisões no quadro de Adorno, que procurei propor aqui, não se destinam a apenas fornecer uma compreensão da arte. Trata-se antes para mim, como para eles, da centralidade do projeto de crítica da sociedade e do significado da arte para tal projeto.

Recebido em 09/04/2019, aprovado em 16/12/2019 e publicado em 27/01/2020

Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Teoria Estética*. Trad. A. Morão. 2ª Edição. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Notas de Literatura I*. Trad. J. de Almeida. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- BERTRAM, G. *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- _____. “Benjamin and Adorno on Art as Critical Practice”. In: N. Ross (Ed.). *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno*. Londres: Rowman & Littlefield, 2015. pp. 1-16.
- BRUNKHORST, H. “Kritik statt Theorie. Adornos experimentelles Freiheitsverständnis”. In: G. Schweppenhäuser, M. Wischke (Orgs.). *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg-Berlin: Argument-Verlag, 1995, 117-13.
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente. Introdução à pesquisa semiológica*. Trad. P. de Carvalho. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- JAUB, H.: “Negativität und ästhetische Erfahrung. Adornos ästhetische Theorie in der Retrospektive”. In: B. Lidner, M. Lüdke (Orgs.). *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, p. 138-168.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. 2ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- MENKE, C. *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- SEEL, M. “Jede wirklich gesättigte Anschauung. Das positive Zentrum der negativen Philosophie Adornos”. In: _____. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, pp. 20-28.

CONSENSO E CRISE

Adorno e a ideologia da integração no pós-guerra alemão

Yasmin Afshar¹

RESUMO

Desde seu retorno do exílio, Adorno permaneceu cético em relação ao consenso social forjado em torno da reconstrução “restauradora” da Alemanha. A integração do proletariado à sociedade burguesa constituía, também no pós-guerra alemão, a base para a estabilização do capitalismo nos países centrais: os trabalhadores se haviam incorporado de uma vez por todas ao sistema, os conflitos sociais haviam sido institucionalizados e os elementos disruptivos da ordem estavam neutralizados. Essa sociedade totalmente administrada havia alterado de maneira substantiva as relações laborais, o nexos entre economia e política e as relações dos indivíduos consigo mesmos. Mas se, por um lado, a integração tem uma dimensão objetiva – na medida em que a sociedade se tornara uma totalidade plenamente mediada pela forma mercadoria –, por outro, Adorno a considera como aparência socialmente necessária, dado que representa os antagonismos sociais como já pacificados. O presente artigo aborda a crítica de Adorno à ideologia da integração veiculada em sua época e

¹ Doutoranda da Universidade Humboldt de Berlim e associada ao Centro Marc Bloch (Berlim). Contato: yasmin.afshar@cmb.hu-berlin.de

visa compreender o ideário implicado em termos tais como “parceria social” e “pluralismo”, assim como em doutrinas que então emergiam, a exemplo da teoria do conflito social. Ao mesmo tempo, contrapõe a noção crítica de integração, em Adorno, à formulação apologética da “integração saudável”, preconizada pela doutrina ordoliberal, em particular, por Alexander Rüstow.

PALAVRAS-CHAVE

Adorno; Integração; Teoria do conflito; Antagonismo; Ordoliberalismo.

CONSENSUS AND CRISIS

Adorno and the ideology of post-war German integration

ABSTRACT

Since his return from the exile, Adorno remained sceptical about the social consensus around the “restorative” reconstruction of Germany. The integration of the proletariat into bourgeois society was, also in the post-war period, part of the basis for the stabilization of capitalism in Europe and the United States: workers had been definitively included in the system, social conflicts had been institutionalized, and the disruptive elements of order had been neutralized. This totally administered society had substantially altered labour relations, the link between economy and politics, as well as the relations of individuals with themselves. According to Adorno, on the one hand, integration is an objective phenomenon – inasmuch as the society had become a totality, fully mediated by the commodity form – and, on the other, it

is a socially necessary appearance, insofar that it represents social antagonisms as pacified. This paper addresses Adorno's critique on the ideology of integration in his time and aims to understand conceptions implicated in terms like "social partnership" and "pluralism", as well as in doctrines such as the theory of social conflict. Furthermore, this article confronts the critical notion of integration, in Adorno, and the apologetic formulation of "healthy integration", advocated by the ordoliberal doctrine, in particular by Alexander Rüstow.

KEYWORDS

Adorno; Integration; Conflict Theory; Antagonism; Ordoliberalism

Introdução

Nos escritos sociológicos de Adorno, o conceito de integração social aparece ora como consequência objetiva do desenvolvimento do capitalismo, ora como um produto da ideologia dominante, isto é, como *falseamento da realidade*. No primeiro plano, trata-se de descrever a inclusão de contingentes cada vez maiores de indivíduos ao sistema capitalista, como resultado de sua expansão. Esse fenômeno é resultado da "socialização crescente" – processo que promove, principalmente a partir do fim do século XIX, a conexão de setores cada vez mais amplos da sociedade e estabelece entre eles uma dependência recíproca, em uma rede cada vez mais densa de relações sociais (Adorno 2008: 123). Trata-se, para Adorno, do desdobramento de um fenômeno mais amplo: a generalização da forma merca-

doria como mediador universal, capaz de totalizar e unificar o mundo e constituir uma “sociedade totalmente administrada”.

Nesse contexto, os indivíduos não apenas cumpririam uma função dentro do sistema, mas também assentiriam subordinar-se ao mecanismo social. Esse comprometimento fundamentar-se-ia em certa disposição individual para submeter-se à ordem imposta pela sociedade burguesa. Assim, no segundo nível, a integração é entendida como *ideologia*. O desenvolvimento da indústria cultural, do monopólio da comunicação de massa, mas também da produção intelectual nas universidades possibilitaria a representação de uma sociedade pacificada e unificada – reforçando os mecanismos de adaptação social. De um lado, essa *ideologia da integração* serviria para ocultar os antagonismos que perpassam a sociedade, apresentando-os como já conciliados; de outro, para representar a perfeita adaptação dos indivíduos ao sistema como, ao mesmo tempo, desejável e irresistível. Apesar de seu conteúdo imaginário, nem por isso essa mistificação da realidade é menos concreta: enquanto ideologia, ela se torna uma força real, contribuindo para a paralisação da imaginação social – de modo que os indivíduos não podem mais vislumbrar nada para além do existente (GS 8b: 364).

Durante os anos 1950 e 1960, na Alemanha, a ideologia da integração apareceu nos debates das ciências humanas com fins de formulação de políticas para a reconstrução. Com a derrota militar do nazifascismo e a configuração de um mundo bipolar, as ciências sociais, em geral, foram instadas a produzir uma ampla interpretação dos eventos catastróficos recentes, assim

como prover técnicas de administração adequadas à prevenção de eventuais desordens. Embora Adorno e outros intelectuais críticos tenham rejeitado terminantemente os “fins gerenciais” da teoria social, muitos sociólogos tomaram para si a tarefa de prover a administração de instrumentos teóricos voltados à manutenção do sistema social. Adorno, por seu lado, sempre criticou essa orientação.

O presente artigo se dedica a analisar a ideologia da integração, criticada por Adorno, no contexto do debate sociológico e político na Alemanha do pós-guerra.² Para isso, em primeiro lugar, é apresentada a posição de Adorno no debate acerca da reconstrução (ou “restauração”) durante os anos 1950 e da implementação da “economia social de mercado”. Esse modelo socioeconômico implicava uma concepção particular de integração social e, no campo da sociologia, teve como contraparte a elaboração da moderna teoria do conflito, analisada na segunda parte deste artigo, e a *Vitalpolitik* – doutrina criada por Alexander Rüstow, um dos formuladores do ordoliberalismo – apresentada na parte três. Na quarta e última parte, é abordada a questão do antagonismo social e do caráter potencialmente desintegrador da integração, tal como entendido por Adorno.

² Este artigo é resultado da pesquisa iniciada no meu trabalho de mestrado (AFSHAR, 2018). Agradeço à Yone Fernandes, pela leitura e revisão.

1. De volta à normalidade

Quando Adorno retornou definitivamente dos Estados Unidos, em 1953, a República Federal da Alemanha (RFA) completava quatro anos de existência. No mesmo ano, foi publicado o artigo “Economia social de mercado como contraprograma contra o comunismo e o bolchevismo” (*Soziale Marktwirtschaft als Gegenprogramm gegen Kommunismus und Bolschewismus*), pelo sociólogo Alexander Rüstow, também recém-chegado do exílio. Nesse texto programático, escrito durante o “período quente” da Guerra Fria, Rüstow afirmava que:

O único contraprograma econômico consequente, bem pensado [*durchdachte*], unitário e independente que eu conheço do nosso lado é o do assim chamado neoliberalismo, ou “economia social de mercado”, conforme a feliz expressão do meu colega [Alfred] Müller-Armack, que recentemente foi nomeado para o ministério da economia. É um programa em que meus amigos e eu trabalhamos há anos, um grupo conduzido na Alemanha pelo nosso amigo Walter Eucken, que morreu cedo demais. (Rüstow 1953: 101, trad. nossa).

O programa em questão é o do ordoliberalismo, também referido como neoliberalismo alemão, elaborado pelos teóricos que se reuniram em torno de Walter Eucken e Franz Böhm, professores da Universidade de Friburgo. Sua expressão prática foi a implementação da “economia social de mercado”,³ o quadro institucional em que se deu a reconstrução da RFA. Como o

³ Alfred Müller-Armack, que cunhou a expressão “economia social de mercado”, foi o braço direito de Ludwig Erhard no Ministério da Economia do governo Adenauer. Também foi membro do partido nazista (NSDAP) desde maio de 1933. No fim da guerra, converteu-se ao cristianismo protestante.

texto de Rüstow deixa claro, o programa neoliberal foi concebido como uma resposta político-econômica à profunda crise do pós-guerra que fosse capaz de desarticular as forças revolucionárias,⁴ “bolcheviques”, potencialmente emergentes naquele contexto.

A aplicação do programa ordoliberal por Ludwig Erhard (então diretor e ministro da economia) e Konrad Adenauer (primeiro-ministro entre 1949 e 1963), constituía o que Walter Dirks, já em 1950, interpretou como sendo um processo de “restauração”. “O caráter restaurador da época”, um dos textos polêmicos de Dirks para o jornal *Frankfurter Hefte*, foi publicado antes que o autor se tornasse colaborador do Instituto de Pesquisa Social. Conforme o artigo, esse caráter restaurador tem como referência uma certa nostalgia do ideário de 1914 e a forma “harmônica” pela qual o conflito bélico entre as potências se resolvera na Europa Central. Para Dirks, essa “realidade restaurativa” (*restaurative Wirklichkeit*) manifestava-se na esfera da economia, com a reforma monetária, mas também na

⁴ Anos mais tarde, em 1970, Milton Friedman deu um passo adiante, concebendo o neoliberalismo não apenas como um “contraprograma”, mas como uma “*contrarrevolução*”. Responsável por sugerir ao General Augusto Pinochet que o programa ordoliberal fosse aplicado no Chile durante a ditadura, Friedman se referiu à “revolução” feita por Keynes nos anos 1930 para, em seguida atribuir à Escola de Chicago uma função contrarrevolucionária. Seja em relação ao comunismo, seja ao keynesianismo, a “contrarrevolução econômica” empreendida pelo neoliberalismo foi assumida por um de seus principais ideólogos. No original: “Keynes’s name is the obvious name to attach to the revolution. The counter-revolution also needs a name and perhaps the one most widely used in referring to it is ‘the Chicago School’. More recently, however, it has been given a name which is less lovely but which has become so attached to it that I find it hard to avoid using it. That name is ‘monetarism’ because of the renewed emphasis on the role of the quantity of money” (Friedman 1970:1).

produção teórica – sobretudo na filosofia, na literatura e na teologia. As contradições estruturais da sociedade – as mesmas que haviam ocasionado a barbárie nazista – haviam sido imediatamente abafadas e de modo tão eficaz que “logo depois da liberação vieram os jovens senhores da América e perguntaram por que nós não tínhamos feito uma revolução” (Dirks 1987: 334).

Nessa mesma direção, para Adorno, a manobra “restaurativa” de contenção formava a raiz dos impasses na relação entre teoria e prática: “O fundamento histórico da aporia é o fato de, na Alemanha, a revolução contra os fascistas ter fracassado ou, muito mais, o fato de não ter havido em 1944 nenhum movimento revolucionário de massas” (Adorno 2009: 239). Na seção da *Dialética negativa* em que se encontra esse trecho, Adorno discute o impasse em torno da expiação dos crimes nazistas. Pela forma da justiça burguesa, o resultado do processo é inevitavelmente injusto, como decorrência do desfecho não revolucionário (ou contrarrevolucionário) da guerra na Alemanha. Portanto, foi a continuidade aparente entre os dois momentos que ensejou essa aporia moral. A exemplo disso, menciona-se a série de compensações às vítimas do Holocausto implementadas depois da guerra, inserida numa espécie de *transição pacífica para a democracia*. Tratava-se de uma das condições impostas pelas potências ocupantes para a reconquista da soberania do Estado alemão (Wiggershaus 1986: 520; Böhm 1980: 626). Böhm, membro de Escola de Friburgo e parlamentar da CDU, foi um dos responsáveis por essas políticas, que, entre

outras coisas, garantiram o restabelecimento do Instituto de Pesquisa Social (IfS) em Frankfurt.⁵

Apesar da posição ambivalente em que o IfS se encontrava, o caráter restaurador e contrarrevolucionário do modelo político em vigor não era ignorado por Adorno. “É preciso se opor a Adenauer. Com um verdadeiro manifesto leninista”, diz Adorno a Horkheimer, em 1956, em “Rumo a um novo manifesto?” (Adorno; Horkheimer 2010: 34). Trata-se de uma das raras menções em textos de Adorno sobre o governo alemão da época.⁶ Nos papéis não publicados, Adenauer é referido apenas em um breve gracejo, numa carta de setembro de 1957,⁷ quando a coligação CDU/CSU havia acabado se reeleger – dessa vez, por maioria absoluta – embalada pelo bordão “sem experimentos!” (*keine Experimente*).

Tal triunfo não fora exatamente uma surpresa: na primeira metade da década de 1950, logo após a fundação da RFA e a aplicação do Plano de Recuperação Europeia (o Plano Marshall), a taxa média de crescimento da economia alemã

⁵ Franz Böhm era filiado à CDU desde 1945 e foi membro do parlamento entre 1954 e 1963. Sua ação parlamentar se organizou em torno de dois eixos principais: o combate à limitação da livre concorrência e a reparação às vítimas do Holocausto. Böhm foi nomeado chefe da delegação alemã para as negociações de reparação, entre a RFA e Israel, e foi por essa via que ele se aproximou do Instituto de Pesquisa Social. Oficialmente, segundo o Ministério da Cultura, a cátedra de Filosofia e Sociologia da Universidade Frankfurt para a qual Adorno foi nomeado em 1953, era uma “cátedra de reparação” (*Wiedergutmachungslehrstuhl*) (Wiggershaus 1986: 520).

⁶ A outra ocorre em seu pronunciamento contra as leis de exceção (Adorno 2016).

⁷ Assim diz a carta: “Querido Harry, receba os nossos mais cordiais parabéns pelo nascimento de Laura e Alan. Essa é uma boa notícia, de fato, e que não tenhamos ouvido falar dela em Frankfurt é mais um índice daquele provincialismo alemão, que também é corroborado pelo triunfo de Adenauer” (carta a Harry Friedgood, TWAA Br 0424/1, trad. nossa).

havia sido de quase 8% ao ano. Os sinais de recuperação econômica, associados ao aparato propagandístico público-privado,⁸ promoviam certa euforia no país, que mal tinha saído de uma guerra sem vencedores. A economia social de mercado aparecia como a possibilidade de finalmente *voltar à normalidade*, desviando-se do horror do nazismo e da guerra. Conforme Ralf Ptak, o caráter normativo da doutrina Ordo, tendo como horizonte a harmonia entre economia e sociedade, era suficientemente sedutor para uma população traumatizada e insegura. Apesar de uma certa propensão anticapitalista, as pessoas não se mostravam dispostas a embarcar em nenhum outro experimento (Ptak 2009: 119).⁹

Com a promoção do “bem-estar para todos” (título da principal obra de Erhard, publicada em 1957), a progressão constante de salários e a ampliação do sistema de seguridade social, lançavam-se as bases para um novo ordenamento social. Além da preservação da liberdade de mercado pelo enquadramento jurídico, da estabilidade da moeda e do combate à cartelização, a doutrina ordoliberal sugeria que uma “sociedade de

⁸ A partir de 1952, um grupo de industriais organizou a Waage (*Gemeinschaft zur Förderung des sozialen Ausgleichs*), uma associação dedicada a difundir e promover a economia social de mercado na Alemanha Ocidental. A Waage produzia pôsteres, filmes curtos para o cinema, entre outras coisas, e permaneceu ativa até 1965. Sua atividade propagandística é marcada pelo “período quente” da Guerra Fria (Schindelbeck, Ilgen 1990: p. 5) e, por isso, guardadas as proporções, poderia ser comparada à ação do complexo IPES/IBAD, criado no fim da década de 1950, no Brasil.

⁹ Uma das evidências disso foi o pífio resultado obtido pelo Partido Comunista Alemão (KPD), nas eleições de 1949 e 1953 (5,7% e 2,2% respectivamente). O partido não chegou a participar das eleições de 1957, tendo sido proibido um ano antes – como efeito da denúncia de Kruschew durante o XX Congresso do PCUS – e permanecendo na ilegalidade até 1969.

mercado” deveria ser capaz de criar as bases culturais que possibilitassem sua própria durabilidade. “A questão social é a questão do ordenamento social” (Messner *apud* Becker 1965: 29, trad. nossa). Assim é que o neoliberalismo alemão se fundamenta, igualmente, em um ideário centrado na *integração social*.

Uma vez que Adorno nunca mencionou – seja em correspondência, em aulas ou em textos – os termos “ordoliberalismo”,¹⁰ “neoliberalismo” ou “economia social de mercado”, sua crítica a essa verdadeira engenharia social¹¹ aparece apenas de maneira difusa. Tal ausência de explicitação se justifica, muito possivelmente, porque o uso dessa terminologia tenderia a escamotear a permanência das relações capitalistas.¹² Isso não quer dizer que Adorno não distinguisse, no pós-guerra, uma alteração qualitativa, em relação ao período anterior, pois era evidente que a expansão e o aprofundamento da socialização da

¹⁰ Encontra-se apenas uma menção do termo “ordoliberalismo” em uma carta enviada por Edward N. Megay, em 16 de junho de 1960, na qual ele agradece a Adorno pela recepção e por ter-lhe falado sobre o ordoliberalismo. “Aproveitando as férias para rever minha correspondência, só agora vejo horrorizado que eu nunca lhe agradei pela generosidade com que você me recebeu em 23 de março e compartilhou comigo algumas reflexões sobre o ordoliberalismo” (TWAA Br 991/3, trad. nossa) [“Die Feiertage zur Durchsicht meiner Korrespondenzmappen benützend sehe ich gerade mit Schrecken, dass ich Ihnen nie für die Freundlichkeit gedankt habe, mit der Sie mich am 23/ März empfangen und mir einige Gedanken über den Ordo-Liberalismus mitteilten.”].

¹¹ Para uma reconstituição do surgimento das teorias neoliberais na Europa e nos Estados Unidos, ver Foucault (2004).

¹² Para Werner Bonefeld, esses “modelos”, tal como outrora o “fordismo”, “pós-fordismo” e “globalização”, compõem o “*Zeitgeist* acadêmico” da vez. No entanto, “a tarefa de um pesquisador é revelar a verdade oculta nas relações sociais constituídas” e não operar com os modelos disponíveis na “pesquisa comercializada” (Bonefeld 2017).

produção – já em curso a partir do século XIX (Adorno 2008: 123) – levava a uma “integração crescente”. Por outro lado, Adorno identificava a integração como elemento de uma *modulação ideológica*:

Embora nada decisivo tenha mudado no fundamento econômico das relações – o antagonismo entre o poder e a impotência econômica –, tampouco nos limites objetivamente fixados da formação cultural, a ideologia se transformou profundamente. A ideologia encobre a cisão também àqueles a quem cabe suportar o peso. Estes ficaram emaranhados na rede do sistema durante os últimos cem anos. O termo sociológico para isso é: integração (Adorno 2010: 16).

Se, por um lado, a integração tem uma dimensão objetiva, relacionada com o processo de expansão da socialização da produção capitalista e à incorporação de camadas populacionais até então excluídas,¹³ por outro, ela é *aparência socialmente necessária*. Na medida em que encobre a cisão (*Spaltung*) da sociedade, a ideologia da integração reforça os mecanismos de adaptação social e impede “aqueles a quem cabe suportar o peso” de se voltarem contra a ordem. Esse ideário, que compõe o consenso em torno da reconstrução do pós-guerra, permeia vários aspectos da sociedade alemã, desde as relações laborais até as teorias sociológicas dos anos 1950 e 1960. No chão de fábrica, dispositivos institucionais criavam a ideia de que os trabalhadores estavam lado a lado com os empresários, partilhando do interesse no aumento da produtividade. Nesse sentido, seria possível dizer que a ideologia da integração não era

¹³ Para uma discussão acerca da visão de Adorno sobre o problema da integração e a extraterritorialidade social sob o capitalismo, ver Fleck (2015: 30ff).

apenas um recurso retórico, mas também um instrumento de governo e de mediação dos conflitos sociais.

2. Uma sociedade pluralista e pacificada

Em um dos cursos preparatórios da *Dialética negativa*, “Sobre a doutrina da história e da liberdade”, ministrado durante o inverno de 1964-65, Adorno comenta brevemente a carga ideológica de termos como “pluralismo” e “parceria social”:

Eu recomendaria a vocês [...] o maior ceticismo com relação a este conceito de pluralismo, que hoje é apresentado em todo canto, e também com o de “parceria social” [*Sozialpartnerschaft*]. Acrescente-se a isso a tendência ideológica geral a transfigurar – como é tão característico de nossa época – de modo ideológico, os momentos de descontinuidade ou os momentos de antagonismo social, apresentando justamente aquilo que ameaça realmente lançar pelos ares o todo, como uma coexistência pacífica entre as pessoas que ter-se-iam reconciliado e não precisariam lutar – uma tendência a quase ocultar um conflito que a humanidade já duvida que possa ser resolvido (NS IV.13: 140, trad. nossa).

Desde o fim da guerra, a noção de “parceria social” refere-se à cooperação entre sindicatos e associações patronais. Para Adorno, o termo mistificaria a contradição ainda posta, simulando a verdadeira reconciliação social. Institucionalmente, essa “parceria” se concretiza em convenções coletivas

(*Tarifverträge*) formuladas em rodadas de negociação.¹⁴ “Os momentos de descontinuidade” histórica aos quais Adorno se refere correspondem aos “momentos do antagonismo social”. Através da *transfiguração ideológica*, a descontinuidade antagonica passa por uma metamorfose e se apresenta à consciência como conflito social já *pacificado* ou mesmo como *pluralismo* de interesses. Para Adorno, “a palavra ‘pluralismo’ pressupõe que a utopia já tenha se realizado; ela serve à apaziguamento [*Beschwichtigung*]” (GS 8b: 356, trad. nossa). “Pluralismo” e “parceria” constituem, em suma, mecanismos ideológicos de contenção das lutas sociais ao representarem a conciliação social como algo já realizado.

Ainda no nível institucional, tal ideário se expressa no “sistema dual de representação e de interesses”, conhecido como *codeterminação*¹⁵ (*Mitbestimmung*). Esse sistema prevê que os empregados sejam representados por conselhos de trabalhadores que tenham efetivamente poder de decisão dentro de órgãos de supervisão de uma empresa.¹⁶ Embora alguns teóricos ligados à Escola de Friburgo tenham feito duras críticas

¹⁴ Esse modelo lembra, remotamente, a experiência brasileira das “câmaras setoriais”, que funcionaram, no início da década de 1990, como fóruns de negociação tripartites, contando com a participação de representantes do capital, do trabalho e do poder público. Criadas em 1988 para a discussão da política industrial, no plano das cadeias produtivas, essas câmaras se tornaram estruturas tripartites a partir de 1991, com a inclusão dos sindicatos, e passaram a funcionar como um espaço de interlocução entre empresários, trabalhadores e governo (ver Martin 1996).

¹⁵ O sistema de codeterminação foi formulado, pela primeira vez, na zona de ocupação britânica, antes de 1949. A potência ocupante contava que a influência dos sindicatos funcionasse como um contrapeso às tendências militaristas dos capitães de indústria alemães. Tratava-se, pois, de uma medida de “desnazificação” (Nicholls 1994: p. 338).

à política da codeterminação (como veremos na próxima seção), a economia social de mercado foi marcada, desde o início, por essa forma de gestão de conflitos. Para o mentor dessa formulação, Ludwig Erhard, tratava-se de um “mal menor” para o restabelecimento da primazia da indústria alemã. Além disso, se a representação nas cúpulas administrativas visava, inicialmente, possibilitar a defesa dos interesses dos trabalhadores, logo ela se revelou como um instrumento útil de legitimação, perante os trabalhadores, das decisões gerenciais (Streeck 2009: 256). Os representantes eleitos tendiam a se tornar interlocutores próximos da gerência, compreendendo, e até compartilhando, preocupações e anseios da chefia – em maior grau do que, por exemplo, os dirigentes sindicais. Essa ambivalência da codeterminação foi capaz de absorver e desativar parte do potencial disruptivo dos conflitos laborais.

A codeterminação, em sua forma limitada e sutil, provou ser um fator importante de promoção da paz laboral na Alemanha ocidental. [...] Essa amenização do conflito de classe era inteiramente compatível com os princípios neoliberais e ajudou Erhard a persuadir os líderes sindicais a moderarem suas demandas por salário nos anos de *boom*, após 1953 (Nicholls 1994: 340, trad. nossa).

Desse modo, a codeterminação foi uma política de neutralização das demandas laborais durante os anos de “milagre econômico”. Ela expressava a ideia de que a sociedade é um composto de grupos de interesses diversos (pluralismo), os

¹⁶ Ele difere, portanto, do modelo sindicalista, na medida os trabalhadores são representados por colegas da mesma firma. Por meio desse sistema, patrões e empregados definiriam de maneira “colaborativa” os rumos da empresa.

quais, entretanto, poderiam ser acomodados em uma totalidade (integração). Nessa constelação ideológica, a pluralidade de interesses se apresenta como vantajosa: trabalhador e empresário podem eventualmente estar em posições opostas, mas tal conflito seria *produtivo*.

Na sociologia, esse paradigma das relações laborais foi acompanhado pelo surgimento da *moderna teoria do conflito*, que buscava contrapor-se à teoria da revolução marxista, tomando por base o funcionalismo de Talcott Parsons. Em um artigo de 1950 considerado inaugural dessa vertente, Jessie Bernard afirma que os sociólogos norte-americanos negligenciaram a teoria do conflito para não serem confundidos com marxistas ou com apologetas do conflito. Em tom provocativo, a autora se pergunta se os sociólogos conseguiriam “oferecer algo criativo na Guerra Fria” para combater a “bateria de técnicas de conflito dos comunistas”, já que, “quando comparados aos comunistas ou aos nazistas, estamos apenas engatinhando no que diz respeito à moderna teoria do conflito” (Bernard 1950: 11-12, trad. nossa). É curioso notar que, assim como Rüstow apresentara o neoliberalismo como “contraprograma econômico consequente” ao bolchevismo, a moderna teoria do conflito surge igualmente como uma resposta política.

Em 1968, Adorno e Ursula Jaerisch publicam o artigo *Notas sobre o conflito social hoje*, onde analisam a sociologia do conflito a partir de seus desdobramentos nos Estados Unidos e na Alemanha. Lewis Coser e Ralf Dahrendorf, seus representantes mais destacados, interpretam o conflito entre os chamados “grupos de interesse” em chave funcionalista, como motor

de mudanças estruturais da sociedade (*struktureller Wandel*). Segundo Dahrendorf, a quem Adorno chegou a conhecer pessoalmente,¹⁷ a categoria “classe social” equipara-se, a princípio, a qualquer dos “grupos secundários de interesses”:

A categoria de grupos de interesses é uma categoria geral; todos os grupos secundários devem ser entendidos como grupos de interesse – um clube de xadrez, uma associação profissional, um clube de futebol, assim como um partido político ou uma classe social (Dahrendorf 1957: 172, trad. nossa).

A sociedade, assim compreendida, é um sistema instável, composto de grupos e subgrupos que agem conforme seus interesses. Dado que, segundo Dahrendorf, classe social constitui apenas mais um, entre inúmeros subgrupos do mesmo nível, o conflito de classes seria comparável a qualquer outro conflito entre grupos – entre torcidas de clubes de futebol, por exemplo –, e qualquer subgrupo seria, potencialmente, portador de “mudanças estruturais”:

O fato de ele [Karl Marx] ter reconhecido apenas as classes como portadoras de mudanças estruturais designa ao mesmo tempo um dos graves erros de sua análise a ser corrigido (Dahrendorf 1957: 128, trad. nossa).

¹⁷ Em correspondência, Wolfgang Abendroth, que viria a orientar a tese de *Habilitation* de Jürgen Habermas (*Mudança estrutural da esfera pública*), pede referências a Adorno acerca de alguns candidatos à cátedra de sociologia na Universidade Philipps, em Marburgo. Entre os nomes, Abendroth cita Dahrendorf, sobre o qual Adorno comenta: “Ele é uma pessoa muito competente [*hochbegabter*]; melhor dizendo, provavelmente, mais ambicioso do que competente, tendo uma certa tendência ao conformismo, uma orientação para o sucesso, que é algo estranha às nossas próprias intenções” (TWAA Br 01/7, carta de 6 de maio de 1957, trad. nossa).

Segundo Coser, a moderna teoria do conflito partiria do ensaio de Georg Simmel, “Conflito” (*Streit*), cuja tese central sugere o conflito como forma de socialização:

Isso significa, parafraseando as primeiras linhas do ensaio de Simmel, que nenhum grupo pode ser completamente harmonioso, já que, para isso, seria necessário que fosse desprovido de processo e estrutura. Grupos requerem desarmonia, assim como harmonia; dissociação, bem como associação; e conflitos em seu interior não são fatores disruptivos de modo algum (Coser 1964: 31, trad. nossa).

Assim, Coser rejeita o suposto caráter desagregador do conflito social, incorporando-o à estrutura do sistema. Diferentemente de Talcott Parsons, que enfatiza a natureza anômala e acidental do conflito no interior do sistema social, Coser visa a função do conflito como um mecanismo de “ajustamento, manutenção e adaptação” das relações sociais. Lançando mão de noções como “adaptação” e “persistência da vida do grupo” (Coser 1964: 31, trad. da autora), ele não rompe, entretanto, com a abordagem funcionalista de Parsons: a sociedade continua a ser interpretada como um sistema, porém dotado de mecanismos adaptativos capazes de incorporar o conflito como elemento necessário ao bom funcionamento da “maquinaria”. O conflito seria tanto mais funcional quanto mais flexível fosse a “base estrutural do consenso social”.

À diferença dos sociólogos referidos por Jessie Bernard, que nunca se imiscuíram na pesquisa do conflito, por receio de serem confundidos com os marxistas, Coser e Dahrendorf se dedicaram à análise dos conflitos a fim de torná-los menos

ameaçadores para a manutenção do sistema. Nas próprias palavras de Coser: “Uma sociedade aberta, que permita conflitos internos em muitas frentes, protege-se do perigo de um único conflito, que ponha em questão o consenso básico” (Coser *apud* Krysmanski: 1971, p. 127). A constante fricção entre elementos do sistema faria com que este se tornasse menos suscetível a uma ruptura súbita. Nesse sentido, uma sociedade aberta¹⁸ resultaria mais segura do que uma sociedade fechada.

Da mesma maneira que Coser vê no conflito um mecanismo fundamental para a vida em grupo, em Dahrendorf, está presente uma certa *ontologia do conflito social*. Para ele “onde há vida humana em sociedade, há também conflito” – de modo que as sociedades não se distinguem pela presença ou ausência de conflito, mas “diferenciam-se na violência e na intensidade dos conflitos” (Dahrendorf 1965: 171, trad. nossa). Por afirmações como essa, Adorno e Jaerisch afirmam que a teoria do conflito hipostasia a categoria de conflito social, retirando-a de seu nexo de determinações e desviando-a de sua base objetiva: o antagonismo fundamental entre as classes sociais. A contradição central entre capital e trabalho é neutralizada metodologicamente, por meio da análise de “grupos”. “Mas o antagonismo objetivo não desapareceu com a integração. Apenas sua manifestação na luta foi neutralizada” (GS 8: 184). Sob a aparência de harmonia social, permanece, portanto, a contradição. Afinal, não é porque a luta de classes “se tornou virtualmente invisível

¹⁸ Vale a pena lembrar que *A sociedade aberta e seus inimigos*, de Karl Popper, foi publicado em 1945 e defendia uma concepção liberal e flexível da sociedade, perfeitamente compatível com o modelo gerencial da teoria do conflito de Coser.

vel” – na expressão de Brecht tomada de empréstimo por Adorno e Jaerisch – que ela deixou de existir.

No curso *Introdução à sociologia*, ministrado em 1968 – mesmo ano da publicação de *Notas sobre o conflito social hoje* –, Adorno procura mostrar o viés ideológico da sociologia formalista, caracterizada como “um mecanismo de abstração” que “se instala no lugar das determinações concretas, que, a rigor, formam o interesse da sociologia” (Adorno 2008: 176). A sociologia do conflito em Dahrendorf e Coser seria o desenvolvimento mais recente dessa vertente, marcada pela “exclusão *a priori* de uma sociedade sem classes”, sendo “uma decisão social: aquela em prol de um estado de antagonismos” (Adorno 2008: 174-176).

O decisivo parece-me ser que, mediante esse isolamento, ou, como eu disse, mediante essa hipótese do conflito enquanto categoria formal da sociedade, independentemente de seu motivo especificamente social e de seu conteúdo especificamente social, o próprio conflito, afinal dotado com o potencial destrutivo, tal como ele está presente na política externa, enquanto ameaça de destruição total da vida na Terra, devido a seu isolamento e à sua formalização, parece ser fecundo em si mesmo (Adorno 2008: 174).

A sociologia do conflito aparece, assim, como mecanismo de pacificação interna em um mundo bipolar de alta conflitualidade. Embora Adorno também considere o caráter conflituoso da sociabilidade, ele considera que essa estrutura portaria um potencial autodestrutivo e, por essa razão, deve ser superada.

O processo de socialização não acontece para além dos conflitos e antagonismos ou apesar deles. Seu meio são

os próprios antagonismos, que, ao mesmo tempo, dilaceram [*zerreißen*] a sociedade. Na relação de troca social como tal, o antagonismo é estabelecido e reproduzido de tal forma que, diariamente, pode extinguir a sociedade organizada com uma catástrofe total (GS 8a: 15).

Entretanto, de maneira dialética, é possível encontrar um conteúdo de verdade na teoria do conflito, na medida em que ela expressa algo da transfiguração objetiva do antagonismo social. Para Adorno, a coexistência das forças sociais foi efetivamente capturada pelo mundo plenamente administrado. “Democracia liberal é governo por meio de conflito” (Dahrendorf 1965: 174, trad. nossa): também Dahrendorf reconhece que a disputa e o conflito são elementos fundamentais desse modelo político, não havendo incompatibilidade entre eles. “A integração da luta de classes pela institucionalização de associações e partidos, competindo uns com os outros estabelece o esquema das teorias do conflito que, ao mesmo tempo, afirma e ameniza [*entschärfende*] o conflito” (GS 8: 181). Em outras palavras, a institucionalização do conflito capital-trabalho é o corolário da doutrina ordoliberal, e a sociologia do conflito parece se adequar perfeitamente a ela.

3. Integração saudável: a *Vitalpolitik* de Rüstow

A terminologia da integração e da adaptação, renunciada no século XIX pelo evolucionista inglês Herbert Spencer e difundida pela sociologia do pós-Segunda Guerra, aparece de um modo peculiar no interior da doutrina ordoliberal. O cha-

mado “neoliberalismo antropológico”, representado sobretudo por Rüstow e Wilhelm Röpke, propõe não apenas uma ordem econômica juridicamente enquadrada, mas também um determinado “estado de espírito” em que a economia de mercado possa prosperar sem fricções.

Desde a juventude, quando ainda pertencia ao grupo dos socialistas cristãos liderado por Paul Tilich¹⁹ (e, provavelmente, na mesma época em que conheceu Adorno),²⁰ Rüstow entendia que os “fundamentos ideológicos” eram fundamentais para o

¹⁹ Paul Tilich, que orientou a tese de habilitação de Adorno sobre Kierkegaard, liderava, durante os anos 1920, o “círculo Kairos”, um grupo de socialistas cristãos, com quem Adorno e outros frankfurtianos dialogaram. Quando da morte de seu professor, em 1965, Adorno rememorou o convívio com Tilich da seguinte maneira: “Eu o conheci em debates de tipo filosófico-políticos de um círculo que devia sua existência a ele. Nesse círculo em Frankfurt participavam, além de Tillich: Horkheimer, Mannheim, Pollock, o falecido Adolf Löwe e alguns outros. Se houvesse algo nos famigerados anos vinte, ouvia-se nesse grupo” (Adorno *apud* Bauschulte, Krech 2007: 49, nota, trad. nossa). Sabe-se que, além de Löwe e Tillich, Alexander Rüstow também pertencia ao “núcleo duro” do círculo Kairos (Löwe A. *apud* Tillich 1980: 153).

²⁰ Nas cartas pessoais, Adorno recomenda Rüstow como uma “pessoa muito digna” (*hochanständiger Mensch*), denotando uma estima possivelmente advinda de sua convivência no grupo de Tillich. Ademais, é bem provável que a experiência do exílio, compartilhada pelos intelectuais alemães durante os anos 1940, tenha ensejado um vínculo de amizade e solidariedade dificilmente abaláveis por diferenças políticas. É o que se vê, de maneira contundente, na carta de condolências enviada a Lorena Rustöw, quando da morte do sociólogo, em 1963. Assim escreveu Adorno à viúva: “Recebi a notícia com consternação e não tenho palavras. Embora eu não tenha visto seu marido por vários anos – a distância entre Heidelberg e Frankfurt às vezes parece maior do que a distância entre Frankfurt e Nova York – sua existência, a possibilidade de contato com ele, era de tal maneira um pressuposto de minha existência espiritual, como parte de uma segunda natureza, que eu não consigo me dar conta do que aconteceu. Neste momento, deixe-me apenas dizer que sua perfeita retidão e integridade me parecem ser das mais autênticas realizações da liberdade. Ele de fato realizou, por seu lado, o que a filosofia idealista apenas falava [*bereden*]. Isso não pode ser perdido, nem mesmo com a morte” (TWAA, Br 1265/1, carta de 2 de julho de 1963, trad. nossa).

êxito do socialismo, e que a Revolução de Novembro de 1918 havia fracassado por carecer de uma “ideologia fundada no novo ordenamento social” (Haselbach 1991: 186). A necessária substância para a *integração* adviria, segundo ele, de uma reforma do espírito, de fundo religioso. Esse “movimento espiritual” seria indispensável para um novo ordenamento das relações sociais, degradadas pela massificação. Para Rüstow, a desintegração da sociedade capitalista seria devida, portanto, a uma crise espiritual e moral da sociedade de massas²¹ sob impacto do progresso técnico (Ptak 2009: 104).

Mais tarde, após sua “guinada neoliberal”, Rüstow atribui à massificação a condição de “subintegração” social. E mais: descreve a situação durante a República de Weimar como um desejo de integração não saciado (*Integrationsuntersättigung*), uma voracidade de integração (*Heißhunger nach Integration*), que se expressa na tendência socialista dos movimentos de juventude. Esse impulso teria sido aproveitado pelos nazistas, culminando na “sobreintegração” (*Überintegration*) nazista (Rüstow 1952: 449-450). Essa integração em demasia, por sua vez, também é instável, tendendo à “decomposição e à autodissolução, que podem ocorrer de forma explosiva, em certas circunstâncias” (Rüstow 2003: 113, trad. nossa).

²¹ Subjaz a essa crítica, ademais, o binômio sociedade/comunidade desenvolvido por Ferdinand Tönnies e popularizado a partir do começo do século XX (Rüstow 2003: 109, 216). Segundo Tönnies, os grupos sociais se distinguem pela qualidade da vontade que une os indivíduos. Enquanto a comunidade (*Gemeinschaft*) teria como causa a vontade natural, a sociedade (*Gesellschaft*) seria apenas o meio pelo qual os indivíduos buscariam atingir objetivos específicos, mobilizados por uma certa vontade racional. O advento da sociedade corresponderia à massificação moderna, ao isolamento do indivíduo e à perda dos vínculos comunitários.

Para Rüstow, a catástrofe totalitária teria sido resultado da “cegueira sociológica” dos primeiros liberais (que ele chama de “paleoliberais”), para quem a integração social seria um desdobramento natural e necessário da livre concorrência. Segundo o sociólogo, o funcionamento da economia de mercado não favorece, nem desfavorece a integração sendo “absolutamente neutro” (Rüstow 2001: 90). Portanto, seria necessária a criação de bases culturais para a coesão social e a “integração saudável”. Esse fundamento favoreceria a livre concorrência de maneira mais durável, impedindo que a sociedade resvalasse em qualquer “sobreintegração” totalitária e, portanto, colocasse em risco o bom funcionamento do mercado.

Essa reflexão acerca da “dimensão sociológica” do ordenamento econômico levou Rüstow a propor a aplicação de uma política da vida (*Vitalpolitik*), visando o enraizamento dos indivíduos em sua comunidade, a melhoria de sua situação vital e uma “integração saudável”. A *Vitalpolitik* seria nada menos que o centro do contraprograma ordoliberal – concebido para fazer face ao bolchevismo:

Esse é também o sentido da exigência, por mim destacada, de uma política da vida [*Vitalpolitik*], que não é voltada para aumento dos salários e redução da jornada de trabalho, como a antiga política social [*Sozialpolitik*], mas tem em vista a situação vital geral do indivíduo trabalhador, a sua situação de vida real e concreta, da manhã à noite e desde a noite até de manhã. [...] Seria superstição pensar que a felicidade dos trabalhadores seria diretamente proporcional ao nível do salário e inversamente proporcional ao tempo de trabalho (Rüstow 1953: 103, trad. nossa).

Rüstow contrapõe a *Vitalpolitik* à *Sozialpolitik*, argumentando que a “antiga política social” seria mais restrita, por tratar apenas de questões referentes ao trabalho, enquanto a *Vitalpolitik* teria em vista o todo da existência, não se restringindo às condições econômicas. Essa distinção já havia aparecido em *A crise social do presente* (Röpke 1942), de Röpke, principal parceiro intelectual de Rüstow e um dos mais conhecidos membros do grupo ordoliberal. Segundo ambos os autores, portanto, os efeitos destrutivos do mercado deveriam ser combatidos com uma política social mais abrangente, a fim de assegurar a manutenção dessa mesma ordem do mercado.

Portanto, a *Vitalpolitik* não se opõe aos princípios do mercado, mas os complementa, alcançando-os até o nível da mentalidade. Ela deve implementar um “capitalismo popular, em que a liberdade econômica se combine com a responsabilidade individual”, graças à ampliação do acesso à propriedade (Bonefeld 2013: 38). Nas palavras do próprio Rüstow: “A propriedade privada individual, com distribuição justa e generalizada, constitui o único fundamento seguro e firme que conhecemos para a liberdade, a independência e a dignidade humana de cada indivíduo” (Rüstow 2001: 151, trad. nossa). A justa distribuição da propriedade seria a precondição para a realização da vida, na sua integralidade. “A economia é o meio, a situação vital é o fim” (Rüstow 2001: 142). Ao se tornar proprietário, o indivíduo poderia realizar plenamente a sua liberdade – seja de maneira geral (isto é, no mercado), seja particular (no nível individual). Podemos compreender, portanto, em que termos a *Vitalpolitik* favorece uma “integração saudável”. Não se trata de

uma política que intervenha diretamente para promover o bem-estar social; tampouco que permita aos princípios do mercado criarem, sozinhos, o ordenamento social. Na verdade, Rüstow julga necessário que o Estado – além de frear decididamente os cartéis, os oligopólios e a influência dos grupos de interesse nas decisões políticas – forneça as condições necessárias para a difusão, tão ampla quanto possível, da propriedade.

A integração aqui não se realiza por mecanismos institucionais de neutralização do conflito, à diferença do que foi implementado pela economia social de mercado, conforme vimos no tópico anterior. De acordo com Anthony Nicholls, muitos setores da burguesia compreenderam a codeterminação como uma perigosa erosão da autoridade empresarial – inclusive alguns ordoliberais, que a enxergavam como uma “socialização fria”. Temia-se que o regime de livre concorrência fosse desarranjado pela influência hegemônica de um dado grupo de interesses (que poderia ser um cartel, mas também uma central sindical). Num encontro da Associação de Política Social (*Verein für Sozialpolitik*), em 1932, Rüstow já havia declarado que “o novo liberalismo,... que eu e meus amigos representamos, requer, ali onde ele se insere, um Estado forte, um Estado acima da economia, acima de interesses” (Rüstow *apud* Johnson 1989: 47, trad. nossa). Mais tarde, Rüstow criticaria a própria ideia de institucionalização do conflito:

Um outro sintoma flagrante do mesmo Estado pluralista, que se amolecia por sua cegueira em relação aos limites [*Grenzblindheit*] e por sua fraqueza, foi já a garantia do direito ao *lock-out* [*Aussperrungsrecht*] para os empresários e do direito de greve para os trabalha-

dores, isto é, a permissão, por parte do Estado, de lutas trabalhistas públicas por parte do Estado (Rüstow 2001: 133, trad. nossa).

Desse ponto de vista, uma política liberal correta deveria suspender o direito de reunião, tanto para trabalhadores como para empresários, além do direito de greve. Isso porque a luta laboral é considerada como uma espécie de conflito entre monopólios e, portanto, nefasta para a livre concorrência.

Ademais, segundo Rüstow, a única forma durável e “saúdável” de integração é proporcionada por uma comunidade organizada mediante uma “hierarquia voluntária de crescimento natural, baseada no reconhecimento mútuo” (Rüstow 2003: 109, trad. nossa). Trata-se, portanto, de garantir uma organização hierárquica do conjunto social. Em uma intervenção durante a quarta edição do simpósio *Darmstädter Gespräch*, do qual Adorno participava como mediador, Rüstow expressou, de outro modo, a mesma concepção:

Mas eu tenho a impressão, se me é permitido dizê-lo, de que esta crise cultural já passou do seu clímax e que este sentimento do indivíduo contra a tradição já está diminuindo fortemente. Sim, a geração jovem de hoje – pelo menos na Alemanha – já anseia pela tradição, anseia pelo ordenamento [*Einordnung*], anseia pelo comando [*Führung*] – Não queremos que o nacional-socialismo, que já causou tanta desgraça, faça com que a nossa bela língua alemã nos enoje e que deixemos de usar boas palavras só porque ele abusou delas (Rüstow *apud* Neumark 1954: 92, trad. nossa).²²

²² Agradeço ao Felipe Catalani por essa referência.

Tradição, ordem e comando são, para Rüstow, valores a serem recuperados. Portanto, a comunidade almejada é marcada pelo respeito à estrutura de poder tradicionalmente fixada, longe de “uma comunidade comunista de bens ou uma igualdade mecânica” (Rüstow 2003: 109, trad. nossa). Antes, seu paradigma é a família rural, possuidora de um pedaço de terra, em oposição ao indivíduo urbano, “morando de aluguel em cortiços, sempre mudando de casa” (Rüstow: 2003, 264, trad. nossa). Para Foucault, essa multiplicação da propriedade no interior do corpo social tem por objetivo fazer da concorrência – e, por consequência, da forma empresa – um “poder constituinte [*informante*] da sociedade” (Foucault 2004: 154).

Mas o que é essa Vitalpolitik, de que Rüstow falava e o que ela expressa? De fato, trata-se, vejam bem, não de constituir uma trama social onde o indivíduo estaria em contato direto com a natureza, mas de constituir uma trama social em que as unidades de base teriam precisamente a forma da empresa, pois o que é a propriedade privada senão uma empresa? O que é uma casa individual, senão uma empresa? O que é a gestão dessas pequenas comunidades de vizinhança, senão outras formas de empresa? (Foucault 2004: 154, trad. nossa).

Curiosamente, o mais proeminente porta-voz do neoliberalismo alemão faz constantemente elogios da vida idílica no campo, em contraposição à igualdade massacrante da vida massificada nas cidades. A ordem atribuída à vida no campo, cuja célula fundamental é a hierarquia familiar, assim como a suposta difusão da propriedade rural são os fatores determinantes para o elogio ordoliberal a essa forma de vida. Uma socie-

dade “*indexada pela forma empresa*”, como diz Foucault na mesma aula, resulta na constante fricção entre múltiplas empresas e, assim, na generalização da concorrência como forma de vida. Esse estado de coisas exigiria, por sua vez, uma instância superior de arbitragem forte o suficiente para não sucumbir aos “grupos de interesse”.

4. A negatividade na integração

Se, para Rüstow, a conversão dos indivíduos em proprietários é condição para a “*integração saudável*” e o exercício pleno da liberdade, em Adorno, a integração, em suas dimensões objetiva e ideológica, constitui um impeditivo para a verdadeira emancipação. Os indivíduos integrados pela submissão total ao princípio abstrato da troca, reduzidos a agentes portadores de valor, sacrificam aquilo que os qualifica e que não se enquadra perfeitamente na ordem social, produzindo sofrimento. Aqueles interesses que se desviam da busca incessante pela vantagem individual são reprimidos, sob pena de sucumbirem, de não mais subsistirem na sociedade. O medo arcaico da aniquilação física se converte, modernamente, no medo de não se integrar plenamente à sociedade da troca. O elogio à “*integração saudável*” como realização da liberdade não passaria, portanto, de pura ideologia.

Em “*Sobre a relação entre sociologia e psicologia*”, escrito em 1955, Adorno aponta para algo sobre o teor sacrificial da integração:

Muito mais tarde sedimentou-se, como segunda natureza, o medo da sanção social do comportamento econômico, ou seja, de não mais pertencer ao conjunto social. Àqueles que não se integram é dirigida a vingança social daqueles que “ainda” não precisam passar fome ou dormir sob as pontes. Para eles, o indivíduo proscrito socialmente é visto como o mal em si, o associal, o criminoso (Adorno 2015: 78).

Segundo Adorno, portanto, o que fundamenta o vínculo social entre “agentes portadores de valor” não é, primariamente, a busca racional por vantagens individuais. O que prevalece, em contrapartida, é o medo do perecimento, da sanção social e da coerção física. Assim continua Adorno:

Aquela racionalidade se funda na coerção física, no flagelo do corpo, em um momento material, que tanto ultrapassa os ‘motivos de ação materiais’ intraeconômicos quanto rompe a economia pulsional psicológica (Adorno 2015: 78).

A ordem econômica carregaria, portanto, esse momento do sacrifício que não cessa de agir sobre as condutas individuais sob a forma de sofrimento. Essa cisão que o indivíduo carrega teria, para Adorno, um potencial desintegrador.

Na *Dialética negativa*, Adorno afirma que “a necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade” – a verdade para além da parcialidade abstrata da identidade. “Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (Adorno 2009: 24). A objetividade aqui em causa é a objetividade social, ou seja, o conjunto de relações que medeiam a subjetividade e que aparecem como

exteriores, independentes da espontaneidade dos sujeitos. Pode ser descrita como “sistema” e implica algo a que os indivíduos devem somente reagir, algo de que eles simplesmente padecem e não algo sobre o que sejam capazes de agir. A violência e o sofrimento são o fundamento desses vínculos que, por sua vez, *tendem à ruptura*.

No nível psíquico, o elemento antagônico pode, portanto, aparecer na forma de angústia, frieza, “uma claustrofobia do mundo” – afetos que eventualmente são hipostasiados, pela filosofia, em “existenciais”, tal como ocorreria em Heidegger. Esses mesmos sintomas são indicados por Adorno e Jaerisch, no artigo já referido, como sendo decorrentes do processo de integração social.

O conflito, invisível sob a superfície da parceria [*Partnertum*], expressa-se em fenômenos sociais secundários – seja onde a integração ainda não se completou, seja naquele “refugio do mundo dos fenômenos” [*Abhub der Erscheinungswelt*], que o processo antagônico sempre excluiu, seja, ainda, nas explosões irracionais dos que não são nem força de trabalho, nem consumidores e, portanto, não são totalmente imanentes à sociedade (GS 8: 188).

Assim, a despeito da positivação do conflito realizada pela ideia de parceria social, as contradições podem irromper por meio de “fenômenos sociais marginais”, descritos aqui pela expressão freudiana do “refugio do mundo dos fenômenos”²³ e

²³ Essa expressão aparece na palestra proferida por Sigmund Freud em 1915 sobre os atos falhos. “É verdade que a psicanálise não pode se gabar de jamais ter se ocupado de ninharias. Ao contrário, geralmente constituem objeto de seu exame aqueles eventos modestos, descartados pelas demais ciências como demasiado insignificantes

por “explosões irracionais”. Essa irrupção pode se dar tanto ali onde “a integração não se realizou plenamente”, como “nas explosões irracionais daqueles que estão inteiramente imanentes à sociedade”. O sofrimento é, pois, um índice daquilo que foi sistematicamente reprimido no mundo plenamente administrado.

Além da dimensão intersubjetiva, a desintegração latente reside nos processos sociais. “Em situações de crise, o conflito social pode se atualizar como conflito de classe; resta saber se, outra vez, na forma do mundo administrado” (GS 8: 185-186). Ou seja, a crise é o momento em que, potencialmente, a “superfície da parceria” seria rompida, revelando a luta de classes subjacente. Diz-se *potencialmente* porque o mundo administrado tem diversos mecanismos para aplinar a luta, mesmo em contextos de profunda crise. Além disso, a crise desintegradora pode ter igualmente um desdobramento catastrófico, como o fascismo. Nesse sentido, Adorno afirma, na *Dialética negativa*: “... a socialização total prepara objetivamente o surgimento de seu termo contrário [*Widerspiel*], sem que se possa até hoje dizer se isso seria a catástrofe ou a libertação” (GS 6: 340; Adorno 2009: 287).

Considerações finais

Apesar de sua inserção institucional e de suas relações, por vezes próximas, com os ideólogos da restauração da Alema-

– o refugio, por assim dizer, do mundo dos fenômenos” (Freud 2014: 34).

nha, Adorno criticou severamente a transfiguração promovida pela ideologia da integração. A avaliação de que a saída para a práxis estava, naquele momento, bloqueada²⁴ só pode ser compreendida se levarmos em conta, de um lado, os processos objetivos de aprofundamento da dominação capitalista – por meio de mecanismos de coerção econômicos ou extraeconômicos – e, de outro, os desenvolvimentos dos aparatos técnico e ideológico, onde se incluem a ideologia da integração e a sociologia do conflito, analisadas neste artigo.

Ao examinar a noção de integração no interior da doutrina ordoliberal, especialmente nos textos de Rüstow, pôde-se observar a defesa de uma particular *forma de vida* – cujo caráter coercivo é, muitas vezes, ocultado –, de maneira a contrapô-la às proposições de Adorno. Para o chamado “neoliberalismo antropológico”, a generalização do “mercado” por meio de uma política da vida (*Vitalpolitik*), seria capaz de formar uma totalidade sem fraturas. Rüstow pensava ser possível estabelecer a harmonia entre indivíduo e sociedade por meio da ordem e da difusão da propriedade privada. Já a sociologia do conflito não só admitia a existência dos conflitos, como os considerava funcionais. Embora distintas, essas concepções de integração expressavam, no campo das ciências sociais, uma exigência política, em um contexto de máximo tensionamento do conflito externo e da bem-sucedida neutralização dos conflitos internos.

²⁴ Nesse ponto, remeto a “Teoria crítica e movimento de protesto”, entrevista concedida por Adorno ao *Süddeutsche Zeitung* em 27 de abril de 1969 e traduzida para este volume da *Dissonância*.

Para Adorno, uma tal harmonia seria mera aparência e resultaria do aprofundamento de mecanismos ideológicos, uma vez que as fissuras permaneceriam latentes – seja no nível social, seja no nível psíquico. Ao transfigurar a realização utópica da conciliação social, a integração reforçou os mecanismos de manutenção do sistema vigente e enfraqueceu os impulsos contrários às pressões do capital. No momento da crise do modelo de conciliação de classes, as fraturas sociais vêm à tona; mas, para Adorno, essa ruptura da situação pacificada tanto poderia ter um desdobramento emancipatório, como resvalar para a catástrofe. Por ora, só é possível dizer que, nas décadas que se seguiram à morte de Adorno, a exposição da fase autoritária do neoliberalismo e a explosão de conflitos não-institucionalizados viriam a romper a latência desse antagonismo, desvelando aquilo que uma vez fora encoberto pelo panegírico da parceria.

Recebido em 30/06/2019, aprovado em 11/11/2019 e publicado em 20/04/2020.

Referências bibliográficas

- AFSHAR, Yasmin. *Materialismo sem imagens. Três estudos sobre a Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018.
- ADORNO, T. *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*. Gesammelte Schriften. Band 8 (GS 8). Berlin: Suhrkamp, Directmedia, 2003.

- _____. “Contra as leis de emergência”. Trad. F. Catalani. *Cult*, n.215, agosto, 2016. Dossiê: Adorno e a Reinvenção da dialética. <https://revistacult.uol.com.br/home/fora-da-torre-de-marfim-tres-textos-de-intervencao-de-theodor-w-adorno/> (último acesso em 16 de outubro de 2019).
- _____. *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Revisão técnica E. S. N. Silva. São Paulo: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Gesellschaft*. Gesammelte Schriften Band 8 (GS 8a). Berlin: Suhrkamp, Directmedia, 2003.
- _____. *Introdução à sociologia*. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
- _____. “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: _____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Spät Kapitalismus oder Industriegesellschaft?*. Gesammelte Schriften Band 8 (GS 8b). Berlin: Suhrkamp, Directmedia, 2003.
- _____. Privatkorrespondenz (TWAA Br). Correspondência privada não publicada. Berlin: Theodor W. Adorno Archiv.
- _____. Teoria da semiformação. Trad. N. Oliveira. In: B. Pucci, A. Zuin, L. Lastória (Orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010.
- _____. Universitäten (TWAA Un). Correspondência não publicada com instituições universitárias. Berlin: Theodor W. Adorno Archiv.
- _____. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Nachgelassene Schriften. Escritos póstumos (NS IV.13). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993-2014.

- _____, HORKHEIMER, M. "Towards a new Manifesto?". Trad. R. Livingstone. *New Left Review* 65, p. 33-61, 2010.
- BAUSCHULTE, M., KRECH, V. "Saulus-Situationen. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Religiösem Sozialismus". In: R. Faber, E. M. Ziege (Orgs.). *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945*. Würzburg: Könnigshausen & Neumann, 2007.
- BECKER, H. P. *Die soziale Frage im Neoliberalismus: Analyse und Kritik*. Heidelberg: Herle et all, 1965.
- BERNARD, J. "Where is the Modern Sociology of Conflict?". *American Journal of Sociology* 56, p. 11-16, 1950.
- BÖHM, F. *Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 1980.
- BONEFELD, W. "Ordoliberalism and the Death of Liberal Democracy - An Interview With Werner Bonefeld" (entrevista). *Salvage zone*, jan 2017. <http://salvage.zone/online-exclusive/ordoliberalism-and-the-death-of-liberal-democracy-an-interview-with-werner-bonefeld/> (último acesso em 24 de junho de 2019).
- _____. "German ordo-liberalism and the politics of vitality". *Renewal* Vol. 20 No 4, jan 2013.
- COSER, L. *The Functions of Social Conflict*. New York: First Free, 1964.
- DAHRENDORF, R. *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1957.
- DIRKS, W. *Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945-1950*. Gesammelte Schriften Bd. 4. Zúriq: Ammann, 1987.

- FLECK, A. Theodor W. *Adorno, um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese de Doutorado, UFSC, 2015.
- FREUD, S. *Conferências introdutórias à psicanálise. (1916-1917)*. Obras completas. Vol. 13. Trad. S. Tellaroli. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Seuil, Gallimard, 2004.
- FRIEDMAN, M. “The Counter-Revolution in Monetary Theory”. *IEA Occasional Paper*, n. 33. London: Institute of Economic Affairs, 1970.
- HASELBACH, D. *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft: Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus*. Baden-Baden: Nomos, 1991.
- JOHNSON, D. “Exiles and Half-exiles: Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow and Walter Eucken”. In: A. Peacock, H. Willgerodt. *German Neoliberals and the Social Market Economy*. Trade Policy Research Centre, 1989.
- KRYSMANSKI, H. J. *Soziologie des Konflikts. Materialien und Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1971.
- MARTIN, S. “As câmaras setoriais e o meso-corporativismo”. *Lua Nova* n. 37, São Paulo, 1996. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451996000100008 (último acesso em 25 de outubro de 2019).
- NEUMARK, F. (Org.). *Individuum und Organisation. Darmstädter Gespräch*. Darmstadt: Darmstädter Verlagsanstalt, 1954.
- NICHOLLS, A. J. *Freedom with Responsibility: The Social Market Economy in Germany 1918-1963*. Oxford, New York, Toronto: Oxford University Press, 1994.

- POLLOCK, F. *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*. Frankfurt am Main: Europa, 1955.
- PTAK, R. “Neoliberalism in Germany. Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy”. In: P. Mirowski, D. Plehwe. (Orgs). *The Road From Mont Pélerin*. Cambridge et all: Harvard University, 2009.
- RÖPKE, W. *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch, 1942.
- RÜSTOW, A. *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*. Marburg: Metropolis, 2001.
- _____. *Ortbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*. I. Band: Ursprung der Herrschaft. Erlenbach-Zürich: Rentsch, 2003.
- _____. *Ortbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*. II. Band: Weg der Freiheit. Erlenbach-Zürich: Rentsch, 1952.
- _____. “Soziale Marktwirtschaft als Gegenprogramm gegen Kommunismus und Bolschewismus”. In: A. Hunold. (org.) *Wirtschaft ohne Wunder*. Erlenbach-Rentsch, p. 97-127, 1953.
- SAFATLE, V. “Abaixo de zero: O déficit de negatividade em Axel Honneth”. In: _____. *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, p. 285-322, 2015.
- SCHINDELBECK, D., ILGEN, V. “*Haste was, biste was!*”. *Werbung für die soziale Marktwirtschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- STREECK, W. *Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy*. Oxford University, 2009.

TILLICH, P. *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, Band 5. Stuttgart, Frankfurt: Evangelisches Verlagwerk, 1980.

WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch, 1986.

O ANTICAPITALISMO DE ADORNO

Entre o marxismo e as novas leituras
de Marx

Amaro Fleck¹

RESUMO

É ponto de disputa se Adorno permaneceu sendo um teórico anticapitalista em sua obra tardia. Enquanto parte da literatura argumenta que ele deixou de ser um crítico da economia política para passar a ter por alvo a dominação da natureza, e com isso teria deixado de criticar o capitalismo para passar a criticar a civilização, outra parte insiste que sua obra tardia segue tendo por alvo o capital, e deve ser compreendida como um esforço em alguma medida revolucionário para a superação deste modo de produção, tal como usual nos mais distintos marxismos. O presente artigo busca desenvolver uma interpretação alternativa, de acordo com a qual Adorno segue sendo um anticapitalista, mas que rompe com o marxismo tradicional, tanto por causa de sua forma de ler a obra tardia marxiana (que se aproxima muito das Novas leituras de Marx), quanto por seu diagnóstico de época, centrado no bloqueio dos processos de emancipação devido à

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. E-mail: amarofleck@hotmail.com

integração do proletariado e à intensificação da dominação por meio da indústria cultural e da concentração do poder.

PALAVRAS-CHAVE

Adorno; Marx; Dialética; Novas Leituras de Marx

ADORNO'S ANTI-CAPITALISM

Between Marxism and the New Marx Reading

ABSTRACT

It is controversial whether Adorno remained an anti-capitalist theorist in his later work. Part of the literature claims that he shifted from being a critic of political economy to being a critic of the domination of nature, and thereby ceased to criticize capitalism to criticize civilization, another argues that his late work continues to target capitalism, and must be understood as an effort to some extent revolutionary to overcome this mode of production, as usual in different Marxisms. This paper seeks to develop an alternative interpretation, according to which Adorno remains an anti-capitalist, but who breaks with traditional Marxism, both because of his way of reading the late Marxian work (which comes very close to New Marx Reading) and because of his diagnosis, centered on the blockade of emancipation processes due to the integration of the proletariat and the intensification of domination through the cultural industry and of the concentration of power.

KEYWORDS

Adorno; Marx; Dialectics; New Marx Reading

A recepção da obra tardia adorniana foi fortemente influenciada pela interpretação feita por Martin Jay (2008 [1973]) e por Jürgen Habermas (2012 [1981]) de que teria havido, notadamente na *Dialética do esclarecimento*, uma mudança no alvo da própria teoria crítica: agora não se trataria mais de criticar o modo de produção capitalista e a economia política; mas sim de denunciar toda a civilização ocidental por causa da dominação da natureza que oprime tanto o exterior quanto o interior dos indivíduos humanos. Jay considerou tal mudança como um ganho do pensamento adorniano, algo que o aproximava das teorias francesas em voga. Habermas, pelo contrário, sugeriu que esta transformação teórica minava todo potencial crítico existente no primeiro momento da teoria crítica frankfurtiana (da década de 1930), caracterizado como uma espécie de materialismo interdisciplinar. Ambos concordam, no entanto, que esta guinada teria selado o destino da obra posterior do autor. Nos últimos trinta anos, porém, esta leitura perdeu força: tanto pelas diversas críticas feitas a ela quanto pelo aparecimento de farto material (cartas, cursos, manuscritos) que reforçam os elementos claramente anticapitalistas já abundantes no material anteriormente publicado.²

Não obstante, a insistência no anticapitalismo adorniano permite interpretações divergentes. Parte delas aproxima Adorno do marxismo tradicional, em especial pela forma como se compreende o capitalismo, sua superação e sua dialética.

² Um dos marcos de tal guinada interpretativa é o “Back to Adorno” de Robert Hullot-Kentor, publicado em 1989. Eu analiso em pormenores a interpretação de Jay e Habermas e elenco parte de suas fraquezas em Fleck (2016).

Repaginado ou não com um sotaque pós-estruturalista francês, estas interpretações argumentam que Adorno seria basicamente um leninista equivocado: alguém engajado na superação revolucionária do modo de produção capitalista, com uma teoria da emergência de um novo sujeito político, mas incapaz de perceber que este sujeito não é anterior à luta na qual ele mesmo se constitui.³ No presente artigo busco oferecer uma alternativa a esta aproximação,⁴ indicando como a leitura bastante peculiar que Adorno faz da crítica da economia política marxiana (portanto, da obra tardia de Marx, notadamente de *O Capital* e dos manuscritos preparatórios a ele – em especial os *Grundrisse*) somada a sua análise das tendências sociais em curso que geravam um diagnóstico de bloqueio de processos emancipatórios, seja por causa da integração do proletariado, seja por causa da intensificação da dominação causada pela indústria cultural e pela concentração do poder político e econômico, resulta no início de um processo de renovação do anticapitalismo, tanto ao vislumbrar a emancipação como uma libertação do trabalho, quanto ao perceber o esgotamento da capacidade de transformação radical contida no movimento

³ Esta é, basicamente, a posição de Zanotti (2017) e Safatle (2019). Safatle argumenta que Adorno, nos anos sessenta, ignorava a aliança entre operários e estudantes na Itália e na França, e que, portanto, sua reação aos protestos foi inteiramente marcada por um diagnóstico paroquial. Como se trinta anos de pesquisas empíricas nos dois lados do Atlântico, analisando a consciência de classe e as tendências autoritárias latentes na população, não fossem suficientes para fazer uma constatação mais ou menos óbvia que servisse também para o outro lado do Reno ou dos Alpes: de que os operários não estavam mais em uma situação na qual nada tinham a perder, não se encontravam mais no limbo da extraterritorialidade e, portanto, não se arriscariam em aventuras realmente revolucionárias.

⁴ Não estou sozinho em tal empreitada: recupero aqui elementos diversos contidos, entre outros, nos trabalhos de Maiso (2010), Braunstein (2011) e de Caux (2019).

operário e na luta de classes (mais precisamente, no antagonismo entre trabalho e capital).

De acordo com a interpretação aqui proposta, um dos trunfos da teoria de Adorno, e que confere a ela interesse para a situação na qual nos encontramos, é sua recusa diante da alternativa infernal na qual ou bem se abandona qualquer projeto ou esperança de uma transformação da própria estrutura socioeconômica da sociedade (como ocorre no pensamento tardio de Horkheimer e de Habermas) ou bem se espera que esta transformação possa se dar aqui e agora, da forma mais tradicional possível (uma revolução, a tomada violenta do poder político e, oxalá, também dos meios de produção), vinda do agente mais usual (o proletariado), hipostasiando uma escolha que sequer em 1848 deu certo, embora naquele momento fatores objetivos permitissem acreditar no êxito de tal opção. Há certo fatalismo aqui: a ausência de alternativa não torna a realidade melhor, muito pelo contrário, só reforça a situação de não liberdade. Ainda que não possa haver uma superação possível em curto prazo, não há motivos para passar a gostar do curso do mundo. Isto passa longe da resignação, mas também longe do consolo que consiste em se contentar com sua capacidade de fantasiar outros mundos. Em outras palavras, Adorno vivencia uma situação que é mais ou menos a seguinte: uma conciliação forçada que sustenta o *Welfare State*, que gera uma integração que aparenta ser estável apesar de todo o sofrimento que produz, de toda a falta de liberdade que acarreta, e que começa a mostrar suas fissuras. A própria condição para a manutenção desta suposta estabilidade é a produção da aniquilação da socie-

dade: que na década de sessenta consistia na corrida armamentista nuclear (e que hoje seria vista como uma espécie de brincadeira infantil quando comparada com a catástrofe climática que começamos a vivenciar). Por isso se trata de um impasse: é preciso sair o mais rápido possível de um sistema econômico que destrói as condições da preservação da própria vida, mas as saídas estão todas bloqueadas (impasse que persiste cinco décadas depois, e que torna o texto adorniano tão presente).

Aqui é preciso frisar uma distinção: uma coisa é afirmar que Adorno almeja a superação do modo de produção capitalista, que ele o vê por um lado como obstáculo para uma vida emancipada, liberta, e por outro como um sistema econômico contraditório e que, portanto, não poderá durar para sempre. Outra é elaborar ou defender uma estratégia para contribuir com a derrubada de tal modo de produção. As estratégias podem ser as mais diferentes: ou uma revolução que finda o capitalismo e funda uma nova forma de socialização, como um *evento* inteiramente transformador (a tomada do poder político; a ocupação das fábricas); ou reformas graduais que alteram aos poucos a sociedade e, enquanto *processo*, terminam por transformar radicalmente a sociedade (um sistema de reforma radical social-democrata; alterações na própria tecnologia de produção que suprimam a escassez e assim levem a abolição do mercado); ou ainda uma decadência da capacidade de valorização do capital, a exaustão dos recursos naturais necessários para manter o sistema econômico funcionando, a impossibilidade de manter os indivíduos engajados no processo de valorização que cada vez mais prescinde deles, seja como um evento,

colapso, seja como um processo, *declínio*, sem que esta atrofia dê origem automaticamente a outra forma de socialização e criando assim uma situação de anomia que pode ser mais ou menos passageira, alternativa esta que não carece da contribuição de um sujeito revolucionário e que sequer seria comemorada (pois em um pós-capitalismo assim a vida dificilmente seria mais liberta ou emancipada do que no modo de produção capitalista, mas neste caso específico tampouco ficar no capitalismo é solução, pois é a sua própria dinâmica que resulta nesta situação). A posição de Adorno é claramente anticapitalista: ele deseja o fim deste modo de produção. A estratégia é oscilante: a única coisa que se pode afirmar com certeza é que ela não seria revolucionária no curto prazo (pois estratégias dependem de diagnósticos, de leituras da situação vigente, e esta impede o sucesso da estratégia revolucionária); mas não se pode descartar o interesse em um evento transformador futuro (Adorno (2009: 293) observa, no entanto, “que aquele que se embriaga como espectador com batalhas, revoluções e catástrofes silencia quanto a se a libertação, da qual ele fala de modo burguês, não deveria se libertar destas categorias”).

O impasse entre a recusa ao abandono da esperança de transformação estrutural da sociedade e a igual recusa ao desespero de tentar fomentar processos de emergência em tempos de latência do fascismo, quando estão ausentes as condições objetivas duma transformação libertadora, leva Adorno a oscilar entre três vetores: uma expectativa genuína em uma situação vindoura que torne possível outra vez uma mudança social radical (seja ela reformista ou revolucionária); um com-

promisso com pequenas alterações no presente que atenuem os sofrimentos sociais e impeçam o fortalecimento de tendências autoritárias ou fascistas; um lamento não conformista que percebe o bloqueio da libertação somado com danos irreversíveis: seja em relação à natureza, seja em relação à concentração de poder existente na economia política do capitalismo tardio (há quem controle a bomba, e não serão barricadas que impedirão tais indivíduos de controlá-la). Ainda que este tensionamento não seja imune de contradições, e embora ele crie incoerências e armadilhas, é dele que surge boa parte da fecundidade do pensamento adorniano tardio; buscar solucioná-lo por meio da escolha unilateral de um polo em detrimento dos demais só serve para converter em ferramenta justamente o que resiste aos processos ubíquos de instrumentalização e catalogação.

Adiantada a conclusão do artigo, esmiúço seu desenvolvimento. Começo por resgatar a argumentação de Elbe sobre as três formas de se ler Marx (o marxismo, os marxismos ocidentais e as Novas leituras); para, a seguir, esboçar uma muito breve introdução sobre as Novas leituras de Marx e, então, contrastar a leitura de Adorno com ela. Com isto tento mostrar as peculiaridades da exegese adorniana de Marx e o impacto que ela tem na sua própria teoria. Minha tese é que da soma de uma leitura singular da obra tardia marxiana com a percepção de uma série de transformações sociais (que apenas menciono) resulta o início de um processo de renovação do anticapitalismo, de um anticapitalismo que, ao menos em parte, é o adequado para o nosso tempo (de expectativas decrescentes e de iminência de anomias cada vez maiores, em vez da “era dou-

rada” na qual, depois da “era das catástrofes”, viveu o autor que é aqui comentado).

Marxismo tradicional e marxismos ocidentais

Ingo Elbe (2012 e 2013) oferece um esquema bastante pertinente para compreender as principais formas como Marx foi lido. De acordo com ele, em um primeiro momento havia um marxismo no singular (que também pode ser chamado de ‘marxismo tradicional’), com a interpretação predominante da obra de Marx sendo diretamente enviesada para os interesses político-partidários do momento (momento este que inicia com a publicação do *Anti-Duhring*, de Engels (1878 – motivo pelo qual o próprio Elbe apelida o marxismo de ‘engelsismo’) e finda com o surgimento do marxismo ocidental com a publicação de *História e consciência de classe*, de Lukács, e de *Marxismo e filosofia*, de Korsch, ambos em 1923). Esta interpretação foi sistematizada e elevada à doutrina por Engels e por Kautsky, e depois transformada no marxismo-leninismo. Ela pode ser resumida em três traços principais: 1) A tendência ontológico-determinista: o materialismo dialético é compreendido como uma ontologia geral, capaz de apreender tudo o que devém, que tem um caráter transitório, em vez de estático; além disso, o marxismo é compreendido como uma visão de mundo abrangente e contemplativa, feita pela perspectiva do proletariado; 2) A interpretação historicista do método formal-genético: o método dialético seria tanto histórico como lógico, de forma que o desenvolvimento conceitual acompanharia a evolução

histórica (assim a circulação simples de mercadorias seria historicamente anterior à circulação do dinheiro como capital, por exemplo), o que solapa a teoria do valor marxiana; e sua conclusão determinista, que consiste em dizer que logicamente o antagonismo vigente vai se resolver com a transformação vindoura e inexorável; e 3) A crítica do conteúdo do Estado: o Estado é visto como o capitalista real total, como a unificação da classe capitalista (portanto, como entidade capitalista mais do que como seu balcão de negócios), como aquilo que precisaria ser apropriado para superar o capitalismo.

Ainda de acordo com Elbe, os marxismos ocidentais surgem da crise do movimento operário ocorrida ao longo da Primeira Guerra Mundial. Na obra *História e consciência de classe*, de Lukács, ficam claras as divergências frente ao marxismo anterior: é posta em questão a unidade teórica entre os escritos de Marx e os de Engels; abandona-se qualquer concepção que estende a dialética à natureza e a teoria marxiana é compreendida como um pensamento da práxis social, em vez de simples contemplação do porvir revolucionário. Os marxismos ocidentais, muito distintos entre si, não são meras doutrinas oficiais de partidos, mas uma corrente de pensamento crítica que reivindica o legado de Marx. Ele abandona ainda, em especial nos *Cadernos do cárcere*, de Gramsci, a fixação com a estratégia revolucionária que tem por modelo a Revolução de outubro de 1917. No entanto, Lukács e Gramsci partilham do estatuto epistemologicamente privilegiado do proletariado que faz com que ele seja a classe revolucionária. O que deixa de acontecer com Horkheimer e a teoria crítica frankfurtiana:

A consciência de classe empírica do proletariado como a única consciência de classe existente é sujeita à análise, enquanto as dimensões ‘irracionais’, emotivas da práxis social, ignorada pelos demais teóricos, tal como a dimensão social da libido, são considerados. Esta percepção teórica da natureza intransigente da teoria crítica é ao mesmo tempo uma admissão do processo histórico de uma crescente lacuna entre teoria emancipatória e a perspectiva da práxis revolucionária (Elbe 2013).

Em suma, os marxismos ocidentais mesmo em suas divergências convergem para certos pontos em comum: a análise do legado hegeliano e do potencial crítico-humanista da obra de Marx; a preocupação com a metodologia; a relação entre a esfera cultural e o fracasso das revoluções; além disso, negligenciam os problemas políticos e da teoria do Estado e recebem de forma seletiva a teoria do valor de Marx.

As novas leituras de Marx

O termo “*Marx Neue-Lektüre*” (Nova leitura de Marx) foi utilizado pela primeira vez em 1978, por Hans-Georg Backhaus, para designar a interpretação da obra marxiana feita por ele mesmo, em companhia de Helmut Reichelt e Alfred Schmidt, iniciada quinze anos antes (Bellofiore e Redolfi Riva 2015: 35). Em 1963, Backhaus encontrou uma cópia da primeira edição de *O Capital*, na biblioteca de uma moradia estudantil em Frankfurt (Bellofiore e Redolfi Riva 2015: 25). Há diferenças significativas entre a primeira edição, publicada em 1867, e a segunda, canônica, de 1873, em especial no que se refere à teoria do

valor (o primeiro capítulo foi quase todo reelaborado).⁵ A partir desta redescoberta, Backhaus iniciou o trabalho de cotejo entre as duas edições, algo que iluminou alguns pontos obscuros da teoria do valor de Marx, assim como de sua apropriação da dialética hegeliana. Em 1965, Backhaus apresentou as linhas gerais de sua pesquisa no seminário avançado (*Oberseminar*) dirigido por Adorno. Em 1969, publicou o artigo *Zur Dialektik der Wertform* (Sobre a dialética da forma-valor) no qual desenvolve os pontos centrais da nova interpretação (Bellofiore e Redolfi Riva 2018: 386).

O artigo de Backhaus já começa pela observação de que a teoria do valor de Marx aparece “grosseiramente simplificada” e “completamente deformada” na literatura secundária que trata do assunto, a tal ponto que a teoria de Marx é identificada com a teoria clássica do valor trabalho. Assim, seu artigo assume a função de mostrar os diversos pontos em que estas duas teorias se diferenciam, a saber: 1) Marx não oferece uma teoria econômica, e sim uma crítica da economia; 2) a economia clássica não investiga a forma do valor, e, por conseguinte, não entende o caráter histórico e transitório do modo de produção capitalista; 3) na teoria do valor trabalho a substância do valor é o trabalho, na da forma-valor é o trabalho abstrato; 4) a teoria

⁵ Como observa Heinrich: “Os primeiros capítulos tratam da conexão entre valor, trabalho e dinheiro. Marx se ocupou deste problema fundamental para a crítica da economia política reiteradas vezes. Aparece no começo dos *Grundrisse* (1858/9), constitui o conteúdo da *Contribuição à crítica da economia política* (1859) e se encontra na primeira edição de *O Capital* (1867), sendo consideravelmente revisto para a segunda edição (1872/3). Estas distintas versões não são simples repetições, pois em suas diferenças se expressa em parte um progresso teórico, em parte ocorrem por conta de simplificações problemáticas, e em parte muda o centro de gravidade correspondente” (2011: 11).

do valor trabalho é pré-monetária, a teoria da forma-valor é monetária. A isto Backhaus acrescenta uma quinta observação: a dialética em *O Capital* é inteiramente lógica, não histórica. É preciso examinar isto de modo mais minucioso:

1) O primeiro traço distintivo da Nova leitura de Marx frente ao marxismo ocidental é a ênfase sobre o projeto marxiano de oferecer uma *crítica* da economia política, em vez de uma economia política alternativa. Assim, se o marxismo ocidental costumou interpretar *O Capital* como uma teoria econômica que teria sido escrita a partir da perspectiva dos trabalhadores (e que, portanto, denuncia a exploração do trabalho contida na obtenção de mais-valor, em vez de legitimá-la), a Nova leitura vai ressaltar que *O Capital* não busca construir uma teoria econômica, mas mostrar como a própria pretensão de tal teoria está vinculada a um tipo de sociedade muito específico no qual o trabalho assume a forma padrão de trabalho assalariado e seu produto o de mercadoria. Se a ciência econômica burguesa era capaz de mostrar como a sociedade estava estruturada, a crítica da economia será capaz de mostrar que tal estrutura é dinâmica e transitória, desnaturalizando a formação social existente e mostrando que ela é apenas uma dentre muitas formações históricas contingentes.⁶

2) Até a Nova leitura não havia um esforço sistemático de diferenciar a teoria da forma valor de Marx das teorias clássicas do valor trabalho, cuja melhor expressão se encontra em

⁶ Este ponto já está inteiramente adiantado no seminário de Adorno de 1962. Cf. Backhaus 1997.

Ricardo.⁷ A teoria do valor trabalho é estática, valeria para a troca de equivalentes em qualquer sociedade e se ocupa basicamente com a substância ou conteúdo do valor (o trabalho) e com a grandeza do valor (o tempo de trabalho despendido), sem se perguntar “por que esse conteúdo assume aquela forma, e, portanto, por que o trabalho se representa no valor, e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho?” (Marx 2013: 155). Esta pergunta é a passagem da economia política para sua crítica, pois: “se tal forma é tomada pela forma natural e eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade não só da forma de valor, como também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc.” (Marx 2013: 155). Portanto, Marx faz um tipo de investigação que a economia clássica não fez, ao questionar pelos motivos que fazem com que o produto do trabalho humano assuma a forma de mercadoria.

3) Além de perguntar pela forma, há uma alteração importante na substância do valor: não se trata do trabalho, como afirma Ricardo, mas sim do trabalho abstrato. Desta forma, Marx indica para a duplicidade contraditória que constitui a mercadoria: por um lado valor de uso gerado pelo trabalho útil ou concreto, por outro valor criado pelo trabalho abstrato. Esta duplicidade convive de forma antitética, pois embora seja valor e valor de uso concomitantemente a mercadoria só pode

⁷ Talvez com a exceção das obras de Isaac Rubin, a *Teoria do valor de Marx* (publicada em 1923), e de Roman Rosdolsky, *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx* (publicada como livro em 1968, a partir de materiais que em boa parte já estavam disponíveis ao público).

expressar um deles a cada vez. “O processo de troca de mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina estas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover” (Marx 2013: 179).

4) Enquanto a teoria clássica do valor trabalho alega que o valor é uma propriedade das mercadorias, que em alguma medida portam o trabalho despendido em sua fabricação, Marx afirma que é só na troca que a mercadoria passa a ter valor, e portanto a determinação de valor é desde sempre monetária. Nas palavras de Heinrich:

Dinheiro não é um mero meio útil para simplificar a troca em um nível prático e um apêndice da teoria do valor em um nível teórico. A teoria do valor de Marx é antes uma *teoria monetária do valor*: sem a forma valor, mercadorias não podem ser relacionadas umas com as outras como valores, e só com a forma dinheiro uma forma adequada de valor existe. Concepções de valor ‘substancialistas’, que tentam estabelecer a existência do valor dentro de objetos individuais, são *teorias pré-monetárias do valor* (Heinrich 2012: 63-4).

5) Antes deste trabalho de reconstrução minuciosa da teoria do valor marxiana o veredito de Engels de que o método de Marx era tanto histórico (partindo das formas de manifestação anteriores para as posteriores) quanto lógico (partindo das formas mais simples em direção às mais complexas) não havia sido questionada, embora os marxismos ocidentais tenham reduzido consideravelmente o escopo daquilo que poderia ser apreendido dialeticamente (não mais toda a natureza, mas

agora apenas a história humana).⁸ As novas leituras vão atacar os dois flancos, reduzindo ainda mais o escopo da dialética e terminando com esta identidade entre o processo histórico e o processo lógico. Isto é, as categorias mais simples (o valor e a mercadoria) não são historicamente anteriores, ao menos não em suas formas já desenvolvidas, mas apenas as mais elementares. Assim, o tipo de troca analisado nos primeiros capítulos de *O Capital* é a forma mais disseminada de relação social no interior das sociedades capitalistas, e não uma análise das precondições históricas para a aparição deste modo de produção (como sugere Engels, que chega até mesmo a falar de uma “produção simples de mercadorias” no prefácio ao terceiro livro de *O Capital*). Trata-se, portanto, de uma forma de exposição apenas lógica (do mais elementar ao mais complexo), a qual não corresponde ao desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista. Além disso, a dialética existente no capital não é uma dialética histórica que lida com a passagem de um modo de produção para outro, como se a contradição fosse a luta de classes tal como entendida no *Manifesto comunista*, mas sim o movimento antitético de valor e valor de uso que gera a lei de movimento do capital. Assim, o que é dialético é o próprio capital, e não a história da humanidade – de modo que outros modos de produção, estáticos ou não contraditórios, ainda que péssimos, como o feudalismo, não precisam de uma dialética

⁸ Engels trata do caráter lógico e histórico do método dialético em sua resenha de *Para a crítica da economia política*. Sua afirmação de que a dialética é uma lei aplicável ao desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento aparece no capítulo “Natureza geral da dialética como ciência” em *A dialética da natureza* (Engels 2000).

para apreendê-los, tampouco geram uma dinâmica que tem autonomia frente aos indivíduos que tomam parte nele.

Em sentido estrito, o termo ‘Nova leitura de Marx’ deve ser utilizado para se referir ao trabalho de reconstrução da teoria marxiana proposta pelos alunos de Adorno em Frankfurt na década de 1960 e desenvolvida nas décadas seguintes. Não obstante, há também um sentido lato do termo, que pode abranger propostas teóricas um pouco distintas. Heinrich, talvez o principal expoente das Novas leituras hoje,⁹ defende que a interpretação feita pelo círculo em torno de Althusser tem uma série de semelhanças com a defendida pelos jovens frankfurtianos. Prefiro utilizar a expressão para designar apenas aquelas interpretações que sugerem uma crítica categorial do capitalismo: isto é, uma crítica que afirma que a superação do capitalismo passa, necessariamente, pela abolição de suas categorias principais: o valor (portanto, a mercadoria, o dinheiro e o capital) e o trabalho (compreendido basicamente como atividade heterônoma). Assim, Backhaus, Reichelt e Schmidt estariam no começo de uma tradição que engloba Postone e os teóricos da Crítica do valor, como Robert Kurz, Norbert Trenkle, Roswitha Scholz e Anselm Jappe. Embora existam divergências sérias nas suas leituras da crítica da economia política marxiana, as maiores diferenças nesta tradição estão nos projetos teóricos perseguidos: Backhaus, Reichelt e Schmidt se limitam a um exercício de ‘marxologia’, contentando-se em reconstruir de forma rigorosa a estrutura da argumentação de Marx; Postone busca recons-

⁹ Utilizo a expressão no singular para falar do sentido estrito, no plural para tratar do sentido lato.

truir também de forma rigorosa a argumentação marxiana, mas para usar esta reconstrução como base de uma teoria crítica capaz de compreender a dinâmica de nossas sociedades (algo no qual, de acordo com ele, teriam fracassado tanto os teóricos da velha teoria crítica quanto Habermas, Honneth e companhia); já a Crítica do valor tenta lidar diretamente com a análise das tendências sociais e econômicas em curso a partir de uma recuperação seletiva de conceitos e argumentos da crítica de Marx. Em todos os casos há um “duplo Marx”, mas em cada um deles uma duplicidade diferente: os alunos de Adorno falam de um Marx esotérico, com rigor conceitual e coerência, e um Marx exotérico, que cedia em termos de rigor teórico em benefício da popularização. Postone fala de um Marx que apreende o cerne da dinâmica capitalista e de outro que analisa a etapa específica que o capitalismo então se encontrava – sua forma “liberal”. Kurz e companhia argumentam que Marx é tanto um crítico do capital que consegue compreender as peculiaridades desta forma muito absurda de civilização quanto um teórico iluminista, crente no progresso e nos benefícios da dominação da natureza. Em todos os casos, o primeiro Marx deve ser resgatado e purificado das confusões do segundo; o primeiro é atual, o segundo obsoleto.

Adorno e as novas leituras

A relação entre Adorno e a Nova leitura de Marx não é evidente. Por um lado, a Nova leitura foi desenvolvida em Frankfurt, na década de 1960, por alunos que estavam direta-

mente sob sua supervisão ou orientação (notadamente: Backhaus, Reichelt e Schmidt), que acompanhavam seus seminários e participavam assiduamente das atividades do Instituto de Pesquisa Social, então dirigido por ele. O vínculo, portanto, não é casual. Por outro, há um relativo silêncio na própria obra adorniana: ele quase não entra em disputas teóricas sobre a exegese de Marx (ou sugerindo explicitamente uma interpretação alternativa) e não indica interesse no trabalho de reconstrução conceitual da crítica da economia política marxiana.

Na parca literatura existente sobre o assunto é comum encontrar afirmações que ressaltam uma afinidade estreita. Vincent, por exemplo, diz que Adorno “sabia que ele estava no processo de preparar uma nova recepção da *oeuvre* de Marx – muito distante das velhas ortodoxias (comunista e socialdemocrata)” (2008: 497); O’Kane, igualmente, afirma que: “Adorno desenvolveu uma interpretação da crítica da economia política na década de 1960 que era distinta do marxismo tradicional, e que foi central para sua teoria crítica desta era” (2018: 289). No entanto, Reichelt faz uma avaliação bastante dura de seus professores:

Em vista desse conceito de objetividade social, como implicado pela exposição categorial, e do fato de a Teoria Crítica até hoje não ter aportado nada de essencial para aclarar a dialética em *O capital*, parece justificar-se a pergunta se as ideias propostas pela Teoria Crítica sobre a relação entre teoria e práxis não continuariam igualmente expostas à crítica marxiana. Em outras palavras: não seria talvez característico da própria Teoria Crítica conseguir formular a teoria dialética apenas como programa e, na investigação material da socie-

dade capitalista (e também na recepção da obra tardia de Marx), assumir simultaneamente uma posição que Marx criticou como a do positivismo opaco para si mesmo? (Reichelt 2013: 27)¹⁰

Se Reichelt tem razão ao apontar para a leitura muitas vezes superficial feita não apenas por Horkheimer, mas também por Adorno, da crítica marxiana, ele acaba por menosprezar a imensa influência de Adorno na gênese da Nova leitura (que é reconhecida explicitamente por Backhaus (1997), e também por ele (2007) em outros momentos). Por um lado, Adorno, em especial nos textos da década de sessenta, de fato avança em alguns pontos da interpretação da crítica marxiana, indo além dos marxismos ocidentais: 1) Ele argumenta que Marx elabora uma crítica da economia política em vez de uma economia política crítica, e que, portanto, não havia, na obra marxiana, uma teoria sobre como deveria ser uma economia sã, mas apenas uma análise de uma forma econômica específica, o capitalismo; e isto está diretamente associado à recusa adorniana de conceber a dialética ou a obra de Marx como uma doutrina, um sistema, uma visão de mundo (Adorno 1997); 2) Ele concebe a

¹⁰ Em outro texto ele é ainda mais ácido: “A preocupação com problemas da análise do capital começou relativamente cedo. Nós queríamos saber em primeiro lugar o que realmente era ‘reificação’. Neste momento, metade dos anos sessenta, nós atormentávamos sistematicamente Horkheimer com estas coisas. Queríamos saber como isto era interpretado na estrutura da teoria frankfurtiana – uma vez que a teoria frankfurtiana era construída explicitamente sobre ela – e descobrimos, depois de tudo, que após três longas sentenças longos silêncios se estabeleciam, e que basicamente havia muito pouco para aprender com estes teóricos”, para logo depois comentar que “notamos que Adorno levantava os ouvidos quando éramos confrontados com estas questões. Assim que ele ouvia formulações explicitamente dialéticas, como podem ser encontradas em quase cada página dos *Grundrisse*, ele desenvolvia certo gosto pela coisa, mas provavelmente era demasiado velho para levar isto adiante” (Reichelt 1982: 166).

dialética em termos não-ontológicos, distinguindo-se assim tanto de Hegel quanto de Engels, e aproximando-se do uso da dialética do Marx tardio (de forma que a dialética deixa de ser a forma de apreender os objetos em geral, uma teoria geral do movimento, para passar a ser a análise dos objetos contraditórios, que são historicamente determinados e que estão diretamente relacionados com a socialização capitalista); assim a dialética se converte em teoria crítica da sociedade, em crítica do existente, na medida em que apreende a contradição que dá origem à dinâmica, ao movimento da sociedade capitalista;¹¹ 3) Sua concepção de sociedade e de totalidade vinculada a ideia de umnexo ou laço que é estabelecido pela troca mercantil, e que se autonomiza e se desenvolve às costas dos indivíduos viventes, criando uma dinâmica que os controla em vez de ser por eles controlado;¹² 4) Sua visão sobre o trabalho é inteiramente crítica: Adorno acusa o marxismo ocidental de idealismo por causa da tradução do conceito de espírito por trabalho social e pensa a emancipação como libertação do trabalho;¹³ e, por fim, 5) Sua interlocução com Alfred Sohn-Rethel o conduz a uma

¹¹ “A crítica à ontologia não tem por meta nenhuma outra ontologia, nem mesmo uma ontologia do não-ontológico” (Adorno 2009: 120), “a dialética negativa (...) é essencialmente idêntica à teoria crítica” (Adorno 2003: 37).

¹² “O primário é o lucro. (...) Na redução dos homens a agentes e suportes do intercâmbio de mercadorias e oculta a dominação dos homens sobre os homens. Isto segue sendo verdade apesar de todas as dificuldades com as que entretanto se viram confrontadas algumas categorias da crítica da economia política. A estrutura total da sociedade tem a forma pela qual todos tem de submeter-se à lei de intercâmbio se não quiserem sucumbir, não importa se subjetivamente se veem guiados ou não por um ‘estímulo de lucro’.” (Adorno 1979: 13-4).

¹³ “A absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes: uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação” (Adorno 2013: 101).

série de questionamentos sobre a teoria do valor e do fetichismo da mercadoria e as implicações sociais e epistêmicas do processo de abstração real existente na troca de equivalentes (que ocorreria igualmente na apreensão conceitual, donde o protoparentesco entre valor e princípio de identidade).¹⁴ Não obstante, a ausência de uma análise mais detida justamente sobre os pontos da reconstrução levada a cabo por seus alunos conduz Adorno a um impasse. Nas palavras de Reichelt:

Deste modo se chega a uma dialética da própria Teoria Crítica: a confrontação com a forma valor e dinheiro, que Adorno qualificou pouco antes de sua morte como os “bens mais sagrados” da Teoria Crítica e cuja “análise enciclopédica” recomendou, conduz a um conceito de teoria que já não coincide com a interpretação de Marx realizada por Adorno e com sua autocompreensão. (Reichelt 2007: 161)

Impasse este que faz a interpretação de Adorno ficar além dos marxismos ocidentais, mas aquém da crítica categorial, uma vez que o próprio Adorno se contradiz ora defendendo a supressão do valor, ora acreditando em uma troca de equivalentes justa, na qual não haveria obtenção de mais-valor (e que vai resultar também em confusões do outro lado do protoparentesco, em que a abolição da identidade convive com a ideia de identidade racional).¹⁵ Ainda assim, há um elemento externo às querelas exegéticas no pensamento adorniano que é crucial

¹⁴ “O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio 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.” (Adorno 2009: 128).

para o surgimento das Novas leituras: a tese da integração do proletariado faz com que a crítica do capitalismo se descole do movimento operário, com que o conflito entre capital e trabalho seja visto como aquilo que ele realmente é: parte integrante da dinâmica capitalista e não como um antagonismo no qual um lado representa a dominação e o outro a libertação dela.¹⁶

Situação aporética

Do encontro de uma leitura renovada e bastante peculiar da crítica à economia política marxiana com a análise das tendências sociais em curso que mostrava a integração do proletariado e a concentração do poder político e econômico surge a percepção do fracasso do anticapitalismo predominante até então: um anticapitalismo baseado no movimento operário, na crítica da exploração do trabalho, na confiança de que o aumento da consciência de classe faria com que os trabalhadores, ao fim e ao cabo, tomariam os meios de produção. Ao notar que este modelo de anticapitalismo estava fadado ao insucesso, Adorno faz parte do esforço de repensar uma nova forma de anticapitalismo, não mais centrada no trabalho. Esforço que será desenvolvido posteriormente pelas Novas leituras de Marx, e que receberá contribuições de outras correntes teóricas

¹⁵ Eu recupero as passagens contraditórias de Adorno em Fleck 2015: 127-133. Luiz Philippe de Caux sugere que isto configura um “duplo Adorno” (Caux 2019: 280-295). Daniel Pucciarelli analisa em pormenores a ideia de protoparentesco (Pucciarelli: 2019: 100-124).

¹⁶ Análise o diagnóstico de Adorno quanto à integração do proletariado e à intensificação da dominação em Fleck 2017: 471-475.

(inclusive de correntes que não reivindicam o legado da crítica marxiana).

Nesta situação, em que o anticapitalismo anterior apresentou os sinais de fadiga e o posterior ainda está por fazer, Adorno persiste num impasse que tem suas ambivalências. Por um lado, ele não abandona (como sugere Jay e Habermas) a crítica da economia política em prol de uma crítica da civilização, mas passa a compreender de outro modo o capitalismo: não mais apenas como um modo de produção baseado na exploração do trabalho, na obtenção do mais-valor, mas como uma civilização bastante singular que converte tudo em valor e mercadoria, e cuja única atividade estimada é a do trabalho produtor de valor e mercadoria, e que, por conseguinte, tem na produção de cada vez mais valor seu objetivo, em vez de organizar sua produção para a satisfação de necessidades, de desejos, ou na redução do sofrimento. Não se trata de criticar a civilização em geral, erigindo por ideal prescritivo uma situação anterior a qualquer forma de dominação da natureza, por exemplo, ou a qualquer forma de repressão dos instintos ou pulsões. Muito pelo contrário, trata-se de criticar esta civilização que tem início no limiar da modernidade com base em potencialidades surgidas nela.

É mais simples imaginar a superação do capitalismo pela abolição da exploração do trabalho do que pela própria abolição da categoria trabalho, assim como é mais fácil fantasiar uma distribuição igualitária de mercadorias do que a supressão delas. A obra tardia de Adorno está no ponto de transição entre uma alternativa e outra, por isso há passagens que soam como

crítica categorial, outras em que reverbera alguma variação dos marxismos ocidentais. Ainda assim, neste esforço de renovação a obra tardia de Adorno se destaca justamente por um dos traços marcantes da crítica categorial: a percepção de que os danos ocorridos no capitalismo não serão revertidos por decreto, de que a lacuna entre o desejo por emancipação e sua realização é um abismo difícilimo de transpor. Parece-me ser esta uma tentativa bem mais fecunda para nossos tempos do que a interpretação que vê nele um leninista complexado incapaz de compreender a situação na qual estava encurralado, a qual já era muito ruim e que desde então só piorou. Os marxismos ocidentais e a crítica categorial concordam que a vida no capitalismo não é boa, o que a crítica categorial acrescenta é que a vida nos escombros do capitalismo pode não ser melhor: que em seus momentos finais o capitalismo transforme o que resta em terra arrasada era algo impensável no século XIX e boa parte do XX. Para a descoberta desta possibilidade Adorno foi decisivo.

Recebido em 21/10/2019, aprovado em 20/01/2020 e publicado em 13/03/2020.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. “Gesellschaft”. In: *Gesammelte Schriften*. Volume 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979, p. 09-19.

- ADORNO, Theodor. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora da Unesp, 2008.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.
- BACKHAUS, Hang-Georg. “On the dialectics of value-form”. *Thesis Eleven*, n. 1, p. 99-120, 1980.
- BACKHAUS, Hans-Georg. “Zuvor: Die Anfänge der neuen Marx-Lektüre”. In: BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça Ira Verlag, 1997, p. 9-40.
- BACKHAUS, Hans-Georg. “Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie”. In: BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça Ira Verlag, 1997, p. 501-513.
- BELLOFIORE, Riccardo e REDOLFI RIVA, Tommaso. “The Neue Marx-Lektüre. Putting the critique of political economy back into the critique of society”. *Radical Philosophy*, n. 189, p. 24-36, 2015.
- BELLOFIORE, Riccardo e REDOLFI RIVA, Tommaso. “Hans-Georg Backhaus: The Critique of Premonetary Theories of Value and the Perverted Forms of Economic Reality”. In: BEST, Beverley; BONEFELD, Werner e O’Kane, Chris. *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Volume 1. SAGE, 2018, p. 386-401.
- BRAUNSTEIN, Dirk. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transkript, 2011.

- DE CAUX, Luiz Philipe. *A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2019.
- ELBE, Ingo. *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. De Gruyter Akademie Forschung, 2010.
- ELBE, Ingo. Between Marx, Marxism, and Marxisms – Ways of Reading Marx’s Theory. *View Point Magazine*, 21/10/2013. <<https://www.viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory/>> Acessado em: out. 2019.
- ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. Col. Pensamento Crítico, vol. 8. 6ª ed. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 2000.
- FLECK, Amaro. “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, p. 13-29, 2016.
- FLECK, Amaro. “Resignação? Práxis e Política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. *Kriterion*, n. 138, p. 467-490, 2017.
- FLECK, Amaro. *Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe (Tomo I) e Flávio Beno Siebeneichler (Tomo II). São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- HEINRICH, Michael. *¿Como leer el Capital de Marx?* Madrid: Escolar y Maio Editores, 2011.
- HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.
- HULLOT-KENTOR, Robert. "Back to Adorno". *Telos*, n. 81, p. 5-29, 1989.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MAISO, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- O'KANE, Chris. "Society maintains itself despite all the catastrophes that may eventuate': Critical theory, negative totality, and crisis". *Constellations*, Vol. 25, Issue 2, p. 287-301, 2018.
- PUCCIARELLI, Daniel. *Materialismus und Kritik: Konzept, Aussichten und Grenzen des Materialismus im Ausgang von der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2019.
- REICHELTL, Helmut. "From the Frankfurt School to Value-Form Analysis". *Thesis Eleven*, Vol. 4, p. 166-169, 1982.
- REICHELTL, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- REICHELTL, Helmut. "La teoría crítica como programa de una nueva lectura de Marx". *Constelaciones*, p. 146-161, número 8/9, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor W. Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

VINCENT, Jean-Marie. “Adorno and Marx”. In: BIDET, Jacques e KOUVELAKIS, Stathis. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Brill, 2008, p. 489-502.

ZANOTTI, Giovanni. “Estado e filosofia: sobre as origens da dialética negativa”. In: SOUZA, Ricardo Timm (et alli.). *Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica*. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 207-230.

ESTRATÉGIA CONTRA A HISTÓRIA

Sobre os sentidos da reflexão moral
em Adorno¹

Felipe Catalani²

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.

¹ 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.

² 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.³ 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:

³ 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 adorni-ano 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 transformada⁴. 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.⁵ 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-

⁴ 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).

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

tira que deve ser desmontada pela crítica materialista.⁶ 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”⁷.

⁶ 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, seguida da data da aula).

⁷ 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.⁸

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*]”⁹, da qual fala Adorno.

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

⁸ 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)

⁹ 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.¹⁰ 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

¹⁰ “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”¹¹. 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

¹¹ 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 sátira¹², tal a confluência entre ciência e combate¹³. 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.”¹⁴ Se esse é o ponto de partida, não causa espanto que as antinomias da moral em Adorno sempre apon-

¹² 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).

¹³ 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.

¹⁴ 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 casamento¹⁵, os gestos¹⁶, o ato de dar presentes¹⁷, os cumprimentos,¹⁸ o tato, as habitações¹⁹ 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

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

¹⁶ “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)

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

¹⁸ “[...] 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.

¹⁹ 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.”²⁰

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.”²¹ 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.”²² 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”²³ no sentido mais brutal, a

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

²¹ PM 1, 22/12/1956.

²² 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.²⁴

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.

²³ 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).

²⁴ 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 ações²⁵. 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,

²⁵ 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”).²⁶ 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.”²⁷ 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-

²⁶ “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).

²⁷ 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.”²⁸ 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.”²⁹ Adorno provavelmente concordaria aqui com Nietzsche, para quem eticidade não é nada senão obediência aos costumes.³⁰ Judith Butler, lendo as aulas de Adorno, chamou essa eticidade que perde a sua substancialidade, que são normas da

²⁸ PM 1, 06/11/1956.

²⁹ 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)³¹

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-

³⁰ “[...] 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.

³¹ O trecho de Adorno ao qual Butler se refere é o seguinte: “[...] provavelmente não há nada mais ‘degenerado’ [*zersetzter*] 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).³²

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.³³ Afinal, violência ética (no sentido de *opressão*) seria uma contradição em termos, uma vez que a ética, em sua essência, é crítica da opressão,

³² 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”.

³³ 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.³⁴ 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 ciência³⁵ 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*

³⁴ 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 fantasia 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)

³⁵ 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 existente³⁶, e,

³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ 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).

³⁷ 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.

³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰ 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

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

⁴⁰ 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)⁴¹

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-*

⁴¹ 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*⁴², inseparável de um *senso de fatalidade* – uma fatalidade (devidamente secularizada) de uma história naturalizada⁴³, 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 indivíduo⁴⁴ (que entretanto já

⁴² 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)

⁴³ 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)

⁴⁴ 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)⁴⁵ 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).

⁴⁵ 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)⁴⁶

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

⁴⁶ (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*⁴⁷, 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.

⁴⁷ “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.

THE SPELL OF AUTHORITY

ON ADORNO'S POLITICAL PHILOSOPHY OF THE *BANN*

Allan M. Hillani¹

ABSTRACT

This paper presents an interpretation of the concept of *Bann* (commonly translated as “spell”) in Theodor W. Adorno’s work. Although rarely discussed, the concept of *Bann* is central for Adorno’s philosophy and appears in all his major writings. Through the inquiry of the origins of the concept, the paper presents how the word *Bann* articulates the “legal” and the “magical” dimensions of authority (not only political, but also epistemological authority). The constellation of political meanings of *Bann* enables an interpretation of Adorno that contests the usual de-politicized reading of his work. Finally, the paper shows how Adorno’s aesthetic theory is an attempt of providing how it is possible to escape the *Bann*.

KEYWORDS

Adorno; Bann; Spell; Authority; Politics.

¹ Ph.D student in Philosophy at The New School for Social Research – New York.
E-mail: allanmh@newschool.edu

O ENCANTO DA AUTORIDADE

SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA DO *BANN* EM ADORNO

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma interpretação do conceito de *Bann* (geralmente traduzido como “encanto” ou “feitiço”) na obra de Theodor W. Adorno. Apesar de raramente discutido, o conceito de *Bann* é central para a filosofia de Adorno e aparece em todos os seus principais escritos. Por meio da investigação das origens do conceito, este trabalho apresenta como a palavra *Bann* articula as dimensões “jurídica” e “mágica” da autoridade (não somente a autoridade política, mas também a epistemológica). A constelação de sentidos políticos de *Bann* permite uma interpretação de Adorno que contesta a leitura usual de sua obra como despolitizada. Por fim, o trabalho mostra como a teoria estética de Adorno é uma tentativa de oferecer uma teoria de como é possível escapar do *Bann*.

PALAVRAS-CHAVE

Adorno; *Bann*; Encanto; Autoridade; Política.

1. Introduction

In his lectures of 1964-65 on history and freedom, one of the courses Adorno gave in Frankfurt when working on *Negative Dialectics*, he presents the word *Bann*, usually translated as “spell”, as one of the main concepts of his philosophical enterprise:

In these lectures—almost without my having been fully aware of this when I set out—the concept that has turned out to be crucial for the theory of history, and incidentally also for the theory of progress, has been that of the *spell* [*des Banns*]. The concluding sentence of the *Dialectic of Enlightenment* states that all living things are, or seem to be, under a spell [*unter einem Bann steht oder unter einen Bann zu stehen scheint*—and both statements, i.e., that they *are* under a spell and that they *appear* to be under a spell, are probably equally valid. This idea is really an unspoken premise and it could be said that my efforts here, and my own philosophical work more generally, are concerned with what we, that is to say, Horkheimer and I, called a spell [*Bann*], and with our attempts to explore this concept of the spell [*diesen Begriff des Banns*] in all its implications. The fact is that, once you have experienced such an insight—and let us assume for a moment that it is not quite without merit—it frequently turns out to contain far more possibilities than is evident at first sight, possibilities that reveal themselves only gradually, over time (Adorno 2006: 172–173).

Coming from Adorno, a stark affirmation as this one is startling, but even more so considering how little the concept of *Bann* has been discussed by the specialized literature.² The word appears several times in both *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory*, and Adorno's statement indicates that it is the link between his earlier and later works, but for some reason the attention given to it pales in comparison to other key con-

² For instance, the word is not mentioned in the *Cambridge companion to Adorno* (see Huhn 2004), nor in the *Cambridge companion to the critical theory* (see Rush 2004), nor in *Theodor Adorno: key concepts* (see Cook 2008), not even in the colossal three volumes of the *SAGE handbook of Frankfurt School critical theory* (see Best, Bonefeld, and O'Kane 2018). A noteworthy exception is Christopher Turner's paper dedicated to the topic (see Turner 2016).

cepts such as “identity thinking”, “culture industry”, or “dissonance”. Besides, the statement becomes mysterious when one realizes that the word *Bann* does not appear in the last sentences of the *Dialectic of Enlightenment*, which are:

But although the progressive ticket tends to produce something worse than its content, the content of the fascist ticket is so vacuous that it can be maintained as a substitute for something better only by desperate efforts on the part of the deceived [*Betrogenen*]. Its horror is that of the blatant but insistent lie [*Lüge*]. While it admits no truth by which it might be measured, its absurdity is so monstrous as to bring truth negatively within reach, so that it can be kept apart from those deprived of judgment only by their total abstention from thought. Enlightenment itself, having mastered itself and assumed its own power, could break through the limits [*die Grenzen*] of enlightenment (Adorno and Horkheimer 2002: 172).

The two ideas guiding the passage are those of “deceit” or “lie”,³ and of breaking enlightenment’s “limits [*Grenzen*],” which could also be translated as borders or boundaries. The paragraph suggests that the enlightenment, at the same time, deceives and limits—in some cases, the deception is this very division between an inside and outside, as it is with the opposition between enlightenment and myth—and that this deception and limitation can be overcome by a self-reflective reason that does justice to its “enlightening” potential, but there is no mention to *Bann*.

³ Also, the first chapter of the book, “The Concept of Enlightenment”, ends with a denunciation of the “outright deception of the masses [*totalen Betrug der Massen*]” (Adorno and Horkheimer 2002: 34).

However, instead of contesting Adorno's statement, I want to argue that these two ideas are indeed connected to his concept of *Bann*. As I will demonstrate, this German word has a very strange polysemy, linked to its medieval usage, that articulates precisely these two senses of "illusion" and "border". Nonetheless, it is interesting to note how Adorno, in the quoted passage of his lecture, oscillates between the idea of *Bann* being a fact and a semblance ("that they *are* under a spell and that they *appear* to be under a spell, are probably equally valid"). Rather than being indecisive, Adorno seems to be playing with the ambiguity of the word. As Christopher Turner notes, Adorno's *Bann* is "both real and an illusion, a real force in the material world and a concealing semblance that deludes those under it" (Turner 2016: 205). This tension between reality and semblance (*Schein*) is also a fundamental dimension of aesthetics, which also hints to the role later assumed by the *Bann* in Adorno's aesthetics.

Thus, the aim of this paper is to explore Adorno's concept of *Bann* in its multiple senses and explore its consequences. My hypothesis is that, in doing so, we can perceive an underlying political problem that permeates Adorno's major works, especially *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory*. But before we are able to examine Adorno's concept, it would be fruitful to inquire into its origins. In the next section, I attempt to present a brief etymology of the word *Bann*, and to give a partial account of its appearances in some major works which had great influence upon Adorno. The difficulty of doing this with the concept of *Bann*, however, is that differently from

“ideology”, “fetishism”, or “taboo”, its source is much more oblique and mysterious.

2. Elective Ambiguities

Fredric Jameson is one of the few authors to give attention to the *Bann* in Adorno’s work. He describes the term as “the great magic “spell” [*der Bann*] in which modern life is seized and immobilized”, an idea that has a paradoxical dynamic “since it is precisely enlightenment and the desacralization of the world—Weber’s *Entzauberung*—which can be characterized as the realm of a whole new fetishization: a term Marx explicitly borrowed from eighteenth-century anthropology” (Jameson 1990: 27–28). Thus, Jameson’s answer to the problem of the origin of Adorno’s concept involves an inversion of Weber’s “disenchantment” thesis and a reference to Marx’s fetishism. Although Jameson is clearly right that these two authors influenced Adorno’s choice, it is awkward that the word itself, *Bann*, is rarely used by them. The cases in which the word is indeed used, however, may help our inquiry.

The word appears only twice in Marx’s *Capital*. First, in a footnote of the chapter on the working day, when discussing a report from the Children’s Employment Commission, Marx translates “spell of labour” (originally in English in the report) as “Arbeitsbanns (spell of labour)” (Marx 1976: 375n.71), keeping the original in parentheses. Later in the same chapter, when recounting the struggle for the reduction of the working day, he states that “everywhere the working class was

outlawed [*verfemt*], anathematized [*in den Bann getan*], placed under the ‘*loi des suspects*’” (Marx 1976: 397). Similarly, although the word doesn’t appear in Max Weber’s *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, there is one relevant mention in *Economy and Society*. In the section on “sociology of law”, when discussing the relevance of the forms of political domination on the formal aspects of law, Weber states:

The older forms of popular justice had originated in conciliatory proceedings between kinship-groups. The primitive formalistic irrationality of these older forms of justice was everywhere cast off under the impact of the power [*Gewalt*] of princes or magistrates (*imperium*, ban [*Bann*]) or, in certain situations, of an organized priesthood. With this impact, the substance of the law [*Rechtsinhalt*], too, was lastingly influenced, although the character of this influence varied with the various types of domination [*Herrschaft*]. The more rational the domination apparatus [*Herrschaftsapparat*] of the princes or hierarchs became, that is, the greater the extent to which administrative “officials” were used in the exercise of the power, the greater was the likelihood that the legal procedure would also become “rational” both in form and content. To the extent to which the rationality of the administration of justice [*Rechtspflege*] increased, irrational forms of procedure were eliminated and the substantive law was systematized, i.e., the law as a whole was rationalized (Weber 1978: 809, transl. mod.).

Thus, although Jameson mentions the cases of “disenchantment” and “fetishism”, it is important to note that the word *Bann* is not used by the authors when treating these topics. On the contrary, both in Marx’s discussion of fetishism

and in Weber's conceptualization of disenchantment, the word used is *Zauber*, not *Bann*.⁴

As Christopher Turner argues, it is necessary to distinguish *Zauber* from *Bann* since, for Adorno, the dialectic of enlightenment is “a process by which the supposedly original enchantment of nature as a shamanic praxis or mythic institution is superseded by the disenchantment of nature as enlightenment project of reason”. However, both are forms of domination of nature that engender side-effects that unwillingly negate each other: “enchantment engenders not self-preservation but disenchantment, while disenchantment engenders reenchantment, ideological distortion, and even regression to barbarism”. *Bann*, on the contrary, is a concept that “critiques enlightened disenchantment as in fact a pernicious form of “magical thinking” (and thus a failure on its own terms) to the extent that it fails to reckon with what falls ‘outside’ its purview” (Turner 2016: 207).

⁴ *Zauber* (magic) is precisely what is being superseded by the process Weber calls “disenchantment [*Entzauberung*]” (Weber 2001: 61, transl. mod.), while Marx, in the subchapter on the fetish-character of commodities, mentions the “whole mystery of commodities, all the magic and necromancy [*all der Zauber und Spuk*] that surrounds the products of labor on the basis of commodity production” (Marx 1976: 169). It is also worth noting that Freud in his *Totem and Taboo*—a highly influential work for Adorno—also uses the word *Zauber* instead of *Bann*, except when he mentions the “ban upon shedding blood [*Blutbann*]” (Freud 1990: 149), and in *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, while *Bann* is also not used, he refers to the “magnetic magic [*magnetischen Zaubers*]” when discussing Le Bon’s “prestige” (Freud 1990: 18). The word *Bann* is also absent, for instance, in Thomas Mann’s *The Magic Mountain* and in Goethe’s famous poem *The Sorcerer’s Apprentice*, which only makes Adorno’s choice even more unique and worthy of proper analysis. Of course, Adorno is hinting to these previous reflections on magic and modernity, but Adorno’s choice for the concept of *Bann* is singular, no matter how much it, in fact, resembles Marx’s fetishism or Freud’s magical analogies, for instance.

In order to grasp the specificity of *Bann* (and the importance of differentiating it from *Zauber*), one must investigate its origins. The German word *Bann* is characterized by an interesting ambiguity that put into question the usual interpretation, at least in Adorno's text, of merely an alternative word for ideology – something that the common translation as “spell” sometimes falls to. As Turner points out, “*Bann* and *bannen* are derived from an archaic German verb *bannan*, whose three main senses were ‘prohibition [*Verbot*]', ‘to summon [*aufbieten*]', and ‘to command [*gebieten*]'” (Turner 2016: 206). In the *Duden* dictionary, the word has two main meanings: 1) exclusion or expulsion from a community, usually in a medieval context; and 2) a sphere of influence, a magical power, a spell or enchantment of which one can hardly escape.⁵ In the *Grimm*, the word is translated to Latin as “*edictum, interdictum, proscriptio*”, and has five entries, all of them oscillating between, on the one hand, establishing a limit, giving an order, expelling someone from the community, and on the other, a magic power over someone.⁶

It is interesting to note that both meanings have echoes in French and English. *Ban* in the *Merriam-Webster* is defined

⁵ A third meaning is historical. “*Bann*” was an internal group of the Hitlerian youth.

⁶ Christopher Turner discerns them as the following: “1) The power (legally, the jurisdiction) to banish (in the case of secular authorities) or to excommunicate (in the case of religious authorities); 2) The area throughout which the force of those with the authority to banish/ excommunicate (in sense 1) extends and applies [...]; 3) A publicly announced commandment or prohibition; an edict; 4) The publicly declared penalty against a delinquent [...]; 5) A rather derivative usage—curse, spell, fetter, prohibition in general, without any court specifically having pronounced it” (Turner 2016: 206-207).

as “a prayer that harm will come to someone” and as “an order that something not be done or used”.⁷ In the Middle Ages, it meant “a king’s or a lord’s area of power or authority”; “a king’s power to command and prohibit under pain of punishment or death, mainly used because of a breach of the king’s peace”; “a royal proclamation, either of a call to arms, or a decree of outlawry”; “in clerical terms, excommunication or condemnation by the Church” (See Corèdon and Williams 2005).

In French it has similar meanings and origins. The main entry of “ban” in the *Larousse*, for instance, is “a lord’s power of commanding; public proclamation of an order; an event; a lord’s or a king’s convocation of vassals for military service; an ensemble of convocated vassals; condemnation or banishment”. Also, in Greimas’ dictionary of old French he also links the term to the French word *bannière* (banner, flag), and to the German word *Band* (See Greimas 1968), which is quite an interesting suggestion, since, in the *Grimm*, *Band* is connected to ideas of bonding and binding, and is presented as a synonym for *Bann*.

Therefore, as Turner points out, translating the concept of *Bann* simply as spell “collapses it into a univocal sense that fails to do justice to Adorno’s usage and leaves the reader with

⁷ Although uncommon, the first meaning appears, for instance, in Shakespeare’s *Hamlet*, in a reference to Hecate, the Greek goddess of witchcraft: “Thoughts black, hands apt, drugs fit, and time agreeing, / Confederate season, else no creature seeing, / Thou mixture rank, of midnight weeds collected, / With Hecate’s ban thrice blasted, thrice infected, / Thy natural magic and dire property / On wholesome life usurp immediately” (Shakespeare 2016: 79).

a vague metaphor where a ‘central concept’, however elliptical, should be” (Turner 2016: 207). For instance, when Adorno states in the very first pages of *Negative Dialectics* that “contradiction is nonidentity under the spell of a law [*im Bann des Gesetzes*] that affects the nonidentical as well”, he is drawing precisely upon the ambiguity between a spell that binds and an interdiction that bans (Adorno 2007: 6, trans. mod.).

Adorno’s concept of *Bann* can in this sense be summarized as a form of authoritative statement that draws a boundary, that establishes a region, and banishes what the unfitting to an outside with a force sustained by some kind of luring power. Simultaneously it designates a jurisdiction over a territory and a population as well as the magic power that sustains this jurisdiction. What is relevant in all the mentioned cases is precisely this entwinement between law and magic in the medieval political imaginary, which Adorno seems to invoke when using the term. This etymological constellation makes the meaning of *Bann* to oscillate within a juridical and a magical sphere of power,⁸ with the advantage of having both meanings at the same time. In an interesting dialectic, it is capable of revealing the magical properties of law, and the legal elements of magic.

However, if it is clear that the word *Bann* is full of ambiguity and enables Adorno to articulate two senses at the same time, one could still question if there is more than meets the

⁸ It is also interesting to note that the word *Bannkreis* (occasionally used by Adorno) is simply defined in the *Duden* as “sphere of influence”, but that it can equally mean a more literal “spell circle.” In fact, *Bannkreis* very oscillation of meaning between “magic circle” and “jurisdiction” seems to be proof of this connection between law and magic that characterizes the *Bann*.

eye in Adorno's usage of the term. Constantly in his works, Adorno is dialoguing with a wide range of authors, often without referring to them explicitly. By using key terms from psychoanalysis, Marxism, phenomenology, or German idealism, Adorno attempts to make claims not only about these intellectual traditions, but to position himself in relation to them, something that can be understood as a sort of "application" of the negative dialectical "method" he develops. But the word *Bann* is remarkable precisely because it does not allude to any thinker or tradition in particular, at least not immediately. Besides the passages from Marx and Weber already mentioned, the word appears only occasionally in the authors who most influenced Adorno's philosophy.⁹

There is one case, however, that stands out. Friedrich Nietzsche too uses the word *Bann* in key moments of two of his most important texts. The first appears in the second essay of the *Genealogy of Morals*, when he summarizes his hypothesis of the "origin of 'bad conscience'" as an "illness that man was bound to contract under the stress of the most fundamental

⁹ Georg Lukács, for instance, uses the expression *im Banne* in three different moments of his *History and Class Consciousness*, always in a sense that oscillates between a delusion and influence. Interestingly enough, the word is translated in three completely different ways in the English edition: "dominated [...] by this idea [*im Banne dieses Gedankens*]"; "groaning under the weight of necessity [*im Banne der Notwendigkeit*]"; and "wholly within the ambience of the capitalist state [*völlig unter dem Banne des kapitalistischen Staates steht*]" (Lukács 1972: 108; 250; 259). Similarly, Alfred Sohn-Rethel uses the term once in a text entitled "For a Critical Liquidation of Apriorism: A Materialist Investigation", when discussing the "spell of immanence [*Bann der Immanenz*]" (Sohn-Rethel 1978: 29), and Walter Benjamin refers to the "spell of the mythical forms of law [*Banne der mythischen Rechtsformen*]" in a key passage of his *Critique of Violence* to which I will return in the next section (Benjamin 1978: 300).

change he ever experienced—that change which occurred when he found himself finally enclosed within the spell of society and of peace [*in den Bann der Gesellschaft und des Friedens*]” (Nietzsche 1989: 84, transl. mod.).¹⁰ For Nietzsche, the passage to social existence, when the human enter the *Bann* of society, involves necessarily a violent process of banishing our “animal past”, a “declaration of war against the old instincts” upon which, for him, our “strength, joy, and terribleness had rested hitherto” (Nietzsche 1989: 85).

In a passage from *Negative Dialectics*, Adorno seems to counter this Nietzschean diagnosis without giving up on the idea that society is under a *Bann*. As he claims,

The spell [*Bann*] seems to be cast upon all living things, and yet it is probably not [...] simply one with the *principium individuationis* and its mulish self-preservation. Something compulsive distinguishes animal conduct from human conduct. The animal species *homo* may have inherited it, but in the species it turned into something qualitatively different. And it did so precisely due to the reflective faculty that might break the spell [*der Bann zunichte werden könnte*] and did enter into its service. [...]. In human experience the spell [*der Bann*] is the equivalent of the fetish character of the commodity [*Ware*]. The self-made thing becomes a thing-in-itself, from which the self cannot escape any more. [...] The straighter a society’s course for the totality that is reproduced in the spellbound [*im Bann*] subjects, the deeper its tendency to dissociation. This threatens the life of the species as much as it

¹⁰ In the third essay of the *Genealogy*, Nietzsche also mentions the “magic of beauty [*dem Zauber der Schönheit*]” and the “spell of the Kantian definition [*dem Bann der Kantischen Definition*]” of the purposelessness of beauty proposed in the third *Critique*.

disavows the spell cast over the whole [*den Bann des Ganzen*], the false identity of subject and object (Adorno 2007: 345–346, transl. mod.).

The difference from Nietzsche's is that Adorno's *Bann* is a form of articulating a critique of instrumental rationality and capitalist social forms without falling into some kind of praise for irrationalism. Hence the role played by rational reflection in the quoted passage, and all over Adorno's work. The *Bann* is only "apparently" natural. In fact, its very "naturalness" is a semblance that can be broken by critical reflection. As Adorno claims elsewhere, in an "unconscious society" the "mythical forces of nature [*mythische Gewalt des Natürlichen*] reproduce themselves in expanded form, and so will the categories of consciousness produced by that society, including the most enlightened, inevitably grow delusive under the spell [*im Bann*]" (Adorno 2007: 348).¹¹ The *Bann* is not only the social imposition of society over our inner nature, the very idea of "liberating" this nature from the clutches of society is also under a "spell".

This quote from the *Genealogy* is not the only moment in which Nietzsche condemns the "taming" power of the *Bann*. In a key passage from the *Birth of Tragedy*, when he summarizes his thesis on the principles of art represented by the two Greek gods of aesthetics (Apollo and Dionysos), he makes a similar claim:

¹¹ Similarly, in the *Aesthetic Theory* he states that "art extricates itself completely from myth and thus from the spell of nature [*Bann der Natur*], which nevertheless continues in the subjective domination of nature" (Adorno 1997: 66).

In contrast to all those who are determined to derive the arts from a single principle, as the necessary source of life for every work of art, I have kept my gaze fixed on those two artistic deities of the Greeks, Apollo and Dionysos, in whom I discern the living and visible representatives of *two* art-worlds which differ in their deepest essence and highest goals. Apollo stand before me as the transfiguring genius of the *principium individuationis*, through whom alone release and redemption in semblance [*Erlösung im Scheine*] can truly be attained, whereas under the mystical, jubilant shout of Dyonisios the spell of individuation [*der Bann der Individuation*] is broken, and the path to the Mothers of Being, to innermost core of things, is laid open (Nietzsche 1999: 76).¹²

Apollo and Dyonisios, for Nietzsche, represent the two drives operative in aesthetics. Apollo embodies the one towards individuality and boundary-establishment, while Dyonisios stands for the cathartic transgression of limits and dissolution of individuality. It is the Apolline principle that is responsible for the aesthetic semblance (*Schein*) that works as an artistic *Bann*, while the Dionysiac collapses the distinction between aesthetic and non-aesthetic experience. For Nietzsche, one of the consequences of philosophical “Socratism” was to end this productive conflict in praise of abstract rationality,

¹² The “spell” or “boundaries” of individuation is mentioned two other times in the *Birth of Tragedy* (Nietzsche 1999: 50; 53) and, in a discussion of Oedipus’s fate, Nietzsche claims: “some enormous offence against nature (such as incest in this case) must first have occurred to supply the cause whenever the prophetic and magical energies [*magische Kräfte*] break the spell [*Bann*] of the present and future, the rigid law of individuation, and indeed the actual magic of nature [*Zauber der Natur*]” (Nietzsche 1999: 47–48).

something that could be reversed by a return to the spirit of Greek tragic culture.

Once again, Adorno seems to establish a critical dialogue with Nietzsche on the topic. In the chapter on semblance and expression (two terms that have a similar relationship compared to Nietzsche's Apollo and Dionysios) of *Aesthetic Theory*, he states:

Aesthetic self-relinquishment in the artwork requires not a weak or conformist ego but a forceful one. Only the autonomous self is able to turn critically against itself and break through its illusory imprisonment. [...] All the same, semblance is most strikingly obvious in expression because it makes its appearance as if it were illusionless even while subsuming itself to aesthetic semblance; [...] Expression is a priori imitation. Latently implicit in expression is the trust that by being spoken or screamed all will be made better: this is a rudiment of magic [*magisches Rudiment*], faith in what Freud polemically called the "omnipotence of thought". Yet expression is not altogether circumscribed by the magic spell [*magischen Bann*]. That it is spoken, that distance is thus won from the trapped immediacy of suffering, transforms suffering just as screaming diminishes unbearable pain. Expression that has been objectivated as language endures (Adorno 1997: 116–117).

For Adorno, therefore, the spell breaking capacity of art lays not in its power of dissolving reflection by an excessive aesthetic experience, but in the reflection that the very illusoriness of art enables. As he puts it "art is redemptive in the act by which the spirit in it throws itself away. Art holds true to the shudder, but not by regression to it". It is "by virtue of self-

reflection” that “what once seemed to be reality emigrates into imagination, where it survives by becoming conscious of its own unreality” (Adorno 1997: 118).

Thus, what both cases demonstrate is that, while Adorno attempts to preserve the demystification of “reason” found in Nietzsche, he is also trying to reclaim reason’s power of putting an end to this bewitching state of affairs. In the next two sections I seek to demonstrate how the concept of *Bann* plays a major role in this project: first, by discussing the political constellation encompassing Adorno’s concept of *Bann*, what I take to be the core of his political philosophy and of his critique of the State; second, by articulating how artworks, for him, can play a decisive role in breaking the *Bann* and producing political change.

3. The mythical Foundations of Authority: On the Two Functions of the *Bann*

Until now, I tried to show how the etymology of the word *Bann* contains two ideas. One, the idea of jurisdiction, of official authority, capable of giving sentences, banishing, prohibiting, calling the banners for war, establishing a territory with the monopoly of violence, etc. The second is a kind of magic spell, that lures and traps the individual under its influence. As stated above, both ideas are articulated in figures of political power that link magic and law, disclosing the spellbinding aspects of juridical power. My hypothesis is that this constellation of political meanings is not only present in, but *central* to

Adorno's work. Although not explicit, the political overtones of *Bann* enable us to see an underlying critique of the State¹³ even in claims that, at first, only seems to be epistemological or "purely" philosophical. In opposition to the usual reading of Adorno's work as inherently depoliticized, the concept of *Bann* enables not only a better understanding of the dominating forms of rationality and their limits, but also how these forms of rationality are transposed to forms of political organization.

It is interesting that the entwinement of magic and law displayed in the concept of *Bann* is supported not only by etymology, but also by mythology. Georges Dumézil's *Mitra-Varuna*, his highly influential study on the Indo-European mythology, demonstrates how sovereignty was always represented by two antithetical but complementary entities: the magician-king and the jurist-priest, "the violent sovereign god and the just sovereign god" (Dumézil 1988: 78). In Vedic mythology, where the two functions are best represented, Varuna is the personification of the mysterious and magic law of gods that rules humanity, while Mitra is the god of man-made laws and common affairs. Varuna is the violent founder and binder, he intervenes exceptionally and magically, while Mitra is the juridical overseer of legal and religious rites. As Dumézil puts it, "Varuna is the 'binder'. Whoever respects

¹³ Adorno's theory of the State—or better, his critique of the State—is another unexplored topic in the literature. In this paper I want to emphasize the proximity of Adorno's critique of the abstract concept and the critique of law and the State by focusing on their relation to the *Bann*, but a wider account of the State can be found in *Negative Dialectics*—especially in the chapter on "World History and Natural History"—and in other works of the period.

satyam and *sraddha* (in other words, the various forms of correct behavior) is protected by Mitra, but whoever sins against them is immediately bound, in the most literal sense of the word, by Varuna”. He compares Varuna to the Greek god Uranos, who “is also a ‘binder’, even though his ‘binding’ lacks any moral value. Uranos does not enter into combat any more than Varuna does. Like Varuna, he seizes whomsoever he wishes, and he ‘binds’ him. Once in his grasp, there is no possibility of resistance” (Dumézil 1988: 95).

However, the relevance of Dumézil’s study is not only the deep analysis of how these myths were shared by several Indo-European peoples (especially the Romans), but what this shared mythology can say about actually existing political institutions, about how we are still trapped in this entanglement characterized by the pair Mitra-Varuna in the way the modern State is organized.¹⁴ As Dumézil himself notes, these “sovereign gods”, after all, are just “cosmic projections of earthly sovereignty” (Dumézil 1988: 66). The two poles are still present, for instance, in the modern conception of sovereign authority: the awesome and exceptional power that founds a political community and the jurisdiction over a territory and a people. The interesting implication of his thesis, therefore, is that sovereignty oscillates between the tyrannical-magical and juridical-religious dimensions, both necessary for its exercise.¹⁵

¹⁴ It is not by chance that Gilles Deleuze and Félix Guattari resort to Dumézil’s analysis to develop their theory of the apparatus of capture that defines the modern State (see Deleuze and Guattari 1987: 424–473).

It is quite remarkable how similar Dumézil's theory is to Benjamin's *Critique of violence*. In this text, Benjamin shows how law and the State are intrinsically linked to violence: first, because law needs violence to be enforced and preserved, what he calls "law-preserving violence [*rechtsetzend Gewalt*]"; second, because law depends on an original violence to be established in the first place, what he calls "lawmaking violence [*rechtserhaltend Gewalt*]" (Benjamin 1978: 332).¹⁶ Law is always based on this dialectic of preservation and institution, of legitimate coercion and violent foundation. What should be noted, however, is that Benjamin characterizes this entwinement of law and violence and the vicious cycle between lawmaking and law-preserving violence as "mythical"—something that, for him, can only be opposed by a 'divine violence' that can end this cycle once and for all:

The law governing their oscillation rests on the circumstance that all law-preserving violence, in its duration, indirectly weakens the lawmaking violence represented by it, through the suppression of hostile counterviolence. [...] This lasts until either new forces or those earlier suppressed triumph over the hitherto lawmaking violence and thus found a new law, destined in its turn to decay. On the breaking of this cycle

¹⁵ To show how all these connections are anything but arbitrary, it is interesting to note how Dumézil connects the pair Mitra-Varuna to two functions of debt (*nexum* and *mutuum*), and how Nietzsche in the *Genealogy* describes the State authority in terms of 'debt' (see Dumézil 1988: 99–101; Nietzsche 1989: 48–62). In another passage, Dumézil also links the antinomy articulated in *Mitra-Varuna* to the "opposition, so dear to Nietzsche and so perfectly real, between Apollo and Dionysos" (Dumézil 1988: 121).

¹⁶ This relation between law and violence is already inscribed in the German word *Gewalt*, which usually is translated as "violence" but may also be understood as public power, political authority.

caught under the spell of the mythical forms of law [*im Banne der mythischen Rechtsformen*], on the suspension of law with all the forces on which it depends as they depend on it, finally therefore on the abolition of state power, a new historical epoch is founded (Benjamin 1978: 300).

The word that must call attention in this passage is *Bann*, the “spell” that sustains the “mythical forms of law”—what divine violence must break from. Dumézil’s analysis of the ancient myths of sovereignty thus meets Benjamin’s critique of the mythical character of sovereignty. What Dumézil’s analysis contributes to Benjamin’s is precisely the articulation of the two functions of this *Bann*, how the lawmaking violence assumes magical and omnipotent traits while the law-preserving violence can become the ‘legitimate’ coercion of law enforcement.¹⁷

This entanglement between myth, sovereignty and *Bann* becomes especially interesting when we analyze the role of

¹⁷ It is not by chance that Giorgio Agamben—highly influenced by this Benjaminian text and working upon a suggestion made by Jean-Luc Nancy—proposed a conception of the “sovereign ban [*bando sovrano*]” as the originary structure of the State” (Agamben 1998: 58-9; see also Jean-Luc Nancy 1983: 149), and that he develops it not only in terms of law and violence, but also in terms of the original *tie* it imposes upon its subjects: “what the ban holds together is precisely bare life and sovereign power. All representations of the originary political act as a contract or convention marking the passage from nature to the State in a discrete and definite way must be left wholly behind. Here there is, instead, a much more complicated zone of indiscernibility between *nomos* and *physis*, in which the State tie, having the form of a ban [*bando*], is always already also non-State and pseudo-nature, and in which nature always already appears as *nomos* and the state of exception. [...] The ban is the force of simultaneous attraction and repulsion that ties together the two poles of the sovereign exception: bare life and power, *homo sacer* and the sovereign. Because of this alone can the ban signify both the insignia of sovereignty [...] and expulsion from the community” (Agamben 1998: 109–111).

myth in Adorno's critique. One of the main theses of the *Dialectic of Enlightenment* is how myth and enlightenment are structurally entwined under a *Bann*: "just as myths already entail enlightenment, with every step enlightenment entangles itself more deeply in mythology. Receiving all its subject matter from myths, in order to destroy them, it falls as judge under the mythical spell [*in den mythischen Bann*]" (Adorno and Horkheimer 2002: 18, transl. mod.). The idea of a mythical *Bann* is also present in Adorno's *Negative Dialectics* in a related context, where he claims that it has been "secularized into compactly dovetailed reality", and that the reality principle, "which the prudent heed in order to survive in it, captures them as black magic [*böser Zauber*]; they are unable and unwilling to cast off the burden" (Adorno 2007: 347).

But what is most interesting in this passage from *Negative Dialectics* is how Adorno describes the identity principle in terms of domination, rule and legality a few sentences before: "whatever nonidentity the rule of the identity principle [*die Herrschaft des Identitätsprinzips*] will tolerate is mediated in turn by the identitarian compulsion". "Under the spell [*Unterm Bann*]", claims Adorno, "what is different—and the slightest admixture of which would indeed be incompatible with the spell—will turn to poison. As accidental, on the other hand, the nonidentical remnant grows abstract enough to adjust to the legality of identification [*Gesetzlichkeit der Identifikation*]" (Adorno 2007: 347). What Adorno's language hints to here is precisely the idea that the abstract concept operates as the

absolutist sovereign of thought, under which all particulars must be subjected.

This interlocking of legality and conceptuality is all over Adorno's work. The way he speaks about the concept and the State is remarkably similar, going beyond mere metaphor. Adorno states, for instance, that "the universal that compresses the particular until it splinters, like a torture instrument, is working against itself, for its substance is the life of the particular" (Adorno 2007: 346). Likewise, he denounces the violence within the system of law, a topic that is ubiquitous in his critique of the identity principle:

The total legal realm is one of definitions. Its systematic forbids [*ebietet*] the admission of anything that eludes their closed circle [*Umkreis*], of anything *quod non est in actis*. These bounds [*Gehege*], ideological in themselves, turn into real violence as they are sanctioned by law as the socially controlling authority [*gesellschaftlicher Kontrollinstanz*], in the administered world in particular. In the dictatorships they become direct violence; indirectly, violence has always lurked behind them (Adorno 2007: 309).¹⁸

However, this sovereignty of the concept, just like political sovereignty, also can only be sustained by a "surplus" that binds us, that makes it authoritative. The legal powers of esta-

¹⁸ In the same paragraph, he also states that "law is the medium in which evil wins out on account of its objectivity and acquires the appearance [*Schein*] of good. Positively it does protect the reproduction of life; but in its extant forms its destructiveness shows undiminished, thanks to the destructive principle of violence. While a lawless society will succumb to pure license, as it did in the Third Reich, the law in society is a preservative of terror, always ready to resort to terror with the aid of quotable statutes" (Adorno 2007: 309).

blishing an inside and an outside of the abstract concept also depends on a magic-like property that keeps us in awe and makes us abide.

It is not by chance that Jay Bernstein puts the idea of authority in the center of his reading of Adorno. As he claims, “the relation of reason to authority is directly homologous with the relation of enlightenment to myth; in both cases the second term is defined negatively, as that which is to be overcome, with the result that both first terms become frozen and deformed” (Bernstein 2001: 133). The consequence of these identifications is twofold. Not only they enable us to see the mythological aspects of enlightenment and the authoritarian elements of reason, but also to read the claim in reverse: to see in myth already a form of rationalization and, to find rationality in the relationship of authority. It is not by chance that Weber’s interpretation of the modern State involves not simply a separation between rational and irrational forms of “legitimate domination” or “authority” (*Herrschaft*), but in seeing how all forms of authority, including the legal-rational, are based in a surplus element that confers legitimacy upon it.¹⁹

¹⁹ As Weber claims: “loyalty may be hypocritically simulated by individuals or by whole groups on purely opportunistic grounds, or carried out in practice for reasons of material self-interest. Or people may submit from individual weakness and helplessness because there is no acceptable alternative. But these considerations are not decisive for the classification of types of domination. What is important is the fact that in a given case the particular claim to legitimacy is to a significant degree and according to its type treated as ‘valid’; that this fact confirms the position of the persons claiming authority and that it helps to determine the choice of means of its exercise” (Weber 1978: 214).

Authoritative beliefs and commands, says Bernstein, “are accepted on trust or out of respect, and not from self-interest or habit or lassitude or need”. What they entail is “a moment in which a belief or command is accepted, taken as worthy and acceptable, without reflective assessment”. Authority is what gives persons, statements and situations “intrinsic normative force” (Bernstein 2001: 121). In this sense, authoritative claims are more than convincing and less than commanding. As Hannah Arendt had already noted, what defines its phenomenon is the production of obedience without coercion. As she puts it, “where force is used, authority itself has failed”. At the same time, authority is also incompatible with persuasion and political debate, “which presupposes equality and works through a process of argumentation” (Arendt 2006: 92–93). What authority then implies is “an obedience in which men retain their freedom” (Arendt 2006: 105); or to put in Weber’s terms, a “voluntary compliance”, an “interest in obedience” (Weber 1978: 212).

What all of this entails is that authority cannot simply be reduced to a legal title, not even to sheer demonstration of force. Authority only capable of exercising its legal function if it is recognized as such, if it has that “surplus” that characterizes the power of producing immediate and unquestioned obedience, if it is capable of binding its subjects. If Adorno’s intent with *Negative Dialectics* can be summarized as an attempt to unveil the precarious “authority” of abstract conceptualization, it is also a theory that exposes its hegemony as contingent and changeable. Also the same could be said about the modern

State and its legal structure: not only it is a historically contingent form of political organization, it also falls into the very same traps that abstract conceptualization does—hence the injustice and unfreedom that this abstract structure inevitably produces, and that Adorno constantly calls attention to. By denouncing the perverse consequences spurring from the sovereign authority of identity thinking and the modern State, Adorno attempts to pave the way for an alternative form of rationality capable of overcoming instrumental reason in both theory and practice.

This is why the *Bann* becomes so prominent in his analysis. This concept enables Adorno to theorize the limiting and spellbinding aspects of the abstract concept and the State, and how these two are deeply entwined. The authoritarian State-like violence with which universal abstraction treats particularity and difference can only be sustained because of the “spell” of authority that necessarily accompanies it,²⁰ something that denotes both the difficulties of “breaking” from it as well as the disastrous consequences of its unfettered expansion. Nevertheless, for Adorno, this is not unchangeable. Reflective thinking is one form to “make the spell disappear [*der Bann verschwände*]”, for instance (Adorno 2007: 270). The problem, also

²⁰ At first, the emphasis on authority and authoritarianism might seem to refer to the Pollock–Horkheimer debate on the authoritarian aspect of the capitalist State and its relation to fascism, but I follow Deborah Cook in her account of the differences between Adorno’s notion of late capitalism and the ones proposed by Pollock and Horkheimer (see Cook 1998). Instead, I think that Adorno’s reflection on law and the State in his late writings involves a deeper critique of the State-form itself in relation to the identitarian drive of social abstractions. Authoritarianism, in this sense, would not be a phase of the capitalist State, or its antithesis in the fascist State, but an always already present possibility of each and every State.

for Adorno, is how to transpose this reflective activity to practice and dispel the “spell” over minds and actions, so pervasive in modern societies.

4. Dispelling the spell: from aesthetic experience to political action

Adorno addresses the problem of political action in one of the last interviews of his life, one given to the German newspaper *Der Spiegel* in May 1969 right after cancelling his lectures due to a student demonstration against him. Explaining what he meant by saying that “people would try to implement [his theory] with Molotov cocktails”, he makes an interesting assessment of his relation to political activity:

In my writings, I have never offered a model for any kind of action or for some specific campaign. I am a theoretical human being who views theoretical thinking as lying extraordinarily close to his artistic intentions. It is not as if I had turned away from praxis only recently; my thinking always has stood in a rather indirect relationship to praxis. My thinking has perhaps had practical consequences in that some of its motifs have entered consciousness, but I have never said anything that was immediately aimed at practical actions (Adorno 2002: 15).

It is true that nowhere in Adorno can be found a guideline of political transformation, clearly a conscious protest against the narrowness so common in political debates. “In response to the question ‘What is to be done?’”, Adorno says, “I

usually can only answer ‘I do not know’. I can only analyze relentlessly what is” (Adorno 2002: 16).

Although the absence of normative aspects in Adorno’s relentless analysis of “what is” is debatable,²¹ what is worthy of notice is that Adorno mentions his “indirect relationship to praxis” in the context of the proximity of his theoretical thinking and his “artistic intentions”. In 1969, Adorno was still working on the manuscript of *Aesthetic Theory*, which remained unfinished with his death. But it is in this unfinished text that one can find some striking aesthetic claims loaded with political overtones. In fact, I argue, it is in Adorno’s aesthetic theory that his “positive” political theory is best articulated—not simply “translating” the aesthetic discussion to the political, but mainly in seeing how aesthetic modernism is the living proof that political change is possible.

It is not a surprise, therefore, that the *Bann* also plays a major role in this text. Addressing precisely this problem in a discussion of ugliness in art, Adorno claims that beauty is not the “platonically pure beginning but rather something that originated in the renunciation of what was once feared, which only as a result of this renunciation [...] became the ugly. Beauty is the spell over the spell [*Schönheit ist der Bann über den Bann*], which devolves upon it” (Adorno 1997: 47). Beauty conceptualized as *Bann* has the same juridic-magical connotations that were present in the abstract concept, but with a deter-

²¹ See, for instance, Fabian Freyenhagen’s theory that Adorno’s primacy of the object and the role played by suffering in his theory impose a normative content (Freyenhagen 2013).

mining difference: its spellbinding capacity is explicitly illusory while its capacity of setting limits and excluding ugliness (or “dissonance” in general) is contained within the aesthetic realm. Both problems are articulated in the concept of *Schein*, a word that can be translated as aesthetic semblance, appearance, or illusion, but that also has as possible meanings the effect of a shining glow and even a legal document or certificate. As Jameson exemplifies, aesthetic *Schein* is what may vanish away from a work of art, “abandoning its spectators to the idle activity of staring at pieces of smeared canvas or witnessing, with no little embarrassment, a little group of people striding around a platform waving their arms improbably and opening their mouths” (Jameson 1990: 165).²²

Therefore, *Schein* is an essential part of artworks, without which they would lose the “double character” that makes them more than mere objects. *Schein* is the illusory appearance that sustains the unity of the work of art, its “immanent closure” (Adorno 1997: 101), which appears as something beyond a combination of paint over canvas, or a sequence of sounds and

²² It is worth mentioning that, for Adorno, the abstract concept is itself a *Schein*, a form of illusion that vanishes when reflected upon. As he puts in *Negative dialectics*, “the suppression of nature for human ends is a mere natural relationship, which is why the supremacy of nature-controlling reason and its principle is a delusion. When the subject proclaims itself a Baconian master of all things, and finally their idealistic creator, it takes an epistemological and metaphysical part in this delusion [*Schein*]. The practice of its rule [*In der Ausübung seiner Herrschaft*] makes it a part of what it thinks it is ruling [*was es zu beherrschen meint*]; it succumbs like the Hegelian master. It reveals the extent to which in consuming the object it is beholden to the object. What it does is the spell [*der Bann*] of that which the subject believes under its own spell [*Bann*]. The subject’s desperate self-exaltation is its reaction to the experience of its impotence [*Ohnmacht*], which prevents self-reflection” (Adorno 2007: 179-180).

words. Artworks' value lies precisely in their appearance, in how they "appear as intrinsically valuable, valuable in and of themselves" (Bernstein 2004: 147). It is this power of seeing in something more than what it is that Adorno connects to the magical origins that resist the "disenchantment of the world". Only in its magical element, says Adorno, "is art's mimetic character preserved [...]. Emancipated from its claim to reality, the enchantment [*Zauber*] is itself part of enlightenment: its semblance [*Schein*] disenchants the disenchanted world [*entzaubert die entzauberte Welt*]" (Adorno 1997: 58, see also Feola 2018: 31).

This idea that art's enchantment can disenchant the disenchanted world—which, far from "disenchanted", is under the *Bann* of abstract reason—appeared before in an astonishing aphorism from *Minima Moralia* called "Magic Flute". There, Adorno makes clear the entanglement of beauty's relationship to magic, its link to the *Bann*, and how it can enable critical reflection. In what seems to be a clear reference to the role of money in capitalism, Adorno is interested in showing how the glittering *Bann* of gold and precious stones, although "dispelled" by enlightenment, survived as "the power [*Macht*] of radiant things over men, in whom they once instilled a dread that continues to hold their eyes spellbound [*gebannt*], even after they have seen through its claim to domination [*herrschaftlicher Anspruch*]" (Adorno 205: 224). The reversal of this process, however, lies in the very contemplative character of such precious objects:

Contemplation, as a residue of fetishist worship [*fetischistischer Anbetung*], is at the same time a stage in overcoming it. As radiant things give up their magic claims [*magischen Anspruchs*], renounce the power [*Gewalt verzichten*] with which the subject invested them and hoped with their help himself to wield, they become transformed into images of gentleness, promises of a happiness cured of domination over nature. This is the primeval history of luxury, that has migrated into the meaning of all art. In the magic of what reveals itself in absolute powerlessness, of beauty, at once perfection and nothingness, the illusion of omnipotence is mirrored negatively as hope. It has escaped every trial of strength [*Machtprobe*]. Total purposelessness gives the lie to the totality of purposefulness in the world of domination, and only by virtue of this negation, which consummates the established order by drawing the conclusion from its own principle of reason, has existing society up to now become aware of another that is possible. The bliss of contemplation consists in disenchanting enchantment [*Die Seligkeit von Betrachtung besteht im entzauberten Zauber*]. Radiance is the appeasement of myth [*Was aufleuchtet, ist die Versöhnung des Mythos*] (Adorno 2005: 224–225, transl. mod.).

Thus, aesthetic reflection cannot be reduced to pure rational reflection. It happens under the “spell” of *Schein*—not *despite* it, but *because* of it. It is the illusoriness of art that denounces the illusoriness of “reality” as something immutable and necessary. As Turner points out, “the only way out of the *Bann* is in some sense through the *Bann* itself” (Turner 2016: 219).

Moreover, another thing that becomes clear in this passage (and that also denotes a fundamental aspect of artworks)

is their “bindingness”,²³ that is, how they reclaim attention and interest despite being purposeless. Aesthetic form, says Adorno, is “the objective organization within each artwork of what appears as bindingly eloquent [*stimmig Beredten*]. It is the nonviolent synthesis of the diffuse that nevertheless preserves it as what it is in its divergences and contradictions” (Adorno 1997: 143). This power came to the fore when the arts became autonomous, when they became “aware that their previous sense of authority was borrowed (from the gods and kings and empires they celebrated)”, and started to reflect about what it means to be “just art” (Bernstein 2014: 1075). What started to become relevant was not what was being *represented* in art, but “representation” itself, which in art is always a semblance, aesthetic *Schein*.

According to Bernstein, “binding” is Adorno’s word for “objective authority”. Authentic artworks are, according to him, “rationally compelling but in a manner that refuses determining judgement with its conceptual demands” (Bernstein 2014: 1087).²⁴ This authority has been historically negated since the abstract concept has tried to impose, as an absolutist sovereign, its sole authority (Feola 2018: 25–26; Bernstein 2014:

²³ “Natural beauty”, Adorno claims, “is perceived both as authoritatively binding [*zwingend Verbindliches*] and as something incomprehensible that questioningly awaits its solution. Above all else it is this double character of natural beauty that has been conferred on art. Under its optic, art is not the imitation of nature but the imitation of natural beauty” (Adorno 1997: 71).

²⁴ It is interesting to note, as Feola does, that this aesthetic authority, as is the case with all kinds of authority, also demands that “the subject of aesthetic experience must enact a *willingness to be shaken*”, that is, a form of recognition of a surplus that creates this effect” (Feola 2018: 32).

1086). Nevertheless, the arts persisted making their claims. Adorno's answer of how this could be so, is that the arts are forms of expression of the sensible particular, something, for him, intimately connected to suffering: "suffering remains foreign to knowledge; though knowledge can subordinate it conceptually and provide means for its amelioration, knowledge can scarcely express it through its own means" (Adorno 1997: 18). It is only in the arts that both sensuous particularity and human suffering can be expressed, can assume a non-violent form, can become somehow coherent.

However, this remains always a semblance. Art, by itself, is not capable of doing justice to the particular, or giving true expression to its suffering. "Redemption through semblance [*Schein*] is itself illusory", says Adorno, "the artwork accepts this powerlessness in the form of its own illusoriness" (Adorno 1997: 107). If art could truly do so, it would be its end:

What takes itself to be utopia remains the negation of what exists and is obedient to it. At the center of contemporary antinomies is that art must be and wants to be utopia, and the more utopia is blocked by the real functional order, the more this is true; yet at the same time art may not be utopia in order not to betray it by providing semblance [*Schein*] and consolation. If the utopia of art were fulfilled, it would be art's temporal end (Adorno 1997: 32).

If art, then, cannot itself become utopia—that is, if it cannot become itself the means of change of reality, at the risk of reinforcing this very reality—then what can it become? I would argue that, for Adorno, aesthetics (at least in modernism, when

art becomes conscious of itself as art) shares its core problems with politics. Both are attempts to break out from the *Bann* (of reality, of the concept, of the State, of beauty), but can only do it *through* this *Bann*, not from without it. The role of experimentation, of the vanguard, of shaping and forming, of composition, are just a few of the aesthetic themes discussed by Adorno that have clear political consequences when read with this in mind. It is not by chance that these very words also belong to political discourse. In many cases, when taken out of context, some passages from *Aesthetic Theory* become indistinguishable from a political analysis, which I take to be clearly part of Adorno's intention, given his praise for subtleties and ambiguities (of which the concept of *Bann* is merely an example).

Take, for instance, a moment in which he discusses the problem of the "new". "The relation to the new", says Adorno, "is modeled on a child at the piano searching for a chord never previously heard. This chord, however, was always there; the possible combinations are limited and actually everything that can be played on it is implicitly given in the keyboard". The new is "the longing for the new, not the new itself: that is what everything new suffers from" (Adorno 1997: 32). That the new can appear where all seems already determined, is by itself a living proof that political transformation is possible. And as is the case with aesthetic innovation, what matters in innovation is the process itself, the "longing", instead of the pre-established goal.

Adorno's *Aesthetic Theory* is full of moments such as this one, showing how art is not the means of political change, but the symbol of its possibility.²⁵ In another passage, Adorno gives a beautiful account of the difference between aesthetic time in music and the chronological time within which the latter unfolds:

[...] there is no mistaking time as such in music, yet it is so remote from empirical time that, when listening is concentrated, temporal events external to the musical continuum remain external to it and indeed scarcely touch it; if a musician interrupts a passage to repeat it or to pick it up at an earlier point, musical time remains indifferent, unaffected; in a certain fashion it stands still and only proceeds when the course of the music is continued. Empirical time disturbs musical time, if at all, only by dint of its heterogeneity, not because they flow together (Adorno 1997: 137).

If time, space, and causality, are fundamental forms of control over nature, in art “they are themselves controlled and freely disposed over. Through the domination of the dominating [*Durch Beherrschung des Beherrschenden*], art revises the domination of nature [*Naturbeherrschung*] to the core”. In subverting, suspending or abolishing these formal conditions of domination, art not only exposes the “semblance [*Schein*] of inevitability that characterizes these forms in empirical reality”, but also shows the possibility of changing them: “as a musical composition compresses time, and as a painting folds spaces

²⁵ Artworks, as puts Bernstein, “bear upon another *form* of human encountering, and hence another way in which things and persons can be experienced” (Bernstein 2014: 1076).

into one another, so the possibility is concretized that the world could be other than it is” (Adorno 1997: 138).

Of course, Adorno is not proposing to abolish the laws of physics. “Space, time, and causality are maintained, their power [*Gewalt*] is not denied”, he clarifies. What art enables it that “they are divested of their compulsiveness”. This is one of the powers of the artistic *Schein*. “Paradoxically”, states Adorno, “it is precisely to the extent that art is released from the empirical world by its formal constituents that it is less illusory, less deluded by subjectively dictated lawfulness, than is empirical knowledge” (Adorno 1997: 138). As Bernstein points out, “artworks are not real things, but semblances of real things”, and it is *because* they are semblances that “they can enact relations of universal and particular not possible in current empirical experience” (Bernstein 2004: 160). Art’s “distortion” (or “refraction”, in Adorno’s terms) of space, time, and causality is both its nexus to the social world and the emblem of its blocked potentialities. If it is true that “there is nothing in art, not even in the most sublime, that does not derive from the world”, real art lives in conflict with this world (Adorno 1997: 138).

Thus, art matters for Adorno not because it, by itself, can change the world, because itself is the practice of emancipation, as some shallow critics propose. Art matters because it is the living proof of an alternative, because it is a promise of another world, and because it carries in it the inevitable fact that political emancipation cannot be realized abstractly. In this sense, Adorno’s beautiful example of the interruption of time

in music could perhaps be read as a silent reference to Walter Benjamin, who also took seriously the possibility of suspending time:

The awareness that they are about to make the continuum of history explode is characteristic of the revolutionary classes at the moment of their action. The great revolution introduced a new calendar. The initial day of a calendar serves as a historical timelapse camera. And, basically, it is the same day that keeps recurring in the guise of holidays, which are days of remembrance. Thus the calendars do not measure time as clocks do; they are monuments of a historical consciousness of which not the slightest trace has been apparent in Europe in the past hundred years. In the July revolution an incident occurred which showed this consciousness still alive. On the first evening of fighting it turned out that the clocks in towers were being fired on simultaneously and independently from several places in Paris. An eye-witness, who may have owed his insight to the rhyme, wrote as follows: *Qui le croirait! on dit, qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour* (Benjamin 1968: 261–262).

If true art is not a substitute for politics, it is at least the assurance of its possibility. As calendars in Benjamin description, artworks are objects of remembrance. Remembrance of human suffering, remembrance of the material constraints of freedom, remembrance that history is not over. In his lectures on freedom and history, Adorno claims that “the eternal sameness of the historical process that I have attempted to explain with the aid of the concept of the spell [*Bann*] would go into reverse at the point at which want was abolished”, and complements: “eradicated in all seriousness, not just on the surface,

but for all mankind, universally and on a global scale” (Adorno 2006: 183). The *Bann*, the spell casted upon us by a bewitched system of violent ordering, cannot be dispelled by art. Art can only give us hope that this is possible. This is where aesthetics ends and history, the politics of humankind, starts. It is not by chance that in the very end of the manuscript of *Aesthetic Theory*, Adorno compares art with “the writing of history”, and wonders what art would be if it “shook off the memory of accumulated suffering” (Adorno 1997: 261). It seems that an answer will only be possible when we finally get free from the sovereign *Bann* and justice is served to those who suffer unjustly.

Received on 27/06/2019, approved on 11/10/2019 and published on 03/02/2020.

References

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Transl. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998 [1995].
- ADORNO, T. W. *Aesthetic Theory*. Transl. R. Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997 [1970].
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Transl. E. Jephcott. London: Verso, 2005 [1951].
- ADORNO, T. W. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Transl. R. Livingston. Cambridge: Polity, 2006 [2001].
- ADORNO, T. W. *Negative Dialectics*. Transl. E. Ashton. New York: Continuum, 2007 [1966].

- ADORNO, T. W. “Who is afraid of the Ivory Tower? A conversation with Theodor Adorno”. Trans., ed. and Intr. G. Richter. *Monatshefte*, Vol.94, N.1, p.10-23, 2002.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Transl. E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002 [1944].
- ARENDT, H. “What Is Authority?”. In: H. Arendt. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin, 2006 [1954].
- BENJAMIN, W. “Theses on the Philosophy of History”. In: W. Benjamin (ed. by H. Arendt). *Illuminations: Essays and Reflections*. Transl. H. Zohn. New York: Schocken Books, 1968 [1940].
- BENJAMIN, W. “Critique of Violence”. In: W. Benjamin (ed. by P. Demetz). *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Transl. E. Jephcott. New York: Schocken Books, 1978 [1921].
- BERNSTEIN, J. M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BERNSTEIN, J. M. “‘The Dead Speaking of Stones and Stars’: Adorno’s *Aesthetic Theory*”. In: F. Rush (ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BERNSTEIN, J. M. “Blind Intuitions: Modernism’s Critique of Idealism”. *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (6), p. 1069–1094, 2014.
- BEST, B., BONEFELD, W., O’KANE, C. (eds.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. London: SAGE, 2018.

- COOK, D. (ed.). *Theodor Adorno: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen, 2008.
- COOK, D. “Adorno on Late Capitalism: Totalitarianism and the Welfare State”. *Radical Philosophy*, 89, p. 16–27.
- CORÈDON, C., WILLIAMS, A. “Ban”. In: C. Corèdon, A. Williams. *A Dictionary of Medieval Terms and Phrases*. New York: D. S. Brewer, 2005.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 [1980].
- Duden: Die deutsche Rechtschreibung* (online version). S. v. “Bann”. Accessed October 31, 2019, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Bann>.
- Duden: Die deutsche Rechtschreibung* (online version). S. v. “Bannkreis”. Accessed October 31, 2019, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Bannkreis>
- DUMÉZIL, G. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Transl. D. Coltman. New York: Zone books, 1988 [1948].
- FEOLA, M. *The Powers of Sensibility: Aesthetic Politics Through Adorno, Foucault, and Rancière*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.
- FREUD, S. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Transl. J. Strachey. New York: W. W. Norton & Co., 1990 [1913].
- FREUD, S. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Transl. J. Strachey. New York: W. W. Norton & Co., 1990 [1921].
- FREYENHAGEN, F. *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- GREIMAS, A. "Ban". In : A. Greimas. *Dictionnaire de l'Ancien Français jusqu'au Millieu du XIVE siècle*. Paris: Larousse, 1968.
- Grimm: Deutsches Wörterbuch* (online version). S. v. "Bann". Accessed 31 October, 2019, <http://www.woerterbuch-netz.de/cgi-bin/WBNetz/genFOplus.tcl?sigle=DWB&lemid=GB00667>
- Grimm: Deutsches Wörterbuch* (online version). S. v. "Band". Accessed 31 October, 2019, <http://www.woerterbuch-netz.de/cgi-bin/WBNetz/genFOplus.tcl?sigle=DWB&lemid=GB00499>.
- HUHN, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of Dialectic*. London: Verso, 1990.
- Larousse: Dictionnaire de Français* (online version). S. v. "Ban". Accessed 31 October, 2019, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ban/7763#difficulte>.
- LUKÁCS, G. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Transl. R. Livingstone. Cambridge (MA): MIT Press, 1972 [1923].
- MARX, K. *Capital: Critique of Political Economy*, vol. 1: The Process of Production. Transl. B. Fowkes. London: New Left Review & London: Penguin Books, 1976 [1867].
- Merriam-Webster Dictionary* (online version). S.v. "Ban". Accessed 31 October, 2019, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ban>.
- NANCY, J.-L. *L'Impératif Catégorique*, Paris: Flammarion, 1983.

- NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Transl. W. Kaufman, R. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1989 [1887].
- NIETZSCHE, F. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Transl. R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1872].
- RUSH, F. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SHAKESPEARE, W. *The Tragical History of Hamlet Prince of Denmark*, London: Penguin Books, 2016 [1603].
- SOHN-RETHEL, A. “Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Unterschung (März/April 1937)”. In: A. Sohn-Rethel. *Warenform und Denkform Mit zwei Anhängen*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1978 [1937].
- TURNER, C. “Under Adorno’s Spell: *Bann* as Fundamental Concept Rather than Mere Metaphor”. *New German Critique*, 43 (3), p. 203–222, 2016.
- WEBER, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Transl. E. Fischoff et al. Los Angeles: University of California Press, 1978 [1922].
- WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Transl. T. Parsons. London: Routledge, 2001 [1905].

INTEGRAÇÃO COMO DESINTEGRAÇÃO

A dialética negativa de Adorno como
lógica do colapso do sistema

Cláudio Roberto Duarte¹ e
Jeferson de Almeida²

RESUMO

O ensaio procura apresentar os momentos constitutivos da dialética negativa de Adorno como uma “lógica da desintegração”. Mais que uma concepção filosófica, ela corresponde a um determinado diagnóstico de um tempo social ruinoso, um tempo de catástrofe permanente. Porque o que se desintegra em tal lógica não são apenas os conceitos reificados da filosofia tradicional, mas um mundo histórico-natural caduco, que se faz em pedaços, redeterminando as condições da experiência em todos os campos do saber e da práxis. Ao mesmo tempo que esta experiência se empobrece, liberta a negatividade do todo e suscita o questionamento da ordem social.

¹ Doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada e Doutor em Geografia, ambos pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Ensino Básico no Instituto Sidarta. E-mail: duarteclaudio@yahoo.com.br.

² Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: jeffcsociais@gmail.com

Emergindo do fundo do processo de produção do capital, essa lógica de desintegrações encadeadas retoma as molas principais do pensamento dialético hegeliano e marxista, subordinando-o às novas circunstâncias de uma sociedade hiperesclarecida, que radicaliza a socialização através da mediação do trabalho abstrato, implicando em cisão, alienação e antagonismo social generalizados. Nessa medida, integra desintegrando formas de vida, ação e pensamento. Na segunda parte do texto, desenvolve-se sua relação com a dialética de Hegel e na terceira a pergunta por sua atualidade. Tal lógica torna-se assim a descrição crítica do colapso da civilização contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Dialética negativa, lógica da desintegração, Hegel, Marx, Adorno.

INTEGRATION AS DISINTEGRATION

The negative dialectics of Adorno as a logic of system collapse

ABSTRACT

The essay seeks to present the constitutive moments of Adorno's *negative dialectics* as a "logic of disintegration". More than a philosophical conception, it corresponds to a determined diagnosis of a ruinous social time, a time of permanent catastrophe. Because what disintegrates in such a logic is not only the reified concepts of traditional philosophy, but a world that is torn to pieces, redetermining the conditions of experience in all fields of knowledge and praxis. While this experience becomes impoverished, it frees the negativity of the whole and raises the questioning of the social order. Emerging from

the foundations of the process of production of capital, this logic of intertwined disintegrations resumes the inner workings of Hegelian and Marxist dialectical thought, subordinating it to the new circumstances of a hyper enlightened society, which radicalizes socialization through the mediation of abstract labor, entailing widespread fracture, alienation, and antagonism. In this measure, it integrates, while disintegrating, forms of life, action, and thought. In the second part of the text, its relationship with Hegel's dialectics is developed, and in the third, the question of its actuality. Such a logic thus becomes the critical description of the collapse of contemporary civilization.

KEYWORDS

Negative Dialectics, Logic of Disintegration, Hegel, Marx, Adorno

“O caráter destrutivo está sempre atuando bem disposto. A natureza lhe prescreve o ritmo, pelo menos indiretamente: pois ele deve adiantar-se a ela, do contrário ela própria assumirá a destruição.”

(Walter Benjamin, “O caráter destrutivo”, 1925-1934).

I. Introdução

A espinha dorsal da obra de Adorno é constituída pela negação dialética, mas num contorno reflexivo muito próprio à realidade da experiência na “era dos extremos”, o que a fez girar no sentido de uma “lógica da desintegração [*Logik des Zerfalls*)]”. Como ele dirá numa nota final da *Dialética negativa*:

“A ideia de uma lógica da desintegração é a mais antiga de suas concepções filosóficas, nascida ainda nos anos como estudante universitário” (Adorno 2009: 339, trad. mod.). No desenvolvimento de suas categorias de base, Adorno assim a determina:

Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desintegração: da desintegração da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo (Adorno 2009: 127, trad. mod.).

Que tal lógica para Adorno seja mais que uma mera “concepção filosófica” arbitrária – trata-se de demonstrar na primeira parte deste ensaio,³ momento em que pretendemos retomar seu diagnóstico de um tempo ruinoso, que empilha escombros sobre escombros, um tempo de esclarecimento e progresso, por certo, mas idêntico a um espaço de “catástrofe permanente” (Adorno 2009: 266), em que simultaneamente despontam as possibilidades mais altas de emancipação social. Pois “o que criou historicamente essa possibilidade [da catástrofe] pode igualmente destruí-la” (Adorno 2009: 266). Assim, trata-se de levar a cabo a tarefa de “negação determinada” em todos os campos do saber em confronto com as possibilidades objetivas do existente. Nos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno deixa claro o que formava para ele o “nervo da dialética”:

O nervo da dialética como método é a negação determinada. Ela se baseia na experiência da incapacidade de a crítica deter-se no universal, despachando o

³ Um caminho aberto pelas obras de Susan Buck-Morss (1977) e Peter Dews (1987).

objeto criticado ao subsumi-lo pelo alto sob um conceito que funciona como seu mero representante. Somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenada no próprio objeto. Ele, ao mesmo tempo, o libera a seu favor, na medida em que traz o objeto a si mesmo, e contra ele, na medida em que o adverte de que ele ainda não é ele próprio. A esterilidade de todo trabalho dito intelectual que se instala na esfera do geral sem se sujar com o específico foi sentido por Hegel que, em vez de lamentar, produziu uma viragem crítico-produtiva (Adorno 2013: 165-6).

Na definição mínima desse nervo, uma pequena ênfase no objeto particular é introduzida, desenhando todo o caminho do pensamento de Adorno, aqui reconhecidamente sugerido pela *Fenomenologia* de Hegel, que denominava essa viragem crítico-produtiva como o “contrachoque” (Hegel 2002: §60) recebido pelo sujeito cognoscente de seu objeto; este último como fundamento do verdadeiro movimento que cabia analisar, e que era apresentado, desde o Prefácio, “não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (Hegel 2002: §17). Em Adorno, esse movimento de esteira e de crítica recíproca continua fundamental: crítica do sujeito fundante, afirmação crítica do domínio do objeto, redeterminação do devir do conceito e do sujeito. Embora o acento na *negatividade imanente* desse processo de integração – isto é, o acento naquilo que escapa ao conceito e a toda esfera do sujeito e das relações dominantes – seja absolutamente reforçado. Daí o trabalho de pensar a *desintegração* dos conceitos que se tornaram reificados, quando o Capital se totaliza como “sujeito automático” (Marx 1988: 126), ou seja, como “processo-sujeito” (Fausto 1983: 72) capaz de pôr e repor seus próprios pressupostos sociais, através dos novos

tentáculos do Estado intervencionista e do grande capital monopolista no assim chamado “mundo administrado”. Noutros termos, a análise deste seu “conceito modificado de dialética” (Adorno 2013: 70) só pode ser feita em comparação com o que Hegel entendia por noções como negação determinada, contradição, superação (*Aufhebung*) e sujeito numa sociedade burguesa ainda em ascensão. Hegel não tinha como prever as irracionalidades que a sociedade civil-burguesa e o capital, como motor secreto da noção de *Weltgeist*, conteria em seus desdobramentos. Como veremos, a diferença das duas dialéticas está mais nos pressupostos da crítica, contidos nos desenvolvimentos históricos do capitalismo tardio (muito além do mundo vivido por Hegel, mas também por Marx), e no acento dado às partes em interação, do que numa mudança radical de “paradigma” que extirparia as principais molas de Hegel a fim de recriar um suposto “materialismo dialético” como nova visão de mundo. É o que buscaremos mostrar na segunda parte do texto. A crítica a Hegel é imanente, o que significa confrontar Hegel consigo mesmo, alcançando seu núcleo temporal de verdade.

Na última parte, buscaremos trazer à tona o que ficou até aqui implícito: a atualidade da obra de Adorno – aquilo que ela permite pensar a respeito de um “sistema antagônico” (Adorno 2009: 18, trad. mod.) agora plenamente confirmado como catástrofe; um mundo capitalista maduro que anuncia seu colapso sistêmico a partir da ruína de seu fundamento social, situado na lógica de mediação pelo trabalho abstrato. Mas isso sem abandonar a questão sobre o que talvez tenha também envelhecido

nesse pensamento rigoroso, que não podia antever por completo o destino da “sociedade administrada”.

II. Momentos constitutivos de uma lógica de desintegração social

O mito mais difundido a respeito de Adorno é que seu pensamento tenderia paradoxalmente à paralisia, à afirmação do simples beco sem saída de uma dominação sem resto. Renunciando à teoria positiva e à normatividade, restaria uma crítica totalizada, aporética, paradoxal, caprichosa.⁴ No limite, a afirmação positiva da tese frankfurtiana da “sociedade sem oposição” vaticinaria o bloqueio e o fim da própria dialética. Quando mais, como resto dessa liquidação geral, apenas sobraría o velho indivíduo liberal isolado – estratégia que esconderia uma impotência travestida de niilismo ou onipotência ideológica de um sujeito eurocêntrico, em geral metido no campo da alta cultura estética e filosófica, no famigerado “Grande Hotel Abismo”.⁵ Adorno terminaria nesse caso numa posição similar à do velho idealismo alemão, dos neo-hegelianos, talvez mesmo de Schopenhauer e Kierkegaard; ou ainda, como pretendem os

⁴ Para uma amostra concentrada dessas posições, lembre-se o que diz Habermas (2000: 183) sobre os destinos paradoxais da negação determinada nas mãos de Adorno e Horkheimer: “Uma vez que, no nível de reflexão alcançada, toda tentativa de erguer uma teoria patina na ausência de base, renunciam à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder, que obstrui todas as aberturas. [...] a possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar atualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe”.

⁵ Cf. a respeito a crítica de Lukács no prefácio d’ *A teoria do romance* (2000) e de Losurdo (2018: 93-7).

últimos herdeiros do espólio, Honneth à frente, ele patinaria num grande “déficit sociológico” ou “déficit de reconhecimento”, quando não num “recalque terminante do social”, na melhor das hipóteses figurando como uma espécie de Habermas primitivo, ainda sem ação comunicativa e espírito de escoteiro.⁶ Ora, o que Adorno tem como programa desde pelo menos os anos 30, na conferência “A atualidade da filosofia” (Adorno 2018), é a retomada da crítica materialista – isto é, a crítica da economia política, a crítica do fetichismo do capital – como matriz prática capaz de revelar a ideologia no interior da nova filosofia idealista (Kierkegaard, Husserl, Heidegger) e do neopositivismo hegemônicos. A partir dessa chave fundamental, o alvo passou a ser a *totalidade* das formações do espírito no contexto maior da socialização pelo valor de troca, da indústria da cultura ao campo da grande arte, do antissemitismo à psicologia revisionista, da sociabilidade travada no mundo do trabalho às patologias narcísicas e autoritárias da modernidade etc., que refletiriam em si, como mediações, a dinâmica *contraditória* do processo de acumulação.

O espírito historicamente coagulado seria integrado em determinadas instituições, em formas de vida, ação e pensamento reificados, ficando muito por se saber sobre a nova posição da dialética nesse curso do mundo transtornado, o que culminaria como grande objeto de estudo na *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer 1985). Em paralelo à história de expropriação originária dos meios de produção, que impôs o capital como modo de produção global, o livro perseguia histo-

⁶ Para um exame crítico de Honneth e seguidores, ver o artigo de Alvarenga (2014).

ricamente o rastro de uma espécie de “acumulação primitiva do sujeito moderno” – pois os heróis da epopeia de Homero seriam como um “protótipo do indivíduo burguês” (Ibid.: 53), ou seja, do sujeito mônada-dinheiro e mônada-trabalho. Muito além de culparem a Razão ou a Técnica em si, ou a forma isolada do sujeito da identidade e da autoconservação, o centro dessa dialética é a racionalidade social capitalista hiperesclarecida, erigida em totalidade:

Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (Adorno e Horkheimer 1985: 20).

Nessa fusão de saber, poder e capital, a razão burguesa tenderia ao ofuscamento e à autodestruição, porque é como se ela regredisse, em seu processo de formalização e abstração real das qualidades no processo de troca, à lei da fatalidade mítica. As pistas deixadas por Ulisses, meras pressuposições que a história da cultura apenas fantasiava e sugeria, tornaram-se a “fantasia exata” de caminhos percorridos pelo homem burguês que acumula, sacrificando a si e a seus trabalhadores, em que a troca mercantil nega secularizando o sacrifício mítico; a verdade formal da crítica da razão pura de Kant seria a alcova de Sade; a realidade do pensamento modelado pela indústria da cultura, nos limites do esclarecimento, seria a cegueira cientificamente programada e a pseudoformação generalizada, a bru-

talidade do antissemitismo, a “loucura objetiva” das maltas fascistas, o campo de concentração. Exatamente como em Marx, não basta dizer que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, pois as próprias forças produtivas do capital invertem-se parcialmente em forças destrutivas, a acumulação bem-sucedida leva ao imperialismo e à guerra total, e o sistema mostra-se elástico o bastante para absorver e integrar suas contradições em seu movimento autonomizado. Não por acaso, então, tais críticos trocam de chave em relação a Hegel: sua questão fundamental não é mais simplesmente a formação do Espírito ou a realização do Universal numa sociedade de classes, mas o que se cinde, se particulariza, afunda e se oculta no fundamento antagônico, ou cai em ruínas e oferece a perspectiva dialética de seu próprio colapso como estrutura – o instante mágico em que a negatividade latente poderia ser convertida pela práxis em um novo ser social, livre da canga do trabalho pois de fato “livremente associado”. A produção pela produção, “a dominação da natureza interna e externa” tornada “o fim absoluto da vida”, no entanto, é a “sementeira da nova barbárie”, que, por outro lado, sempre promete germinar também o seu oposto: “Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados” (Adorno e Horkheimer 1985: 43).

Nem por isso, contudo, o sistema deixa de compor uma realidade palpável, autônoma e relativamente estável mesmo em seu anacronismo: uma práxis moldada por estruturas fetichizadas (a substância “trabalho abstrato”), congeladas abaixo

de zero em grandes bunkers de aço e ogivas nucleares, em substituição ao velho mundo da tradição. Este é o novo contexto de esclarecimento e ofuscamento. Nesse contexto já pouco vale, porém, a mera afirmação do poder simbólico ou político frente à potência constitutiva, abstrata e impessoal do Capital. É por aí que entenderemos o interesse de Adorno pelas pesquisas da teoria do colapso do sistema, feitas por Henrik Grossmann, e pela crítica do pensamento mercantil e do sujeito transcendental, por Sohn-Rethel (cf. Nobre 1998: 25-30; Marra-mao 1990: 37-40; 123-60; 230-2), e que mais tarde passariam a alunos como H-J. Krahl, Backhaus, Reichelt, e outros, como Postone, Kurz e a *Wertkritik*.

Em sua tese principal a respeito do predomínio das relações de produção capitalistas anacrônicas, em que se deve incluir o intervencionismo estatal – um momento que constituiria segundo Hegel uma “ordem exterior” à sociedade burguesa (Hegel 1989: §231) –, Adorno insiste que temos de ler essa administração como algo que “pertence à dialética imanente” da sociedade capitalista, como uma espécie de estado de exceção e urgência permanentes, já “que de outro modo [esta sociedade] se desintegraria”. Assim, a “integração se transformou em disfarce da desintegração” (Adorno 1986: 73). Ou seja, o intervencionismo estatal, o prolongamento forçado da acumulação mundial através de uma *conjuntura* de pleno emprego e afluência limitada nos países centrais, confirmaria, ao menos de modo indireto, que o *colapso sistêmico* nunca saiu do horizonte. A teoria da pauperização deveria ser lida à luz do mal-estar que desponta nas periferias das grandes cidades, dos

novos movimentos sociais e das tensões nos países coloniais e periféricos, em correlação, aliás, com o material estético negativo de Kafka, Beckett, Schoenberg, o expressionismo abstrato... O que não significa pensar, a partir disso, que a sociedade estaria às portas de uma revolução mundial, ou defender sem mais a teoria do colapso automático e iminente do velho marxismo.⁷

⁷ Como lembra Marramao (1990: 232), na “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, Adorno coloca a teoria do colapso como uma das questões mais importantes das ciências sociais. O autor não reconhece, porém, o sentido radical dessa perspectiva, nem põe a desconfiança que Adorno tinha sobre a tese do capitalismo político de F. Pollock. Não leva em conta o “núcleo temporal” da verdade assumido pelos autores da *Dialética do esclarecimento*: “o desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (Adorno e Horkheimer 1985: 10). Para sustentar a nota, citemos também outros dois textos decisivos. Em “O que significa elaborar o passado”, temos: “a riqueza é conjuntural, ninguém confia em sua perpetuação indefinida. Quando recorremos ao consolo de que acontecimentos como o da sexta-feira negra de 1929 e a crise econômica com ela relacionada teriam poucas chances de se repetir, nisto há implícita a confiança em um poder estatal forte, de que se aguarda proteção inclusive quando a liberdade econômica e política não funciona. Em meio à prosperidade, até mesmo em período de pleno emprego e crise de oferta de força de trabalho, no fundo provavelmente a maioria das pessoas se sente como um desempregado em potencial, um destinatário futuro da caridade, e desta forma como sendo um objeto, e não um sujeito da sociedade” (Adorno 1995: 41). Noutro artigo fundamental, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, lemos: “a dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices. [...] Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada *à la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens. [...] Mesmo as teorias do imperialismo não estão simplesmente condenadas à obsolescência com a forçada desistência de suas colônias pelas grandes potências. O processo de que elas indiciavam prossegue no antagonismo dos dois monstruosos blocos de poder. [...] A supostamente superada doutrina dos antagonismos sociais, com o *telos* do colapso do sistema, é superada desmedidamente pelo antagonismo político manifesto. [...] No intervencionismo, a força de resistência do sistema (mas indiretamente também a teoria do colapso do sistema) se confirmou [...]” (Adorno 1986: 67-73). Voltaremos a este tema na parte final.

No lugar da afirmação de teses dogmáticas e sem mediação, ou de negações *ad hoc*, entra precisamente uma rigorosa dialética de integração e desintegração.

Aqui, então, a verdade desse “marxismo tardio” (para utilizar o termo de Jameson 1997): menos Weber, Nietzsche ou Freud como referenciais, mais materialismo histórico redimensionado por um novo giro para o sujeito sugerido pela própria dialética do conteúdo social. Se a base material continua móvel e antagonica, no auge da era fordista, isso tem de se manifestar nos modos de vida e nas superestruturas ideológicas:

uma tal essência (*Wesen*) é antes de tudo inessência (*Unwesen*), a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-as acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição (Adorno 2009: 144).

Por isso, depois desse Marx radicalmente entendido como um teórico do revolucionamento constante de todo fundamento, muito mais um teórico crítico do valor, da crise e do colapso, a crítica de Adorno já não pode recuar à filosofia pura e ao cânone artístico tradicional (nem mesmo o modernista): a crítica torna-se integral, sem ponto fixo de sustentação, antes mobilizando a não-identidade do todo em seus mais variados campos, todos interligados. Isso que explica o amplo espectro de seus estudos, como que buscando sempre experimentar e pôr à prova os saberes face a essa temporalidade desigual e contraditória do sistema. Ao mesmo tempo, ele buscava uma

crítica capaz de *determinar a negação*, contrapondo-se ao “absolutismo da negação [*Alleinherrschaft der Negation*]” (Adorno 1993a: §§ 98 e 152), que ele encontra no “esquema da oposição imanente” em funcionamento quase automático na *Aufhebung* hegeliana, compreendendo-a sempre de maneira situada, específica e concreta.

O que importa ressaltar aqui é o dinamismo introduzido por Adorno em todo juízo realizado. Ao mesmo tempo, um dinamismo determinado, que conhece os limites da sua matéria, chocando o entendimento contra a Razão especulativa sem freios, que, segundo a *Lógica* de Hegel, teria o poder não só de dissolver toda contradição, mas de prevalecer sobre seu Outro e produzir toda a efetividade.⁸ Como resultado, mas sem dobrar-se à finitude, nenhuma experiência é afirmada para além do tempo de sua constituição, sendo sua meta maior uma “experiência não regulamentada” (Adorno 2009: 110), aberta portanto à infinidade e à multiplicidade de seu percurso, sempre apta a reconhecer o núcleo temporal de verdade de seu objeto.

Em certo sentido, contudo, trata-se de compreender como a marcha da valorização do capital busca subsumir e moldar de fato toda a efetividade, sendo difícil negar que os ideais burgueses nalguma medida *já se realizaram*, mesmo que formalmente, de modo antagônico: liberdade, igualdade, autonomia moral e política, direito constitucional, Estado democrático, propriedade individual de acordo com o trabalho próprio, livre compe-

⁸ Sobre a crítica adorniana do modelo hegeliano do “Übergreifen” do Conceito, o prevalecer (ou usurpar e alastrar) da Ideia sobre o seu Outro, como posição final da identidade entre conceito e realidade, ver a boa exposição de Nobre (1998: 133 e ss.), que se apoia no trabalho original de Theunissen (2019).

tição, felicidade e satisfação de acordo com o poder aquisitivo, o mérito etc. Não é outra a perspectiva da razão neoliberal, hoje completamente hegemônica erigida em “nova razão do mundo” (Dardot & Laval 2016). Nos termos de Adorno, a totalidade implementada não é simplesmente um equívoco da análise, mas um todo falso, ou antes, um sistema antagônico de integração e desintegração simultâneas.

Daí por que Adorno procure não mais a correspondência ideológica da coisa aos conceitos, mas descortina justamente essa fachada ideológica em que os ideais modernos se realizam no capitalismo tardio ou organizado. A “meta fixada”, para falar como Hegel, seria manter posicionalmente a não-identidade entre os termos, sem descartar a noção de uma identidade qualitativamente transformada, bem como a ideia de libertação e reconciliação histórica (Adorno 2009: 128-130). Nesse sentido, Adorno questionará o suposto resultado positivo da “negação da negação”, o que ele denomina “negação positiva”, não exatamente o processo de “negação determinada” e de superação dialética (*Aufhebung*) das grandes contradições sociais (Adorno 2009: 137-9). Mas então a dialética se dirige especialmente ao que é parte, resto, fragmento inconciliável da totalidade existente. O “essencial” se desloca para aquilo que é “inessencial para o veredicto do curso do mundo e assim expelido para a margem” (Adorno 2009: 147). Sob as lentes desse ser particular, finito, efêmero, marginal, o ataque visa o que aparece como centro, norma, padrão ou essência universal inquestionáveis, em funcionamento tanto no saber metafísico como no saber meramente classificatório e instrumental das ciências. Seu

modelo social secreto, contudo, é a troca: “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas” (Adorno e Horkheimer 1985: 23). A dialética negativa será a crítica consequente dessa lógica de subsunção a categorias abstratas cristalizadas, que mesmo no conceito do conceito hegeliano operaria ainda como uma espécie de duplo da lógica atual do capital e da herança arcaica do universo mítico-religioso (Cf. Adorno 2009: 133-4). A “‘unidade’ continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell”, eis o denominador comum de mito e esclarecimento (Adorno e Horkheimer 1985: 23): uma lógica de integração regida por ordens e hierarquias, prioridades e causalidades lineares, temporalidades e espacialidades pré-determinadas, homogeneidades e desigualdades tornadas invariantes naturais, emergindo da e cimentando a velha divisão do trabalho intelectual e manual, ontologizando a própria miséria do trabalho (Adorno 2009: 134-5; 154; 322). O esforço de Adorno continua, no entanto, na pista hegeliana do trabalho do conceito: buscar o devir do objeto no processo social, no movimento de seu conceito, não abandonar sua dialética, mas “ir além do conceito por meio do conceito” (Adorno 2009: 22).

A crítica adorniana é marcada, assim, pela exigência de um “atualismo” radical. Como bem observou Roberto Schwarz:

Como em Marx o índice de atualidade está nas forças produtivas, cujo desenvolvimento baliza o futuro e torna obsoletas partes inteiras da organização social e das categorias que a acompanham. Esse processo é implacável e não poupa as próprias ideias de quem o formulou: como todos sabem, a incorpo-

ração da ciência ao processo produtivo está tornando antiquada a noção de classe operária de que até hoje a política marxista dependeu (Schwarz 2012: 44).

Nenhum dogmatismo dos conceitos paralisa essa dialética social fundamental, derivada da dialética do trabalho abstrato, diga-se de passagem, que opera criticamente no coração de tais formas sociais. Como resultado, nenhuma categoria ou padrão de medida é reificado, tanto quanto nenhum normativismo moral, político ou estético. Nenhum objeto sai cultuado, tanto quanto nenhum é simplesmente liquidado como um simples nada – não, pelo menos, para um pensamento que leva a sério a tarefa da negação determinada. As categorias e os objetos saem arruinados dessa experiência, não por arbítrio de um juízo apressado, mas por sua apresentação negativa como “ser-para-outro”, como material impuro, desqualificado, envelhecido, cercado pela inversão objetiva de seu sentido – desintegrado pelo tempo (Adorno 1993b: 27), e no fundo porque sujeito à mediação do reino das mercadorias. Razão pela qual não se pode esperar de Adorno – o que muitos costumam pedir ajoelhados – nenhuma estética normativa, nenhuma fundação ética extemporânea ou convencional, nenhuma teoria “ontológica” do sujeito, da cultura ou do ser social. Sua teoria crítica estaria mais para uma espécie de “ontologia negativa”, tal como ele pensava as categorias histórico-naturais da crítica de Marx⁹,

⁹ Como na obra de Beckett, essa ontologia negativa aparecia “ao final das contas como a patogênese da vida falsa. Ela é apresentada como estado de eternidade negativa. [...] A ontologia negativa é a negação da ontologia: somente a história produziu o que o poder mítico do atemporal se apropriou [...] A pré-história prolonga-se, o fantasma da eternidade é apenas a maldição da eternidade” (1984: 207 e 236).

chegando a definir a dialética, “em face da possibilidade concreta da utopia”, como a “ontologia do estado falso” (Adorno 2009: 18). Duas temporalidades se conjugam nessa dialética: a da unidade aparentemente eterna dos fenômenos, que confere uma estabilidade negativa à estrutura categorial existente, e a da sua necessária desintegração histórica, que confere o núcleo temporal de verdade dessa estrutura. O equívoco seria fundar essa “ontologia” sobre qualquer antropologia positiva, numa ideia abstrata de homem ou *condition humaine*. Concebendo os universais humanistas como pressupostos historicamente negados ou suspensos (Fausto 1983), Adorno dá prioridade ao objeto efetivo, ao estádio da coisa social na “pré-história da sociedade humana” (Marx). É por isso que a prioridade do objeto é a prioridade do negativo, do que desestabiliza ordens, formas e categorias estabelecidas. Dialeticamente, isso implica a mobilidade do sujeito, da expressão, da reflexão, da construção da unidade formal etc. Nesse sentido, por exemplo, em sua *Teoria estética* o núcleo temporal é observado a cada fragmento: perda da evidência da arte, envelhecimento do moderno, em especial da nova música, desintegração dos materiais, decomposição interna da unidade estética clássica pela autorreflexão crítica sistematizada, caráter enigmático das obras e participação nas trevas da total alienação, frustração das vanguardas e “desartificação” da arte pela indústria da cultura, possibilidade da superação da arte numa sociedade emancipada etc. (Adorno 1993b: passim). Aqui também espiritualização, racionalização e integração crescentes de materiais aparecem como decomposição dos materiais, desmoronamento no amorfo, desintegração de

totalidades pré-moldadas, ultrapassagem da forma estética como totalidade e síntese por formas abertas e fragmentárias etc. É a partir disso mesmo que se refaz o movimento no âmbito da crítica, da literatura, da música, das artes plásticas. A totalidade implementa-se através da cisão e da fragmentação, ao passo em que estas fazem repensar novos processos de síntese não-violenta, formas em que os materiais brilham em novas constelações do pensamento ou configurações artísticas, que remetem a novas formas de vida latentes ou meramente anunciadas. Para Adorno, a experiência histórica empobrece junto com seu objeto (Adorno 2009: 14), colocando a própria capacidade de experiência em xeque, ao mesmo tempo em que se abre precisamente assim o desafio de penetrar numa totalidade opaca e inintencional. Como exemplarmente em Kafka e Beckett, o deserto da abstração e do empobrecimento dos materiais libera novas perspectivas de estranhamento e crítica radical de um sistema que perde legitimidade, corrói seus fundamentos e desperta-nos para uma sociedade cindida, trazendo à luz que o estado administrado no fundo sempre significou a guerra de todos contra todos – e um estado de exceção mundial velado. Daí a vertigem que esse pensamento crítico internaliza e repõe em ato a cada exame. Aqui, o primado do objeto alcança o contraposto exato do suposto primado do sujeito de Hegel. Vejamos agora se este é o caso.

III. O “escândalo permanente” da filosofia hegeliana: a dialética como *crítica imanente e desintegração do princípio de identidade*.

Inicialmente, lembremos como a recuperação da dialética por Hegel nos “novos tempos”, teve como uma de suas finalidades essenciais dar à filosofia sua capacidade de pensar a partir do *primado do conteúdo*. A dialética, nesse sentido, aparecia para Hegel como a forma racional necessária para realizar tal objetivo. Para além do exame dos instrumentos do conhecer, a dialética teria a capacidade de apreender “a riqueza que jorra de si mesma, a diferença das figuras que a si mesmas se determinam” (Hegel 2002: 33). De acordo com Hegel, a dialética seria capaz de ser uma forma de pensar *imanente* ao automovimento do próprio conteúdo de verdade dos objetos da experiência. Assim determinada, a dialética não se deixaria definir por nenhum método, por nenhum esquema formal assegurado *a priori*, nem por nenhuma visão de mundo ou fundamento primeiro; ela seria basicamente um *processo*. Experiência, processo e movimento dialético aparecem na *Fenomenologia* como uma só coisa. Para Hegel, o processo é o nome da própria verdade. Hegel exprime que a verdade é um processo em várias passagens de sua obra: “o verdadeiro e efetivo é justamente esse movimento que gira dentro de si” (Hegel 2002: 515). Esse movimento da verdade é levado a termo pela reflexão do sujeito: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (Hegel 2002: 34). O saber da verdade, por sua vez, é o saber do “absoluto”. É aqui que se encontra o “escândalo permanente” da filo-

sofia hegeliana (Adorno 2013: 85). Vejamos tudo isto mais de perto.

Na filosofia hegeliana, a ideia da objetividade da verdade institui a dialética como uma forma de pensar que assume para si a tarefa contínua de confrontar a reflexão do sujeito sobre seus próprios conceitos com o conteúdo de experiência historicamente situado dos objetos. Este o núcleo fundamental da dialética como *crítica imanente*. O mesmo núcleo que interessa a Adorno, como visto acima.

Para Hegel, a verdade não se define por ser uma relação de adequação entre juízos finitos e objetos particulares. Mesmo lá nos momentos em que Hegel falar da verdade como “correspondência entre conceitos e objetos”, para que tal correspondência se apresente será necessário sempre a passagem pelo “trabalho do negativo” das formas de vida social instituídas, isto é, a passagem pelo *processo de desintegração* das formas gerais de objetividade da consciência, dos princípios de identidade, ligação e organização do campo da experiência pelo Eu. Ou seja, será necessário que o sujeito abandone-se à vida do objeto, “se desfaça”, por assim dizer, de seu discurso racionante, saindo para fora de si e ultrapassando a limitação de seus conceitos finitos, não para se perder por completo no Outro, mas para retomar reflexivamente o conteúdo de experiência dos seus conceitos em um nível mais rico e elevado, visando estar à altura das exigências postas por sua situação histórica e o espírito de seu tempo. Adorno comenta:

Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, em toda parte o objeto é renovadamente imedi-

ato, mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. A disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto (Adorno 2013: 78)

Desse modo, para que os conceitos correspondam aos objetos e os objetos aos seus próprios conceitos, será necessário que o sujeito imponha contra si mesmo um verdadeiro trabalho de elaboração e contínuo “contrachoque” (*Gegenstoss*) (Hegel 2002: §60), examinando criticamente aquilo que estava posto no fundamento objetivo do saber histórico e de sua experiência social. A consciência que reverte a si recria um “novo objeto” fora de si, conforme o que lhe dita a experiência da coisa mesma. Pois o movimento de contrachoque seria a reflexão determinante que não parte só do sujeito cognoscente, mas da própria coisa e suas determinações reflexivas, da sua própria essência negativa. Hegel é preciso em explicitar em sua “Doutrina da essência”, na *Ciência da lógica*, como o contrachoque do que estava posto no fundamento da experiência emerge não apenas do lado da reflexão subjetiva, mas é imanente ao movimento das formas de *objetividade*:

O fundamento é [...] ele mesmo uma das determinações de reflexão da essência, mas a última, mais ainda, somente aquela determinação de ser determinação suprasumida. A determinação de reflexão, na medida em que vai ao fundo, adquire seu significado verdadeiro de ser seu contrachoque absoluto dentro de si mesma, a saber, o fato de que o ser posto, que compete à essência, é apenas enquanto ser posto suprasumido, e, inversamente, que apenas o ser posto que se suprasume é o ser posto da essência. A essência, na medida em que ela se determina como fundamento, determina-

se como o não-determinado, e somente o suprasumir de seu ser determinado é seu determinar (Hegel 2016: 93).

Neste sentido, se o caminho do fundamento (*zu Grund gehen*) equivale, ao mesmo tempo, ao perecimento (*zugrunde gehen*), ao “contrachoque absoluto dentro de si”, é porque o exame e a autorreflexão crítica que a experiência exige continuamente do sujeito, para Hegel, supõem reconhecer que o verdadeiro esclarecimento a respeito do fundamento equivale à dissolução do fundado e a ultrapassagem de seus limites historicamente estabelecidos. Desse modo, no movimento de confrontação dos objetos com seus próprios conceitos, todos juízos finitos e particulares, que visam determinar e predicar os objetos, *desintegram-se* como contraditórios e inadequados, apontando para além de si mesmos. Na constelação de conceitos criados por meio desse processo de desintegração, a atividade de reflexão do sujeito conduz a ideia objetiva da verdade para além do princípio tradicional da *adequatio rei atque cogitationis* (adequação da coisa ao pensamento). O movimento dialético do especulativo explode esta forma tradicional da proposição em geral (Hegel 2002: 63-64). Como Hegel diz logo no começo da “Doutrina do ser”:

[...] a proposição, na *forma de um juízo*, não é apta para expressar verdades especulativas; a familiaridade [*Bekanntschaft*] com essa circunstância seria adequada para eliminar muitos mal-entendidos sobre verdades especulativas. O juízo é uma relação *idêntica* entre sujeito e predicado; nisso se abstrai de que o sujeito tem ainda mais determinidades do que aquelas do predicado, assim como também se abstrai de que o predi-

cado é mais amplo do que o sujeito. Porém, se agora o conteúdo é especulativo, então também o caráter *não idêntico* do sujeito e do predicado é momento essencial, porém isto não está expresso no juízo. (Hegel 2016, v. I: 94).

Nesse sentido, é crucial que o sujeito *não identifique imediatamente* o seu saber e seus conceitos com a processualidade efetiva e o automovimento da própria verdade. Se não há o reconhecimento desta não-identidade entre saber e verdade, a consciência não avança na experiência, não vai além de suas ilusões de identidade e, em última instância, se paralisa. Ela passa a confundir seu saber particular, finito, com a verdade, que é infinita. Assim, para Hegel, é necessário diferenciar o “ser-em-si” do objeto do seu ser para a consciência, isto é, como “é para nós” (Hegel 2002: 77-8). “Ser-em-si” que Hegel também exprime como “fora dessa relação”, como um resto, um fragmento não-idêntico à formalização da estrutura conceitual do sujeito: “Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como essente, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se verdade” (Hegel 2002: 77-8).

Conduzida pela experiência da inverdade, é a própria consciência reflexiva que se desidentifica de suas ilusões; a crítica imanente da consciência, recebida e/ou desferida como um golpe contra si mesma, torna-se o desmoronamento do saber e do próprio objeto, agora descobertos como inadequados:

o que antes era o Em-si não é em si, - ou seja, só era em si para ela. Quando descobre portanto a consciên-

cia em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame (Hegel 2002: §85).

Desse modo, a exposição das figuras da *Fenomenologia* se realiza precisamente nessa confrontação do sujeito com a *inadequação* dos seus conceitos em relação à experiência que ele pressupunha ser capaz de abarcar por completo. Ao longo das figuras aparecem determinações que “escapam” à consciência, fazendo com que o sujeito volte sobre si mesmo e *internalize* reflexivamente as determinações do objeto, que o negam. A internalização do negativo pelo sujeito exige, por sua vez, a *negação determinada* dos conteúdos, sem perdê-los no simples nada abstrato e vazio. A autorreflexão crítica do sujeito sobre seus conceitos reconhece que a verdade do pensar consiste em recuperar o que foi perdido e em saber *retornar ao objeto*. Neste ponto de retorno, o sujeito se confronta com o *excesso* de determinações no interior do próprio objeto da experiência, que pode ter sofrido em seu conteúdo inversões (*Verkehrung*) e intersões (*Umschlagen*), resultantes da própria processualidade da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Essa é a base do movimento dialético. Em Hegel, este movimento de negação da negação (*Aufhebung*) visa ir em direção à “meta fixada” de correspondência entre o objeto e o seu conceito, sem petrificar, no entanto, a identidade reinstaurada. Petrificar a identidade provisória da correspondência em formalizações conceituais fixas e imutáveis seria paralisar a dialética e perder de vista o significado da verdade para Hegel:

A aparição é o surgir e passar que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes (Hegel 2002: 53).

Podemos dizer que, em meio a este “delírio báquico” da efetividade, em contínua *atualização* desintegradora das figuras singulares do Espírito, o primado do conteúdo em Hegel, assim como o primado do objeto em Adorno, supõe também *mais sujeito*, ou seja, mais trabalho do conceito, não menos. E assim: “a ideia da objetividade da verdade fortalece a razão do sujeito” (Adorno 2013: 114). Por certo, uma subjetividade que tenha a força de apontar para além do sujeito constituinte com suas formas gerais de objetividade totalmente reificadas pela metafísica da identidade moderna.

Não obstante, Adorno se distancia de Hegel em um ponto fundamental.

Com toda sua ênfase na negatividade, na cisão, na não identidade, Hegel realmente toma conhecimento de sua dimensão apenas em vista da identidade, apenas como seu instrumento. As não identidades são fortemente acentuadas, mas não são reconhecidas precisamente por causa de sua enorme carga especulativa. Como em um sistema de crédito gigante, todo particular deve alguma coisa ao outro – não idêntico –, mas o todo não tem dívidas, é idêntico. É aqui que a dialética

idealista comete sua falácia. Ela diz com paixão: não identidade. Em si mesma, a não identidade deve ser determinada como algo heterogêneo. Mas na medida em que a dialética a determina, ela já se imagina indo além da não identidade e certa da identidade absoluta. [...] Segundo Hegel, o não idêntico é constitutivamente necessário para que os conceitos, a identidade, possam se realizar; da mesma forma, há uma necessidade do conceito para que haja consciência do não conceitual, do não idêntico. Mas Hegel fere seu próprio conceito de dialética, que deveria ser defendido contra ele, na medida em que não o viola e na medida em que o remete à unidade suprema e livre de contradições. *Summum ius summa iniuria.* (Adorno 2013: 245-6).

Quer dizer, mesmo o filósofo suábio reconhecendo a não identidade da reflexão de cada juízo particular em relação ao seu objeto, que, por sua vez, deveria exteriorizar seu conceito de forma imanente, em última análise, o não idêntico é negado positivamente pelo todo. Por isso, Adorno afirma que “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito” (2013: 85): por força da totalidade do sistema, herança da filosofia da identidade, Hegel dissolve o primado do conteúdo do objeto, enfaticamente presente nas análises de cada elemento particular do sistema. Este é o núcleo temporal de verdade do sistema e da dialética hegeliana que, ao mesmo tempo, mimetiza a não verdade do sistema social que constitui o substrato material da sua filosofia (Adorno 2013: 108).

Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo hegeliano. O conhecimento visa ao particular, não ao universal. Ele procura o seu verdadeiro objeto na determinação possível da diferença desse particular, mesmo de sua diferença em relação ao universal que

ele critica como algo não obstante incondicional. Mas se a mediação do universal pelo particular e do particular pelo universal é simplesmente reportada à forma abstrata normativa da mediação, então o particular tem de pagar por isso até à sua liquidação arbitrária nas partes materiais do sistema hegeliano [...] Se Hegel tivesse levado a identidade entre o universal e o particular até uma dialética no próprio particular, ele teria feito jus ao particular, que segundo ele é o universal mediatizado, tanto quanto a esse universal. [...] A dialética do particular que ele tinha em vista não pode ser levada a termo de modo idealista (Adorno 2009: 273).

Tal é o giro da dialética negativa e seu distanciamento em relação à dialética hegeliana, distanciamento que simultaneamente joga o conceito de dialética contra ele mesmo. Um giro que apreende o Conceito como algo derivado e como algo fundido à lógica da dominação pela equivalência mercantil, tanto quanto compreende aí sua impotência como horizonte normativo racional dessa sociedade. Com esse giro, Adorno leva a termo a *contradição* até o absoluto, isto é, até o todo.

Apenas por meio do tornar-se absoluto, e não ao mitigar-se em absoluto, a contradição poderia se desintegrar e talvez encontrar o caminho para aquela reconciliação que Hegel teve de dissimular, pois sua possibilidade real ainda era oculta para ele. A filosofia de Hegel deseja ser negativa em todos os seus momentos particulares; mas se ela se torna negativa contra sua intenção, também enquanto totalidade, então ela reconhece nisso a negatividade de seu objeto. Ao ressaltar obstinadamente, ao seu final, a não identidade entre sujeito e objeto, entre conceito e coisa, entre ideia e sociedade; ao se dissolver na negatividade absoluta, ela ao mesmo tempo recupera aquilo

que prometeu e se torna verdadeiramente idêntica a seu objeto, ao qual ela se ligou” (Adorno 2013: 108).

Trata-se, assim, de ser fiel à verdade negativa do sistema capitalista e afirmar a não-reconciliação, a não-identidade e a inadequação do particular em relação ao todo falso, reconhecendo que o único modo de a experiência social da diferença, “do qualitativamente diverso” (Adorno 2009: 13), se expressar no nosso horizonte histórico é através da resistência, que se põe em contradição aberta em relação ao sistema. Resistência que, em meio às ruínas, abre caminho para “aquilo que poderia ser diverso” e “ainda não começou” (Adorno 2009: 127).

IV. Esperança nas ruínas

Feita essa costura, podemos retornar agora ao trecho fundamental da *Dialética negativa* que a coloca como crítica imamente do modelo hegeliano, como uma lógica da desintegração: devemos nos perguntar como essa lógica da desintegração evita a aporia e passa em seu oposto, reencontrando um utópico “nós”, fundado na sociabilidade efetiva, mas sem reeditar a metafísica do Espírito hegeliano.

Como buscamos apontar, a dialética negativa continua a descrever um movimento triádico ainda muito hegeliano: crítica do sujeito constitutivo, afirmação crítica do primado do objeto, redeterminação do devir do conceito e da subjetividade – mas para além do engodo da identidade forjada pela sociedade administrada: contradição ativa contra essa realidade.

É aqui que nos deparamos com a questão da atualidade ou inatualidade dessa filosofia. Em primeiro lugar, o que Adorno extrai dessa mobilidade vertiginosa é o que se poderia denominar a “esperança nas ruínas”, ou, para lembrar a introdução da *Fenomenologia*, a esperança no desespero, o “caminho da dúvida” desesperada (Hegel 2002: §78). Pois se o movimento negativo visto pelo lado do objeto, do processo de transformações capitalistas, é enorme, pelo lado do sujeito, do saber e da práxis finita próprios a cada agente, ele tende à primeira vista a se fixar em formas reificadas de identidade e falsa identificação (da lógica formal ao renascimento do discurso ontológico, da fantasia narcísica à projeção paranoica ou patológica, da heteronomia do trabalho abstrato ao reencantamento pelo fetiche do dinheiro etc.). Entretanto, essa “história natural”, aprendida de Marx e Benjamin, é para ser analisada também como *declínio, ruína, transitoriedade perenes*: à medida que o processo social transforma toda condição natural, o sujeito que reflete sobre esse processo teria condições de colocar a objetividade fantasmagórica desse real, feito de valor de troca, bem como a si próprio, feito valor de uso para outros, em um questionamento radical. Tendo o apocalipse nazista como figura central dessa história catastrófica, Adorno arrisca reflexões surpreendentes como esta:

Na experiência humana, o encanto é o equivalente do caráter de fetiche das mercadorias. Aquilo que se faz por si mesmo torna-se um em si do qual o si próprio não consegue mais sair [...] Enquanto encanto, a consciência reificada se tornou total. O fato de ela ser uma consciência falsa é uma promessa da possibilidade de sua suspensão: a promessa de que ela não permanecerá

aí, de que uma consciência falsa precisa inexoravelmente ir além de si mesma, de que ela não pode manter a última palavra. Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação. Essa tendência tanto ameaça a vida da espécie, quanto desmente o encanto do todo, a falsa identidade entre sujeito e objeto. O universal, que comprime o particular como que por meio de um instrumento de tortura até que ele se desfaz em pedaços, trabalha contra si mesmo porque tem a sua substância na vida do particular; sem ele, o universal se degrada à sua forma abstrata, cindida e extingüível. No *Behemot*, Franz Neumann diagnosticou esse estado de coisas na esfera institucional: o segredo do Estado total fascista é a sua decadência em aparatos de poder independentes e antagônicos. A isso corresponde a antropologia, o quimismo dos homens. Expostos sem resistência ao monstro coletivo, eles perdem a sua identidade. Não é de todo improvável que com isso o encanto se destrua por si mesmo. Aquilo que estaria outrora tentado a negar de maneira falaciosa a estrutura total da sociedade sob o nome do pluralismo recebe a sua verdade de uma tal desintegração que se anuncia; ao mesmo tempo do horror e de uma realidade na qual o encanto explode (Adorno 2009: 286-7).

O caos se instala mesmo em meio a um sistema totalitário. O mesmo não valeria para as sociedades de conflito social administrado? A camada ideológica que cimenta o sistema tornou-se hoje muito espessa, mas também relativamente muito mais “transparente”, quando comparada às formas tradicionais de subordinação e dependência, anteriores ao capitalismo. A “necessidade objetiva” do existente é tão ilusória quanto o conformismo dos dominados, ou de seus dirigentes, que suspeitam que um mundo inteiramente outro já seria pos-

sível, que as razões econômicas “naturais” desse sistema há muito entraram em colapso (Adorno & Horkheimer 1985: 48-9). Passados os 30 anos dourados do capitalismo, a reprodução do sistema atual tende para aquela “irracionalidade objetiva” antevista por Adorno (1986: 67), vale dizer, para uma nova “era da emergência” (Arantes 2014). É o fundo oculto da produção do capital, o despotismo da fábrica capitalista, que se revela agora no alto da esfera da política ou na fragmentação e na anomia social generalizadas. Nas palavras do crítico alemão, ao cair as máscaras, a realidade converte-se em sua própria ideologia – isso que também contrapõe a dialética negativa às formas de celebração subjetivista de identidades e simulacros, do pós-estruturalismo ao identitarismo pós-moderno, que costumam se reconhecer positivamente nessa realidade extremamente violenta, fragmentada e ideologizada (Dews 1987; Jameson 1997).

A lógica da desintegração de Adorno torna-se assim a descrição crítica do colapso da civilização burguesa contemporânea. Resta saber como o desencanto torna-se realmente possível, despertando uma práxis antissistêmica. Sem essa contraparte, que Adorno deixou sempre implícita em suas reflexões, o bloqueio permanece, eternizando a identidade sob a forma louca da não-identidade, da evanescência do ser numa sociedade em declínio. É isso que nos deveria conduzir à recuperação da crítica do trabalho abstrato em Adorno, para além da mera forma da troca ou do pensamento identitário (cf. Postone 1993). A cadeia de mediações históricas que conecta dominação, trabalho e pensamento da identidade é profunda e

encontra-se dispersa por toda a obra adorniana. Se “pensar significa identificar”, ou seja, cristalizar formas históricas de pensar e agir para fins de dominação da natureza, reprodução social e autoconservação dos indivíduos cada vez mais impessoais e abstratas, ao mesmo tempo, dirá Adorno, pensar é “negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, seu arquétipo [*Urbild*]” (Adorno 2009: 12-13; 25). A produção social mobiliza a razão e a sensibilidade em face de um mundo de objetos concretos, mesmo quando alcança a indiferença total da forma do trabalho abstrato. Ora, aqui o determinismo do processo de abstração social encontra também seus limites:

o determinismo age como se a desumanização, o caráter de mercadoria da força de trabalho que é desenvolvido até a totalidade, fosse a essência humana pura e simplesmente sem levar em consideração o fato de o caráter de mercadoria encontrar seus limites na força de trabalho que não possui apenas valor de troca, mas também um valor de uso. Se a liberdade da vontade é pura e simplesmente negada, então os homens são reduzidos sem restrição à forma padronizada do caráter de mercadoria de seu trabalho no interior do capitalismo avançado (Adorno 2009: 221).

Como “material humano” a ser administrado, como força de trabalho alienada real, potencial ou supérflua, como massa sempre à disposição dos poderes vigentes – é daqui que pode emergir também o negativo: a resistência à identidade abstrata do papel social, a resistência à objetificação e ao sofrimento como algo “qualitativamente diverso [que] recebe a marca da contradição” (Adorno 2009: 13). A integração pelo trabalho

inverte-se potencialmente em desintegração – mas a ser *suspensa* na “ideia de uma solidariedade que ultrapassa os interesses particulares divergentes” (Adorno 2009: 235). Só isso permitiria organizar novos fins sociais, para além da empresa de autodestruição do mundo:

Confrontada com essas iniciativas [de autodestruição], a finalidade, que sozinha torna a sociedade aquilo que ela é, exige que ela seja organizada de um modo que se tornou necessariamente impossível pelas relações de produção no Ocidente e no Oriente, mas que seria possível imediatamente segundo as forças produtivas aqui e agora. Uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. Ela é o interesse de todos e não é paulatinamente realizável senão por uma solidariedade transparente para ela mesma e para todo vivente (Adorno 2009: 173-4).

Aqui põe-se a crítica do indivíduo como mônada-trabalho: a identidade burguesa calcificada, a personalidade integrada na concorrência, a couraça de um puro Eu da autoconservação empresarial poderiam ser ultrapassadas. Ao terminar a exposição de seu conceito e suas categorias, a *Dialética negativa* reencontra seu ponto de fuga precisamente na crítica do trabalho como conclusão lógica da crítica do sujeito transcendental:

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 total-

mente estranha. O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão [*Aufhebung*], a liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização. É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer, uma vez que sob o encanto das condições materiais ele recusa a satisfação das necessidades materiais (Adorno 2009: 176).

O colapso social e ambiental exige redefinir radicalmente o uso das forças produtivas. Paralisar a produção como fim em si mesmo significa aproveitar o caminho aberto pelas ruínas da socialização capitalista. Num texto de *Prismas*, Adorno deixava como pressuposto silencioso de sua crítica a ascensão da figura do proletariado como homem sem predicados:¹⁰

Os impotentes, que segundo o mandamento de Spengler serão marginalizados e aniquilados pela história, incorporam negativamente na negatividade dessa cultura tudo aquilo que promete romper os seus ditames e pôr fim ao horror dessa pré-história da humanidade, mesmo que não tenha forças para tanto. No protesto dos impotentes está a única esperança de o destino e o poder não ficarem com a última palavra. O que se opõe ao declínio do Ocidente não é a cultura ressurrecta, mas a utopia contida, em um questionamento sem palavras, na imagem da que sucumbe (Adorno 1998: 67).

O que se opõe radicalmente ao sistema não é o totalmente integrado na cultura, mas o que dela foi excluído e, a partir de seus cacos, pode emergir com toda sua potência, pois não tem imagem positiva em seu sistema de referências atual.

¹⁰ Para o resgate do proletariado dentro de uma estratégia de fundação de um novo conceito “antipredicativo” de reconhecimento, ver Safatle (2016: 223-252).

Contudo não basta esse “questionamento sem palavras”. Resta a pergunta sobre como abrir caminhos entre as ruínas. É o que Benjamin concluía em um de seus fragmentos mais poéticos e luminosos:

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas (Benjamin 1987: 237).

Recebido em 01/07/2019, aprovado em 12/12/2019 e publicado em 05/02/2020.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. “A atualidade da filosofia”. In: *_. Primeiros escritos filosóficos*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Ed. Unesp, 2018 [1931], p. 431-455.
- _____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Ed. Unesp, 2013 [1963].
- _____. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1966].
- _____. *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. Trad. A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998 [1955].

- _____. “O que significa elaborar o passado”. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. W. L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995 [1959].
- _____. *Minima moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993a [1951].
- _____. *Teoria estética*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1993b [1969].
- _____. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. In: G. Cohn (org.). *Theodor W. Adorno: Sociologia*. Trad. F. Kothe. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. “Pour comprendre *Fin de partie*”. In: _____. *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion, 1984, p. 201-238.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1947].
- ALVARENGA, R. F. “Déficit sociológico ou negação determinada? Diferença entre as teorias críticas de ontem e de hoje”. *Sinal de menos* 10, p. 130-161, 2014.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo (e outros estudos sobre a era da emergência)*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BENJAMIN, W. “Imagens do pensamento”. In: _____. *Rua de mão única – Obras escolhidas II*. Trad. R. R. Torres Filho e J. C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1925-1934].
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016 [2009].

- DEWS, P. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso, 1987.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica & política, tomo I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, J. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Adorno e Horkheimer”. In: __. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. C. Iber e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017 [1813].
- _____. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. C. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016 [1832].
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002 [1807].
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, 7*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1989.
- JAMESON, F. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: Boitempo, 1997 [1990].
- LOSURDO, D. *O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer*. Trad. A.M. Chiarini e D. S. Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2000 [1916].
- MARRAMAO, G. *O político e as transformações*. (Crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta). Trad. A. Bertelli. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

- MARX, K. *O capital*. (Crítica da economia política). Livro I, Tomo 1. Trad. R. Barbosa e F. Kothe. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1867].
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- POSTONE, M. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- _____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SCHWARZ, R. "Sobre Adorno". In: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- THEUNISSEN, M. "Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética". Trad. B. Höfig e L. A. P. Müller. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, 24(1), p. 183-196, 2019 [1975].

d::

traduções

ADORNO E A DIALÉTICA DA LIBERDADE

Isabelle Aubert¹

Tradução: Raquel Patriota e Ricardo Lira

RESUMO

Este artigo investiga o tratamento que Adorno reserva à filosofia moral de Kant na *Dialética Negativa* e nos cursos que serviram de preparação a essa obra, a saber, *Probleme der Moralphilosophie* e *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Adorno mantém uma relação ambivalente com a teoria moral de Kant, ao considerá-la ao mesmo tempo como carregada de “contradições internas” e como a “filosofia moral por excelência”. O artigo toma como fio condutor a principal censura que Adorno endereça a Kant, i.e., o fato de este ter tentado resolver a antinomia da liberdade e negligenciado a dialética da liberdade e da não liberdade. Depois de identificar os deslocamentos semânticos operados por Adorno, este artigo mostra que é ao se situar em relação a Kant que Adorno renova a reflexão moral.

Contemporâneo a Auschwitz, Theodor W. Adorno desenvolve uma relação com a filosofia que sempre esteve impreg-

¹ Professora de filosofia na Université Paris I Panthéon/Sorbonne.

nada dos testemunhos dos campos de concentração.² Com efeito, Auschwitz encarna a prova irrefutável do “fracasso da cultura” (Adorno 1978: 287) e, junto com ele, da tradição filosófica. Em diversos escritos anteriores, notadamente em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer explicam esse fracasso da cultura da razão que, sem comprometer-se com a reflexão sobre si mesma, regride ao se tornar um instrumento de dominação. Vinte anos depois, na *Dialética negativa*, Adorno se interessa pelo que resta da filosofia ou do que pode ser salvo dela, sabendo que “toda cultura depois de Auschwitz [...] é lixo” (Adorno 2009: 304), sendo a mesma cultura “culpável e mesquinha” que fez nascer a barbárie ou uma recusa de toda a cultura, convergindo com a barbárie, ou mesmo com um silêncio cúmplice (*Ibid.*). A autocrítica do pensamento, desenvolvida na *Dialética Negativa*, toma como objeto principal de investigação a metafísica, considerada frequentemente como a “realização” de toda cultura³ – e isso ao comentar e criticar as abordagens de Heidegger, de Hegel e de Kant, e suas visões conexas sobre a ontologia (Heidegger), a filosofia da história (Hegel), a teoria do conhecimento e a teoria moral (Kant). É esta última que reterá, aqui, nossa atenção. Tendo Kant demonstrado a primazia do interesse prático da razão sobre o seu interesse teórico e, ao fazê-lo, segundo uma interpretação hoje aceita, realizado a pas-

² Notaremos o paralelo com os filósofos franceses que escreveram nos anos 1940 e que, da mesma maneira, darão novas orientações à filosofia, tais como Emmanuel Lévinas, Georges Canguilhem ou Jean Paul-Sartre, assim como os membros do grupo “Socialismo ou Barbárie”, fundado em 1948 (Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard). Sobre o paralelo entre Adorno e os filósofos franceses, ver Cohen-Halimi (2014).

³ Cf. Kant (2001: 685).

sagem da metafísica especulativa à metafísica prática baseada na Ideia de liberdade,⁴ a investigação da *Dialética negativa* intitulada “Liberdade: para uma metacrítica da razão prática”, que diz respeito à teoria moral kantiana, tem também repercussões sobre as bases dessa metafísica.

O fato da Shoah poder ter ocorrido ultrapassa a tal ponto o quadro de referência das teorias morais anteriores à Segunda Guerra Mundial, que a questão da obsolescência da filosofia moral se impõe. Essa conclusão seria sem dúvida a mais lógica em vista dos eventos passados. E, no entanto, declarar a morte da filosofia moral é também, pelo mesmo gesto, privar-se das categorias para qualificar o horror de Auschwitz. Desde o início, o problema posto pela “filosofia moral” é delicado; Adorno se empenha em evidenciar sua complexidade sem simplificá-la.

O contexto de uma sociedade repressiva total – que fornece as condições sociopsicológicas favoráveis para insensibilizar progressivamente toda uma população frente aos atos de barbárie – invalida em bloco as teorias morais precedentes. Por mais diversas que sejam, estas repousam sempre sobre hipótese segundo a qual a socialização dos membros de uma sociedade ocasiona também sua formação enquanto sujeitos morais. Ao pressupor uma socialização não deformada, as éticas⁵ anteriores a Auschwitz comportam todas um elemento irrefletido: elas

⁴ Cf. Kant (2003: 247) e (1994: 166). Se o debate parece hoje em dia decidido a favor de uma “renovação prática da metafísica em Kant” (segundo o artigo de título homônimo de Morais [2005]), as interpretações rivais (fim da metafísica versus nascimento da metafísica em Kant) se opuseram durante a escrita da *Dialética negativa*. Adorno não podia ignorar as visões contrárias dos neo-kantianos e de Heidegger (em Kant e o problema da metafísica), tampouco os desafios que essas leituras puseram quanto ao estatuto da filosofia prática.

ignoram as condições históricas e sociais que preexistem ao julgamento moral e que necessariamente o influenciam.

A questão moral retorna de modo recorrente nos escritos de Adorno, como testemunham suas obras principais, *Minima moralia. Reflexões a partir da vida lesada*, redigida de 1944 a 1947, *Dialética do esclarecimento*, escrita com Max Horkheimer, ou ainda a *Dialética negativa* (1966). Os textos dos anos sessenta, a *Dialética negativa* e seus cursos preparatórios *Probleme der Moralphilosophie* (1963) e *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/1965), adotam de modo sistemático uma perspectiva metaética para investigar a moral, ou melhor, sua própria possibilidade, e empreendem, nessa ocasião, uma discussão intensa com a filosofia moral kantiana. Vamos nos concentrar sobre seu estudo no presente artigo.

Esses textos de Adorno são, à primeira vista, bastante desconcertantes porque expõem em detalhe uma atitude ambivalente em relação à teoria moral do filósofo de Königsberg. Por um lado, é longa a lista de críticas que assinalam as “contradições internas” (Adorno 1996: 242) da ética kantiana. Sua principal acusação é a de que Kant dá as bases da moral burguesa que conduziu às atrocidades do nacional-socialismo – ponto já sinalizado em *Dialética do esclarecimento*, ao considerar que a Juliette libertina do marquês de Sade aplica os métodos kantianos de domínio de si e, fazendo-o, “encarna [...] o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas” (Adorno 2006: 92-93).

⁵ Seguindo Adorno em seus cursos de filosofia moral, eu utilizo “ética” como sinônimo de “teoria moral”.

Por outro lado – e diferentemente de toda uma série de críticas, a começar por aquelas de Hegel –, Adorno não concebe uma filosofia moral que não seja kantiana. Ele se fecha a esse sujeito em *Probleme der Moralphilosophie*: “o fato é que podemos dizer que a filosofia moral de Kant é a filosofia moral *par excellence*, a filosofia moral enquanto tal” (Adorno 1996: 158). As abordagens alternativas, as éticas do bem entendidas num sentido amplo, que põem em relevo os valores sociais (Hegel) ou sua crítica (Nietzsche), perderiam de vista o problema moral fundamental descoberto por Kant: a tensão entre o particular e o universal, entre indivíduo empírico e interesse geral (*Ibid.*: 34). O aspecto crucial reside nessa interpelação do indivíduo por uma obrigação incondicional e na oposição entre as duas tendências expressas, o que então põe em evidência uma não coincidência, uma tensão entre o indivíduo socializado e seu contexto social. Adorno persegue a ideia segundo a qual a experiência moral faz com que o indivíduo tome consciência de sua impossível conciliação com o universal. Segundo ele, esse aspecto confere à ética kantiana um escopo crítico inédito: ela fornece “uma imagem do possível, ou melhor, uma imagem do possível que não forma uma imagem” (*Ibid.*: 224).⁶

Enfim, Kant trouxe a lume algo que é central para Adorno, a saber, o fato de que há uma “dialética da moralidade” (*Ibid.*: 235).⁷ Ou, ainda, que “isso confere ao portador da razão,

⁶ Adorno insiste na dimensão crítica da ética kantiana – uma tal dimensão estaria ausente na ética hegeliana, mesmo se ela tem a vantagem de levar em conta os fenômenos sociais (Adorno 1996: 245ss).

⁷ “Se quiser aprender algo sobre a dialética moral, que é afinal o tema de nossa preleção”. (*Ibid.* 235).

ao sujeito, a possibilidade de ser as duas coisas, livre e não livre” (Adorno 2009: 202):⁸ a terceira antinomia da *Crítica da razão pura* representa o princípio mesmo da filosofia moral e, aos olhos de Adorno, seu conteúdo de verdade reside precisamente na existência dessa contradição insolúvel. Isso o leva a dizer na *Dialética negativa*: “A pergunta sobre se a vontade é livre ou não impõe um ‘ou/ou’ tão conclusivo quanto questionável” (Adorno 2009: 180). Estando a contradição “nas coisas” (*Ibid.*: 175) e não no método, tal alternativa é ilusória. Ao afirmar a antinomia da liberdade, Kant percebeu o problema fundamental da moral, mas seu erro foi buscar resolvê-lo seguindo “a lógica da não contradição” (*Ibid.*: 202). Parece que a complexa relação de Adorno com Kant vem em parte de tensões que Adorno libera do núcleo mesmo da teoria kantiana – a *Dialética do esclarecimento* já não constatou que “os conceitos kantianos são ambíguos” (Adorno 2006: 83)?

Os escritos adornianos oscilam assim entre os momentos de crítica desconstrutiva e os momentos de salvamento da teoria moral de Kant. A posição de Adorno se distingue por sua rejeição de duas abordagens reducionistas e contrárias sobre a ética kantiana: ele se recusa a reduzir a ética kantiana a um simples rigorismo moral (que ilustra a atitude do nazista Eichmann ao declarar ter agido de modo kantiano), assim como se

⁸ Ver também Adorno (2009: 248): “A contradição entre liberdade e determinismo não é, como a autocompreensão da crítica à razão gostaria, uma contradição entre as posições teóricas do dogmatismo e do ceticismo, mas uma contradição no interior da experiência de si mesmo do sujeito, ora livre, ora não livre”.

recusa a reabilitar sem crítica, ao contrário de Hannah Arendt, a filosofia prática.⁹

A fim de estudar a “metacrítica da razão pura prática”, levada a cabo na *Dialética negativa* e seus trabalhos preparatórios, nós tomaremos por fio condutor a objeção maior de Adorno a Kant por ter buscado uma solução à terceira antinomia. Seguindo essa linha de análise, nós mostraremos como a renovação da reflexão moral efetuada por Adorno a partir da dialética da liberdade só tem sentido à luz de sua oposição à filosofia prática de Kant, *bem como* através de uma interação constante com ela. Os resultados sucessivos de uma tal análise nos permitirão defender uma tese: a concepção adorniana da moral se encontra num entrelaçamento íntimo dos pensamentos de Adorno e Kant. Nós sustentaremos essa ideia de modo progressivo; primeiramente, iremos nos debruçar sobre os problemas apontados por Adorno na redução da antinomia da liberdade (operada segundo ele por Kant); em seguida nos voltaremos ao sentido de moral avançado por Adorno ao redefinir os conceitos kantianos.

Liberdade e não liberdade

Com a passagem da *Crítica da razão pura* à *Crítica da razão prática* se efetua a passagem de uma perspectiva de conhecimento sobre a liberdade a uma análise do poder de determinação da vontade. Ideia reguladora do uso especulativo

⁹ Cf. Arendt (2002). Kant representa uma fonte de inspiração para a teoria política de Arendt (cf. Arendt 2003).

da razão pura, a liberdade torna-se uma ideia constitutiva de seu uso prático, constitutiva de uma moral racional positiva. Segundo Adorno, reconhecer o estatuto constitutivo da liberdade implica em efetuar um salto teórico absolutamente contestável, e esta seria a fonte dos problemas da ética kantiana. O elemento revelador que leva Kant a afirmar a liberdade da vontade, ou melhor, seguindo sua análise, a constatar sua existência é bem conhecido: trata-se da experiência decisiva da voz da consciência, feita por todo ser dotado de razão, e que impõe com toda clareza o dever sob a forma de uma proposição indutível, de uma “proposição sintética *a priori*” (Kant 2003: 127). O “fato da razão” que designa, por analogia com a doação dos fatos empíricos, a maneira pela qual a lei moral é *dada* à consciência sem apoio de “nenhuma intuição, nem pura, nem empírica” (*Ibid.*: 128), e que permitiria deduzir a liberdade a partir de sua *ratio cognoscendi* (a lei moral) (*Ibid.*: 90), é criticado por Adorno. Ele considera que a tese kantiana tenta fundar a liberdade sobre uma experiência crucial ao contornar a necessidade de uma demonstração. Para Adorno, tal experiência não tem valor de prova (a), assim como um dado que resiste ao exame da razão não pode ser considerado um produto da razão (b).

Vamos examinar mais de perto esses dois pontos. Nota-se de antemão que eles têm em comum o fato de partirem de uma concepção empírica do sujeito. Ao ligar o sujeito da vontade a um sujeito empírico pelo motivo de que ele é o único a poder tomar decisões, a ter pulsões,¹⁰ a *Dialética negativa* introduz

¹⁰ Cf. Adorno (2009: 180ss).

uma mudança significativa em relação a Kant, que considera o sujeito tanto como númeno com respeito à consciência pura da lei moral, quanto como fenômeno em sua consciência empírica. Haveria aqui ocasião de questionar se Adorno não efetuará uma redução psicológica da apreensão do dever, que, desde o início, torna improvável uma conciliação com a perspectiva kantiana que busca o fundamento de uma obrigação incondicionada. Podemos apenas indicar essa via. A fim de continuarmos nossa análise da crítica adorniana a Kant, prestaremos atenção particularmente aos argumentos do autor da *Dialética negativa*.

a) De um ponto de vista fenomenológico (o plano dos fenômenos tornando-se assim o único nível de análise válido para apreender a vontade), Adorno mostra, em primeiro lugar, que nenhuma introspecção poderia fundar a liberdade. Acreditar nisso seria confundir dois registros diferentes. Por definição, a introspecção não dá acesso a uma experiência da liberdade nem à sua ausência. Adorno não denuncia simplesmente a ilusão de consciências individuais, ele aponta que as coordenadas da liberdade não se esgotam em uma relação mental de si a si, que elas dependem igualmente “de algo extramental” (Adorno 2009: 188) da relação que estabelecem os sujeitos empíricos com seu ambiente e dos efeitos deste sobre sua natureza interior, sobre seus corpos. Ao kantiano que rejeitaria a ausência de distinção entre as dimensões numenal e fenomenal, Adorno parece responder que essa perspectiva dual oculta a importância do contexto histórico-social que influencia sem cessar as consciências e que nos impede de falar de um con-

ceito absoluto de liberdade. Para o teórico crítico, a liberdade, que consiste na possibilidade de rejeitar uma situação de opressão determinada, de se liberar, permanece ligada à não liberdade, definida pela “imagem do sofrimento” (Cf. *Id. Ibid.*) produzida pela repressão.

b) Em segundo lugar, ao afirmar que a lei moral se manifesta por um fato da razão, Kant introduziria, pela leitura adorniana, uma contradição em sua teoria. A natureza dupla e antitética da lei moral parece evidente independentemente do que diga o filósofo de Königsberg: enquanto lei formal, resultante da lógica pura da razão prática, a lei moral é “racional”; mas ao se manifestar como um dado, inacessível à análise lógica, ela é igualmente “não racional” (*Ibid.*: 219). Longe de fundar a liberdade, o fato da razão é assim o índice de que a antinomia da liberdade permanece. Essa descoberta é essencial para compreender a relação de Adorno com Kant.

A leitura do teórico crítico revela assim um pressuposto da doutrina kantiana da liberdade. Enquanto seu discurso afirma uma liberdade positiva, Kant mantém, apesar de si mesmo, uma noção antinômica de liberdade em sua apresentação da lei moral. Essa ambiguidade descoberta por Adorno explica em parte sua relação complexa com a teoria moral kantiana, que contém, segundo ele, muito mais do que aquilo que expõe em suas teses.

O problema fundamental da filosofia moral não é mais apenas a liberdade mas o entrelaçamento da liberdade e da não liberdade. Adorno sustenta firmemente essa tese, que, além disso, permanece um problema. Para investigá-lo, ele se afasta

do método de esclarecimento fundado sobre a lógica formal,¹¹ seguindo uma “dialética filosófica” que considera a dimensão histórica (Adorno 1996: 50ss). A dialética não possui evidentemente o sentido kantiano de “lógica da aparência”¹² que sinaliza um raciocínio vazio; mas ela coloca em evidência as contradições que estão nas coisas graças a uma autorreflexão que descobre o não idêntico encoberto pelo princípio de identidade, e ela assume as contradições inerentes à realidade social.¹³ Assim, em vez de tentar suprimir a contradição, um exame crítico da moral visa tomá-la em sua justa medida.

Os escritos adornianos contemporâneos ao período de redação da *Dialética negativa* dedicam muitas passagens ao exame do conceito de autonomia, que é a pedra angular do edifício prático kantiano, e que conteria nele o conjunto de contradições da teoria moral baseada na “relação da lei e da liberdade” (Adorno 1996: 57). A décima segunda conferência de *Probleme der Moralphilosophie* se interessa por isso em particular (*Ibid.*: 180-186). Examinemos a passagem dessa lição que visa explicar a seguinte frase: “O entrelaçamento da liberdade e da lei apresentada por Kant deve ser levado a sério; ele não é uma simples ideologia” (*Ibid.*: 181).

Afirmar de modo abstrato que a lei [*Gesetz*] é a negação da liberdade não corresponde ao estado de coisas. De fato, um estado absolutamente sem lei seria igualmente não livre, e cada um estaria exposto à opressão de todos sobre todos. Isso seria o ‘*bellum omnium con-*

¹¹ Cf. Horkheimer (1974: 43).

¹² Cf. Kant (2001: AK III, 21, 150).

¹³ Cf. Adorno (2009: 326) e Adorno (1996: 81). Ver também Ritsert (2017).

tra omnes' da filosofia do Estado de Hobbes. A situação postulada de ausência absoluta de lei e de liberdade é de antemão um estado de não liberdade. O mesmo vale para a liberdade interior. Se os seres humanos satisfazem suas necessidades sem ter o sentido de realidade e sem controlar seus egos, eles se tornam dependentes de si mesmos e assim não livres. O toxicômano [*toxicomane*] é o caso extremo, ele não pode renunciar a suas necessidades que afetam diretamente sua própria conservação. A ideia segundo a qual a liberdade absoluta, que não é em si uma liberdade determinada, significa a negação da liberdade não é uma descoberta de um mestre-escola puritano, mas comporta um elemento de verdade. O entrelaçamento da liberdade e da lei deve ser levado a sério; ele não é uma simples ideologia. De outro lado, há sempre na ideia de lei um potencial contra a liberdade. A lei como determinação completa que não tolera nenhuma exceção possui em si algo de totalitária e atua sobre os seres humanos sob a forma de uma restrição, desde que essa restrição não se apoie sobre um elemento racional. Enquanto permanecer limitada, a liberdade está sobre o fio da navalha, suscetível a desaparecer completamente. A esfera do direito [*Recht*], mesmo que exista para responder formalmente à ideia de proteger e garantir a liberdade, tende a suprimir a liberdade por si mesma. A relação entre a liberdade e a lei não apresenta um equilíbrio bem ponderado e racional; pelo contrário, estão em jogo elementos dinâmicos de ambas as partes. O que as leis apreendem são as energias pulsionais dos seres humanos, que devem ser contidas mas não totalmente sublimadas. Por outro lado, uma instância psicológica que é nutrida por energias separadas, como o superego, tende a se tornar absoluto e a restringir a liberdade. Não há portanto equilíbrio. Como a lei tem a tendência a se afirmar mais do que a liberdade, trata-se de prestar atenção e de permanecer vigilante contra uma fetichização da lei e das normas jurídicas, sustentada por

exemplo em nome do aspecto irrevogável das decisões uma vez tomadas (*Id., Ibid.*).

Adorno se une a Kant para afirmar que na ausência de uma lei que a vontade se dá a si própria, há somente o determinismo; nós estamos sujeitos às influências externas, à tutela de outros. Além disso, de modo notável, ao analisar a lei moral nos termos gerais da legalidade, Adorno estende seu propósito para além do campo moral centrado no indivíduo. Ele traça uma analogia entre os níveis coletivo e individual: a ausência de direito leva ao estado anárquico da guerra de todos contra todos apresentada por Hobbes no capítulo treze do *Leviatã*; a ausência de princípio de realidade, tematizada por Freud, dá lugar à tirania dos desejos viciantes.¹⁴

Essa relação inteiramente positiva entre a lei moral e a liberdade é contrabalanceada por uma constatação totalmente oposta, que por sua vez se distancia de Kant e assume traços freudianos. Por definição, uma lei canaliza e regula as energias individuais, permanecendo uma restrição – o que Kant indicou – e, como tal, contra aquilo que Kant sustenta, a lei moral representa uma “ameaça potencial para a liberdade” (Adorno 1996: 181). Kant teria sublimado a obrigação a ponto de interpretar em um sentido sempre positivo a relação entre a forma restritiva do dever e a liberdade (no sentido de uma repressão do amor-próprio e de uma realização da autonomia). A leitura de Adorno revela a unilateralidade da posição kantiana que não entrevê em nenhum momento a eventualidade de que a lei moral possa ter um efeito repressivo sobre a liberdade: “A

¹⁴ Cf. Freud (1973).

esfera da própria lei, uma vez que serve formalmente à ideia de proteger e de garantir a liberdade, contém a tendência de abolir a liberdade” (*Id. Ibid.*).

Ao criticar a visão seletiva de Kant, que resolve harmoniosamente a tensão entre lei e liberdade, Adorno, nessa passagem da décima segunda conferência, examina novamente a lei moral à luz do conceito mais geral de “lei”, que o permite tirar consequências tanto do plano individual quanto do coletivo. Dadas as fortes críticas de Adorno a respeito do liberalismo político, parece claro que sua crítica à abordagem kantiana da lei (moral) tanto ataca o Estado de direito liberal quanto revela a maneira pela qual as consciências psíquicas dos indivíduos modernos são excessivamente suprimidas pelo superego. A referência ao Estado liberal de direito próprio à sociedade burguesa – que sugere, a nossos olhos, esse efeito da lei sobre a liberdade – concede uma perspectiva particular à leitura adorniana da lei moral. Esclareçamos esse ponto.

Depois de evocar as relações contraditórias entre a lei e a liberdade, e que pressupõem o conceito de autonomia, a décima segunda lição dos *Probleme der Moralphilosophie* põe em destaque a similitude que há entre a lei moral e uma regra do direito. Para fazê-lo, Adorno religa, a nosso ver, duas concepções de direito: a leitura clássica da lei como ordenamento¹⁵ e o léxico moderno da norma que caracteriza os enunciados prescritivos da moral, assim como as regras do direito. Se o léxico da norma torna possível uma aplicação tanto ética quanto jurídica da “lei moral” (como desejava Kant), a leitura imperativista da lei, que

¹⁵ Cf. Aquino (1935: questão 93) e Austin (1995: lição 1).

pode ser expressa nos termos do direito natural (com Tomás de Aquino) ou por uma concepção juspositivista (com John Austin),¹⁶ faz da lei moral uma expressão do direito. Esta última leitura ultrapassa, evidentemente, a intenção de Kant, que é a de fundamentar ao mesmo tempo a autonomia da ética e a do direito a partir do conceito de liberdade – como lembra a introdução à *Metafísica dos costumes*. Mas é forçoso constatar que a manifestação do dever ser por um imperativo *também* autoriza esta última leitura, subsumindo a lei moral sob o conceito de direito. Os comentários adornianos parecem precisamente ter percebido como uma tal leitura não pode ser tão rapidamente descartada por definir a posição kantiana. Em outras palavras, tudo leva a crer que Adorno descobre um fundamento jurídico no cerne da teoria moral kantiana.

A *Dialética negativa* dá conta, a nosso ver, da juridicização da moral kantiana de uma outra maneira, na medida em que menciona a “ficção de uma liberdade positiva”.¹⁷ Ao qualificar a liberdade positiva de “como se”, Adorno parece fazer eco à leitura de Hans Vahinger da filosofia kantiana, apresentando-a como uma *Filosofia do como se* (1911). Com a diferença de que Adorno percebeu as consequências teóricas (para a filosofia kantiana) e também psicosociológicas do esquecimento do “como se”: os indivíduos socializados se enganam ao pensar que o modelo da liberdade positiva é um dado. Ao qualificar a liberdade como “ficção”, Adorno leva a tirar igualmente conse-

¹⁶ Numa concepção de direito natural, lei moral e direito estão em uma continuidade indistinta; para um juspositivista, a lei moral não seria senão um nome para designar uma lei jurídica posta pelo legislador.

¹⁷ Cf. Adorno (2009: 195).

quências das noções de responsabilidade e de imputação: seu fundamento é fragilizado e, com ele, o fundamento da “justiça e [da] punição” que a *Dialética negativa* encontra no cerne das éticas clássicas.¹⁸ Segundo o teórico da Escola de Frankfurt, toda tentativa de resolução da terceira antinomia, que consiste em afirmar a existência da liberdade, torna a criar a ilusão de uma regra de autodeterminação e a favorecer as condições ideológicas da repressão coletiva. Em suma, a análise adorniana mostra como a liberdade – posta pela regulação social e na qual a representação serve para fundamentar a obediência –¹⁹ não é senão uma ficção jurídica. Não nos parece exagero afirmar que, aos olhos de Adorno, a moral *positiva* de Kant (mas não o conjunto do questionamento moral kantiano) é uma doutrina do direito.

Recusando a exposição kantiana que faz do imperativo categórico o fundamento de dois campos normativos distintos, Adorno mostra, então, que não há autonomia normativa da moral e do direito,²⁰ mas que o fundamento moral descoberto por Kant é um fundamento jurídico. Assim, não podemos mais aderir, segundo ele, à distinção feita em *Metafísica dos costumes*, segundo a qual o direito rege a liberdade em seu aspecto exterior, e a ética concerne à liberdade em seu aspecto interior. Conforme Adorno, a liberdade percebida em sua relação com a lei moral é uma liberdade sem subjetividade, sem “eu” interior

¹⁸ Cf. Adorno (*Ibid.*: 179).

¹⁹ Cf. Adorno (*Ibid.*: 196).

²⁰ O léxico kantiano é o inverso do nosso: o que nomeamos “moral” é designado pelo termo “ética” na *Metafísica dos costumes*, e “ética”, no sentido de teoria moral, designa a “moral” em Kant (ver *A paz perpétua*, apêndice). Cf. Kervégan (2015).

– e aí reside a alienação –, é uma liberdade que se diz nos termos da exterioridade, na linguagem universal do direito – instrumento da repressão. A liberdade do agente moral descrita por Kant parece se reduzir unicamente à liberdade de sujeitos submetidos ao direito, de sujeitos de direito.

Da *Crítica à razão pura* de Kant, Adorno extrai a seguinte conclusão da autonomia como definição formal da liberdade, característica da sociedade burguesa: “a liberdade formal [é aquela] dos sujeitos jurídicos [, ela] funda, na realidade, a dependência do todos em relação a todos, o caráter coercitivo da sociedade, sua conformidade com o direito” (Adorno 1995: 88). Ao apresentar uma moral abstrata e racional, o formalismo kantiano opera então, segundo Adorno, a transformação da moral em direito. A *Dialética negativa* é ainda mais explícita quanto a esse ponto: o “formalismo da ética kantiana [...] estipula a norma do direito universal” (Adorno 2009: 199). Com a ideia de que a liberdade é ou liberdade formal ou autonomia, Adorno sugere que a interiorização das regras sociais do direito, e sobretudo de seu espírito, torna-se tal que não há mais espaço para um julgamento moral. As consciências “juridicizadas” que se fundem à sociedade, ou que não apresentam um “não idêntico irreduzível” (*Ibid.*: 203), de certo modo interiorizaram as regras da repressão.

Ao manter o dualismo da liberdade e da não liberdade, Adorno rejeita duas leituras opostas entre si: a redução determinista que deduz a ordem das razões da ordem das causas e a redução voluntarista ou legalista que esquece que a ordem das causas se mistura à ordem das razões. Essas duas interpretações

certamente *facilitam* a onipotência da sociedade sobre o indivíduo. Se a primeira redução fornece as bases ao naturalismo, como nota Jürgen Habermas (2008: 126ss), a segunda, que nós evidenciamos aqui, sustenta uma juridicização das relações sociais que, ao fazer crer que as leis têm um caráter espontâneo, é repressiva.

As coordenadas da moral

As críticas de Adorno desconstroem o edifício prático kantiano, e através dele toda teoria moral, já que a “filosofia moral kantiana é a filosofia moral por excelência”, para retomar as palavras de *Probleme der Moralphilosophie*. Essa afirmação é desconcertante. É possível questionar se uma filosofia moral, qualquer que seja, é ainda possível. Para responder a essa pergunta, vale a pena notar que o exame metacrítico da razão prática, embora não conduza uma reformulação da ética kantiana por outros meios, adota entretanto a economia geral desta, ao atribuir aos motivos centrais de Kant uma função epistemológica análoga, redefinindo-os: é o caso das noções de liberdade, de vontade e de espontaneidade, bem como do imperativo categórico. Esses conceitos não são esvaziados de sua substância, eles são redefinidos em uma configuração que conserva sua função para a compreensão da moral. Vamos observar mais de perto cada uma dessas noções, bem como as modificações operadas por Adorno com relação a elas.

Com relação ao conceito de liberdade, pode-se perguntar se a ideia de uma dialética da liberdade que se manifesta dife-

rentemente através da história traz um elemento novo ao problema da obrigação moral sentida pelos sujeitos individuais. Independentemente do exame metafísico, a ideia de que a liberdade e o determinismo não são opções alternativas definitivas no nível individual, mas que sua oposição se repõe constantemente no conflito entre a lei moral e a presunção de amor-próprio²¹ está presente em Kant. No entanto, se o resultado do conflito é incerto para o autor, o caminho a seguir permanece claro. Aí está um ponto de divergência com a posição adorni-ana. Com efeito, a insistência sobre a dinâmica dialética que engendra os elementos de liberdade em um estado de não liberdade reflete a confusão que envolve as situações morais; não porque estas ofereçam necessariamente uma “complexidade” epistêmica,²² mas porque a incerteza em relação à pseudovontade livre não é dissipada de uma vez por todas.

No entanto, mesmo que a tenha criticado por seus efeitos repressivos, Adorno considera verdadeira a ideia kantiana segundo a qual só há responsabilidade quando se postula uma liberdade. Sem o postulado da liberdade, não há qualquer base que permita condenar os crimes de Auschwitz ou de impedir que um tal horror ocorra novamente.²³ Ao mesmo tempo, e essa é a dificuldade captada por Adorno, não há lugar para uma liberdade individual ética em uma sociedade repressiva. Nas condições sociais nas quais não há lugar para o não idêntico, “a

²¹ Cf. Kant (2003: I, cap. 3).

²² Cf. Wellmer (1986).

²³ Cf. Adorno (2001: 280ss).

não liberdade tem até hoje o primado sobre a liberdade” (Adorno 2009: 203).

A aporia evidenciada por Adorno que marca a questão da liberdade – não se pode postular a liberdade em um regime autoritário, nem entrever seu completo desaparecimento – impede de se falar rigorosamente em uma situação moral. O autor da *Dialética negativa* parece nos dizer que teríamos condições favoráveis de evidenciar as coordenadas de uma situação moral uma vez modificado o contexto social e em completo desconhecimento dos termos nos quais ela se apresentou às consciências. Não aceitando certamente todas as consequências morais relativistas dessa visão que são difíceis de responder e que são muito problemáticas dado o horror absoluto dos campos de concentração, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* sugere que ainda é possível falar de obrigação moral se se entrevê a existência de manifestações, mais ou menos imperfeitas, mais ou menos sufocadas, de liberdade: “Se Auschwitz pôde antes de tudo ocorrer, foi porque ainda não existia nenhuma liberdade verdadeira” (Adorno 2001: 179). Parece possível entrever um *continuum* de graus de liberdade através da história, considerando que os elementos de liberdade são sempre confrontados com uma não liberdade. A abordagem de Kant é então modificada na leitura adorniana pela psicanálise freudiana – a liberdade é mais ou menos reprimida – e por uma filosofia da história sem a ideia de progresso – a liberdade não é uma propriedade individual, mas depende de um contexto sócio-histórico.

Em certo sentido, não resta muito da concepção kantiana depois de seu exame “metacrítico”; uma vez que o postulado da liberdade tenha se tornado a exigência inacessível de uma ética formal e individualista, apenas traços da liberdade são reconhecíveis à margem. A liberdade não é percebida senão como uma “negação determinada”²⁴ das formas sociais que impedem as condições mesmas de sua aparição. Ou ainda, como nota a *Dialética negativa*, “A liberdade torna-se concreta nas figuras alternantes da repressão: na resistência a ela” (Adorno 2009: 222). Enquanto a autonomia kantiana parece ser resultado de um eu forte que sai vitorioso de toda influência empírica,²⁵ as formas da liberdade manifestadas por uma negação determinada permanecem presas a um processo conflituoso: um ato livre é um avanço provisório e talvez ilusório devido à não liberdade, uma vez que a individualidade que ele exprime é ela mesma um momento da “sociedade pautada pela mercadoria” (Adorno 2009: 221).

A percepção de formas da liberdade devido a uma negação determinada supõe rever o modo de determinação da vontade. A alternativa (kantiana) não contraditória entre uma vontade pura determinada pela razão e uma vontade heterônoma determinada pelos interesses empíricos perde, segundo Adorno, o princípio mesmo da vontade que, como “força da consciência” (*Ibid.*: 203), pode transformar esta última em resistência. A incongruência da partilha estrita consiste em fazer da consciência pura o lugar da vontade, sem levar em conta o fato

²⁴ Cf. Adorno (2009: 195).

²⁵ Cf. Kant (2003: 130ss).

de que através da imaginação esta última [a vontade] está em contato com o corpo. A dimensão psicossomática dos sujeitos empíricos obriga-nos a não mais abstrair a vontade das pulsões corporais e das energias pulsionais. Ao isolar a vontade de sua conjuntura social e da mediação do corpo, ao caracterizá-la pela lógica da razão (prática) pura, Kant e, com ele, toda a concepção racionalista desde Descartes perdem de vista, conforme Adorno, a maneira pela qual a vontade se engaja em uma dialética entre o mental e o extramental.

Sem essa representação de uma “determinação dialética da vontade” (*Id. Ibid.*), o indício mesmo da liberdade como epifenômeno ou ruptura do encantamento causal, a saber, a espontaneidade, torna-se puro mecanismo. Atribuindo espontaneidade à consciência pura de um sujeito conforme as leis da razão, Kant comete o erro de reintroduzir subrepticamente a causalidade, que ele havia rejeitado como expressão do determinismo, na relação entre razão e vontade: enquanto lei, a lei moral salienta o registro da causalidade. Assim, a tese radical de uma “liberdade positiva”, resultado de uma autodeterminação da vontade, dá razão à tese oposta, a do determinismo: a vontade é determinada pela razão prática pura, cuja lógica, se seguirmos à risca a ideia kantiana de uma unidade da razão pura,²⁶ salienta a causalidade. A vontade pura se revela como interiorização da repressão externa.

Como sair desse impasse? Paradoxalmente, Adorno encontra uma saída ao considerar a vontade como faculdade de um sujeito empírico. Ainda que o risco de determinismo pareça

²⁶ Cf. Kant (2003: 245; AK V, 121).

aumentado por uma tal vontade, Adorno responde ao reinvestir na noção de espontaneidade.

Mais do que o próprio Kant, que transfere a prova da liberdade para a lei moral, Adorno atribui um papel decisivo à espontaneidade enquanto índice da liberdade. A explicação desse salto para a cadeia causal de eventos não apela ao caráter inteligível dos seres humanos, mas a uma outra concepção da consciência: a consciência psicológica de um “eu”, no qual as energias pulsionais exprimem também experiências psicossomáticas. A lógica pulsional, reativa, explica a pulsão na qual a vontade não está na iniciativa, mas a acompanha. Sem a mão trêmula, sem “a forma de reação motora” (Adorno 2009: 194), não haveria mais vontade, como observa Adorno: a questão não é a de que a vontade controla o corpo ou de que ela seria o princípio ativo – como concebido pelo esquema racionalista dominante do pensamento ocidental – mas a de que os sujeitos são levados a agir, estão dispostos a seguir uma inclinação que não poderia nascer apenas do universo racional, que é permeável tanto à repressão (já que a lei moral tem similaridades com o direito) quanto ao determinismo (porque a lei da liberdade permanece sendo um caso específico da causalidade) – esses dois conceitos, em última análise, compreendem o mesmo fenômeno social. A espontaneidade que corresponde a uma “experiência vaga”²⁷ escapa à análise racional ao ser fortuita e exprimir uma certa ligação entre a razão e o corpo. Aí está o “aspecto fugidio” do “suplementar” (*das Hinzutretende*), característica que não é mais problemática, uma vez que, diferente-

²⁷ Cf. Adorno (2009: 191).

mente do caráter inteligível de Kant, ela não responde à lógica da razão.

A relação da espontaneidade com a ação moral recorre a um terceiro termo, certamente um sinal de que a abordagem da moral permaneceria subjetiva e arbitrária sem uma mediação objetiva. Parece que a menção a um “novo imperativo categórico” teve por função exibir um marco objetivo. É difícil entender o que seria exatamente esse imperativo para Adorno, pois ele escapa a uma conceitualização completa, mas exprime sem ambiguidade uma nova abordagem da moral. O erro consistiria em interpretar o novo imperativo categórico unicamente com as categorias kantianas, mesmo se elas pudessem ajudar a identificá-lo num primeiro momento. Inversamente, não é mais viável ver no imperativo adorniano uma simples paródia do imperativo kantiano; com efeito, seu conteúdo não poderia ser tomado apressadamente: “instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça” (Adorno 2009: 302).

De modo muito intuitivo, essa forma exprime o dever incondicionado de um “nunca mais”, válido para toda a humanidade, e como tal é categórico e portador de uma universalidade. Ainda assim, persiste a dificuldade de se fazer do imperativo adorniano um princípio universal, e esse é sem dúvida um aspecto investigado pelo teórico crítico, suspeitando de que todo o universal não seja senão uma ilusão. Um dos pontos que sustenta essa dificuldade é o de que, em contraste com o imperativo kantiano, formal e racional, o imperativo

adorniano é substancial e se funda em um “sentimento corporal”²⁸ particular: o caráter insuportável do sofrimento. Somos tacitamente reconduzidos à “boa mimesis” que oculta a racionalidade estética, tematizada na *Teoria estética*:²⁹ rompendo com o pensamento conceitual e com o mimetismo comportamental, uma sensibilidade radicada na empatia e reconciliada com a razão descobre os outros (ou um objeto) em sua diferença mesma³⁰ e abre uma nova via para responder à sua presença. À maneira dos romances psicológicos ou dos relatos autobiográficos, que convocam as características humanas comuns ao falar do mais íntimo de si – se pudermos fazer essa comparação –, o elemento mais subjetivo, que é a dor, adquire um caráter geral, justificando o movimento que disporia cada um a reagir a sua exposição, sem que essa reação seja garantida. O sentimento físico suscitado pela exposição ao sofrimento é o “momento de seu surgimento junto à moralidade” (Adorno 2009: 302), no sentido de que o sujeito toma confusamente consciência das coisas através de sua ação corporal, reativa.

Do mesmo modo que o “fato da razão” era indemonstrável e fazia do “tu não deves” um princípio metafísico – um princípio que visa o que está para além da pura faticidade –, o novo princípio categórico requer uma forma do absoluto para os sujeitos empíricos, nos quais a realidade é corporal. Nesse sentido, “a metafísica infiltrou-se na experiência material”,

²⁸ Cf. Adorno (2009: 173).

²⁹ Cf. Adorno (1970: 326), Früchtel (1986) e Ritsert (2017: 204-207).

³⁰ Cf. Honneth (1995: 299).

explica a *Metaphysik: Begriff und Probleme* (“Metafísica: conceito e problemas”) (2006). Adorno retém de Kant a ideia de que o fundamento moral não é dedutível,³¹ ou, afirmando junto a Jean-François Lyotard, que a “autoridade não se deduz”.³² Se aceitarmos a possibilidade de uma mimesis empática, conciliada à razão, o caráter indemonstrável da moral põe menos problemas à abordagem adorniana do que ao quadro kantiano: não sendo a moral um produto da razão, mas resultado de um sentimento corporal – e, como se pode ler, até mesmo “fundado por”³³ este –, o aspecto não dedutível da moral não põe a razão em conflito consigo mesma.

O imperativo material “extralógico”³⁴ é o fato do corpo, como o imperativo formal é o fato da razão. Sem dúvida é impossível demonstrar que o imperativo material tem as características requeridas para fundar uma moral universal (o que lhe renderia seu estatuto contestável para um kantiano), mas é da mesma forma difícil de negar a evidência do dever que ele impõe, a saber, a atenção mínima exigida por todo ser corporal devido à sua sensibilidade. A dificuldade de expressar em uma linguagem conceitual o imperativo adorniano também não é um defeito; ela corresponde ao próprio espírito da dialética negativa dado pela tarefa de “abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (Adorno 2009: 17).

³¹ Cf. Freyenhagen (2013: 117).

³² Cf. Lyotard (1983: §203-204).

³³ Cf. Adorno (2006: 173).

³⁴ Cf. Adorno (*Id. Ibid.*).

No que concerne à questão da determinação da vontade, o imperativo categórico e o imperativo extralógico não fornecem a garantia de que uma ação será motivada por eles; uma diferença deve ser notada, entretanto: a impotência da vontade para Kant relaciona-se à sua debilidade em poder motivar a ação, ao passo que, para Adorno, a impotência da vontade questiona sua própria estrutura. O teste da universalização da “Típica da faculdade de julgar prática pura” fornece uma justificação às normas morais ao supor a totalidade harmoniosa do reino dos fins; o novo imperativo categórico se compreende por oposição a um “falso coletivo”.³⁵

Seguindo a economia geral da ética kantiana, a concepção adorniana responde a esta ponto a ponto, e, através dela, responde a toda filosofia moral. Contra toda moral positiva, Adorno evidencia a ausência de segurança que caracteriza a moral (Adorno 1978: 190): a resposta da vontade movida pela pulsão corporal testemunha uma relação trágica com o mundo, na qual nada garante que ela seja fruto de um ato espontâneo livre da reificação total. Kant expõe as condições de possibilidade da moral em um mundo não totalmente marcado pela barbárie; Adorno se pergunta se uma ação livre é ainda possível uma vez que a cultura fracassou. Os traços da liberdade se encontram nas expressões do recalcado, na “memória daquilo que foi excluído” (*Ibid.*: 194); e a questão que permanece aberta é a de saber se, por ocasião mesmo de sua manifestação, essas formas de liberdade não seriam a expressão de uma nova bar-

³⁵ Cf. Adorno (2009: 236).

bárie – aquilo que traduz no plano moral a queda da metafísica (Adorno 1978: 317).

As fragilidades da teoria moral kantiana são ocultadas ou minimizadas pelo quadro de uma ética voluntarista: a pressuposição da liberdade, a incerteza cognitiva quanto à motivação de uma ação e, mais amplamente, a incapacidade de dizer *se alguma vez haverá* uma ação moral nesse mundo.³⁶ Ao exibir esses pontos deixados em suspenso, Adorno revela o caráter aporético da própria moral, perguntando se *pode* haver moral, se mesmo essa possibilidade entrevista por Kant não é pura especulação. O inverso da concepção adorniana é, ao que parece, poder desculpar a inação.

Para concluir, apesar das críticas que dirige à concepção kantiana da moral, Adorno retém desta seu aporte epistemológico. Ela [a concepção kantiana da moral] foi capaz de esclarecer as coordenadas do problema moral ao descobrir a antinomia da liberdade.³⁷ Ao repensar a moral depois de Auschwitz, Adorno não se contenta em mostrar a insuficiência da liberdade positiva postulada por Kant, que transforma a moral em direito e facilita a interiorização da repressão. Atacando toda moral positiva, a *Dialética negativa* revela a fragilidade inerente à moral: sentimento corporal que desperta a vontade e dialética da liberdade que só dão indícios daquilo que *não deve* ser, mas não do que deve ser. Por definição, como o exame metacrítico mostrou, a moral permanece ligada a uma crítica

³⁶ Kant (1994b: 56; AK VIII).

³⁷ Cf. 15ª lição em Adorno (2006); ver também Wellmer (1998: 184).

denunciadora cuja qualidade incontestável reside no fato de que ela oferece elementos para identificar o sem sentido.³⁸

Original: AUBERT, I. “Adorno et la dialectique de la liberté”.
Cahiers philosophiques. N° 154, p. 79-94, 2018.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, T. W. *Dialectique négative*. Trad. Collège de philosophie. Paris: Payot, 1978 [1966].

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. Trad. E. Kaufholz. Paris: Gallimard, 2011 [1947].

ADORNO, T. W. *Métaphysique. Concept et problèmes*. Trad. C. David. Paris: Payot, 2006.

ADORNO, T. W. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996 [1963].

ADORNO, T. W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

³⁸ Essa expressão de Albrecht Wellmer (1986: 127) tem aqui um sentido ampliado. Ele comenta sobre uma ética que “elimina o sem sentido” e vê aí a tarefa de uma ética falibilista da discussão.

- AQUINO, T. *Somme théologique, La Loi*, 1a 2ae Pars, Questions 90-97. Trad. M.-J. Laversin. Paris: Desclée, 1935.
- ARENDT, H. “Eichmann à Jérusalem”. In: *Le totalitarisme: Eichmann*. Paris: Quarto Gallimard, 2002, p. 1149-1151.
- ARENDT, H. *Juger: Sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Seuil, 2003.
- AUSTIN, J. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COHEN-HALIMI, M. *Stridences spéculatives: Adorno, Lyotard, Derrida*. Paris: Payot, 2014.
- FREUD, S. “Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques”. Trad. J. Laplanche. In: *Névrose, psychose et perversion*. Paris: PUF, 1973.
- FREYENHAGEN, F. *Adorno’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FRÜCHTL, J. *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs*. Königshausen & Neumann, 1986.
- HABERMAS, J. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Trad. C. Bouchindhomme e A. Dupeyrix. Paris: Gallimard, 2008.
- HONNETH, A. “The Other of Justice”. Trad. J. Farrell. In: S. K. White (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 289-323.
- HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique [1937]*. Trad. C. Maillard e S. Muller. Paris: Gallimard, 1974.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Trad. A. Renaut. Paris: GF, 2001 [1781].

- KANT, I. *Critique de la raison pratique*. Trad. J.-P. Fussler. Paris: GF, 2003 [1788].
- KANT, I. *Métaphysique des mœurs*. Trad. A. Renaut. Paris: GF, 1994a.
- KANT, I. *Théorie et pratique*. Trad. F. Proust. Paris: GF, 1994b.
- KERVÉGAN, J. -F. *La raison des normes: Essai sur Kant*. Paris: Vrin, 2015.
- LYOTARD, J. -F. *Le différend*. Paris: éd. de Minuit, 1983.
- MORAIS, M. “Les enjeux d'un renouvellement pratique de la métaphysique chez Kant”. *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, n° 3, 2005, p. 301-330.
- RITSERT, J. *Summa Dialectica: Ein Lehrbuch zur Dialektik*. Weinheim: Beltz Juventa, 2017
- WELLMER, A. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- WELLMER, A. “Solidarity with Metaphysics after its Fall” (1988). In: --. *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity. Essays and Lectures*. Trad. D. Migley. Cambridge (MA): The MIT Press, 1998, p. 183-202.

SOBRE A RESERVA DE ADORNO EM RELAÇÃO À PRÁXIS

Apresentação da entrevista “Teoria crítica e movimento de protesto” de Theodor W. Adorno

Mariana Fidelis¹ e Yasmin Afshar²

A polêmica em torno dos movimentos de protesto marcou profundamente o último ano de vida de Theodor W. Adorno. Embora a relação com os estudantes tenha se deteriorado ao longo da segunda metade da década de 1960, certamente seus textos constituíam o repertório crítico do movimento estudantil, desde que a *Dialética do esclarecimento*, então esgotada, começou a circular em uma versão pirata. Ainda hoje, é difícil compreender como Adorno passou de um dos mentores intelectuais dessa geração para seu adversário. Retornar à entrevista “Teoria crítica e movimento de protesto”, cinquenta anos depois de sua publicação, é mais uma tentativa

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do CEBRAP. Bolsista FAPESP. mfidelis@usp.br

² Doutoranda da Universidade Humboldt de Berlim e associada ao Centro Marc Bloch (Berlim). yasmin.afshar@cmb.hu-berlin.de

de compreender esse grande desencontro histórico. Sua edição fornece, ainda, elementos para a reflexão sobre a ação do intelectual em contextos de acirramento social e, de maneira mais geral, para a relação entre teoria e práxis.

Em 1969, a Alemanha Ocidental passava por uma alteração da dinâmica das forças políticas. O partido social-democrata (SPD) compunha o governo democrata-cristão (CDU), formando a chamada *grande coalizão* desde 1966, enquanto novas correntes de oposição ao governo emergiam. A oposição extraparlamentar (APO) era composta por líderes estudantis da SDS, federação de estudantes socialistas que havia saído do SPD. Na mesma época, o partido de matriz neonazista (NPD) recém-fundado já obtinha cadeiras nos parlamentos regionais. Diante desse quadro, Adorno via um impasse prático: temendo que o fascismo ganhasse força novamente na Alemanha, ele hesitava em fazer críticas duras ao SPD; ao mesmo tempo hesitava em fazer críticas públicas à APO, por receio de se alinhar à extrema-direita (Adorno 1992: 79). Adorno havia se aproximado em várias ocasiões da APO e da SDS. Em particular, nas críticas contra as leis de emergência aprovadas pela grande coalizão, em protesto contra a repressão policial sobre os estudantes e contra a manipulação perpetrada pelo grupo editorial Springer.³

Apesar dos pontos de convergência e da proximidade com muitos líderes do movimento, Adorno recusava-se a

³ A reconstrução histórica desses fatos assim como do que se segue está baseada nas biografias de Adorno (Müller-Doohm 2005, Jäger 2004), assim como nos documentos reunidos na Frankfurter Adorno Blätter VI (Adorno 1992).

apoiar a ação direta como método, o que considerava ser “violência contra violência”. Para ele, uma prática verdadeiramente transformadora apenas poderia ser uma prática não violenta, já que “o fim prático [...] não é indiferente aos meios que pretendem alcançá-lo” (Adorno 1995: 207). O “grande espanto” de Adorno diante das intervenções se devia à sensação de que os manifestantes tentavam coagir-lhe. Em junho de 1967, Adorno dava uma conferência sobre o “Classicismo em *Iphigenie* de Goethe”, na Universidade Livre de Berlim, quando um grupo ergueu uma faixa atrás dele com os dizeres “os fascistas de esquerda de Berlim saúdam Teddy, o classicista”. Os ativistas demandavam que Adorno colaborasse como testemunha no julgamento de um conhecido ativista, Fritz Teufel. Este havia sido preso sob a acusação de atirar uma pedra contra o Xá persa, durante as manifestações estudantis em protesto à presença do monarca em Berlim, que acabariam com o assassinato pela polícia do estudante Benno Ohnesorg. Adorno, que já havia manifestado sua indignação em relação à morte do estudante (Adorno 2003b: 145), negou-se a abandonar a conferência para defender Teufel. Para ele, aquele chamamento foi quase uma intimação, o que ele viria a chamar de “solidariedade unilateral” (Adorno 1992) ou de “imposições de solidariedade dos ativistas”, como na entrevista ora editada.

A escalada de radicalização do movimento estudantil foi acompanhada de um desgaste crescente na relação com Adorno, que havia manifestado anteriormente apoio ou empatia à causa dos estudantes diversas vezes. Quando, em dezembro de 1968, o prédio do seminário de sociologia da

Universidade de Frankfurt foi ocupado, Adorno e Jürgen Habermas chegaram a ir até lá discutir com os estudantes a reforma universitária, o sistema paritário (*Drittelparität*) e de avaliação. Um mês depois, em 30 de janeiro, os estudantes novamente tentaram ocupar o edifício e fizeram circular um panfleto em que expressavam a intenção de tirar todo o equipamento do edifício (“seus meios de produção”). Os professores responsáveis pelo seminário chamaram, então, a polícia para fechar os edifícios. No dia seguinte, estudantes, entre eles um aluno próximo de Adorno, Hans-Jürgen Krahl, tentam ocupar também o Instituto de Pesquisa Social. Adorno, então diretor do Instituto, e Ludwig von Friedeburg acionam a polícia e 76 estudantes são detidos. O fato de que Adorno não tenha retirado a queixa e tenha chegado a ir a tribunal contra Krahl permanece certamente incompreensível.

Nessa cisão profunda no interior da relação entre Adorno e os estudantes é possível notar que ele não só achava esses atos de ação direta totalmente inadequados, como também sentia que havia neles uma tentativa de lhe atingir pessoalmente. Foi o caso do episódio conhecido como “atentado dos seios” (*Busen-Attentat*), em 22 de abril de 1969, apenas cinco dias antes da entrevista aqui editada. Nessa ocasião, antes do início de sua aula, militantes da SDS exigiram que Adorno fizesse uma autocrítica com relação ao episódio da polícia e três mulheres despidas se aproximaram do professor. O grupo distribuiu, ainda, um panfleto pelo auditório lotado, com os escritos “Adorno como instituição está morto”. Em junho de 1969, depois de outras interrupções como essa, Adorno resolveu sus-

pendar o curso e viajou de férias para a Áustria, onde morreu apenas três meses depois.

Além do aspecto violento, outros fatores baseavam a contestação de Adorno sobre os movimentos de protesto enquanto práticas de fato transformadoras da sociedade. Para ele, as ações impositivas do movimento não deixavam de revelar algo da violência a que os próprios estudantes individualmente estavam submetidos, enquanto membros do coletivo. A não aceitação deste aspecto repressivo da coletivização em relação à determinação das consciências de seus integrantes é o que fomentava a crítica de Adorno ao comprometimento cego, isto é, o “apenas assinar em baixo”. Em contraposição a isso, ele reafirmava sua postura junto ao esclarecimento e a necessidade de autonomia como base de uma prática verdadeiramente libertadora. Sem isso, os movimentos estudantis seriam marcados por um sentido de alienação do indivíduo frente ao grupo e, dessa forma, apenas reproduziriam a situação regressiva e oprimida da subjetividade nas sociedades contemporâneas.

Podemos dizer que, em última instância, a avaliação categórica de Adorno dos movimentos de protesto como pseudoatividade está profundamente relacionada a um diagnóstico de tempo que não carrega ilusões. No texto “Notas marginais sobre teoria e práxis”, ao qual se refere no final da entrevista, ele afirma que construir barricadas é ridículo “contra os que administram a bomba” (1995: 217). Para Adorno, naquele momento, dado o processo de integração social da democracia liberal, a práxis estava bloqueada, e a revolução, fora de cogitação. Como comentaria Herbert Marcuse mais tarde, Adorno

considerava que as ações sem base social “não são expressões de esperança, mas expressões de desespero” e que, por essa razão, poderiam “muito facilmente favorecer o inimigo” (Marcuse 1971). A constatação adorniana das contradições objetivas e do avanço das condições técnicas do capitalismo, apontava, então, para o aspecto ilusório e ideológico do ativismo e de qualquer discurso que apele à prática de maneira voluntarista. A supervalorização da ação direta serviria como um gesto “complementar daquela impossibilidade (...) de que se estale uma revolução espontânea” (idem) e constituiria uma aparência de iniciativa e liberdade em meio a uma sociedade não-livre.

Desta maneira, Adorno não apenas ratifica na entrevista sua identificação com a teoria crítica, mas também reserva um lugar determinado para ela, longe de ter que fornecer instruções para ação ou se submeter à prática como critério de validação. Aqui encontramos, então, uma crítica ao primado da práxis, desenvolvida em outros textos do autor como uma compreensão dialética da relação entre teoria e práxis, em que não é possível reduzir um termo ao outro. À teoria compete a “análise da situação” de forma autônoma, de modo a não se eximir de denunciar a não-liberdade, onde quer que ela apareça. E isto seria, para ele, exatamente o contrário da resignação da qual é acusado: manter-se fiel a uma teoria crítica da sociedade. Tratar isso como resignação só faria sentido para quem não reconhece que toda teoria é também uma forma de práxis e carrega uma força produtiva, resistente e transformadora.

É relevante notar que não se trata de uma condenação absoluta e arbitrária da práxis, mas de uma constatação acerca

de seu bloqueio ou paralisia (Adorno 2009: 206) tendo em vista o momento histórico em que se encontrava. Trata-se, portanto, de uma posição temporária, de acordo com uma compreensão histórica da relação entre teoria e práxis – algo que Adorno indica já no final da entrevista. Isto é o que ele chama, em outros textos, de distância ou desconfiança e, durante a entrevista, de “*reserva com relação à práxis*” (*Züruckhaltung der Praxis*) – curiosamente dispensando o termo “aversão” (*Abneigung*), o qual o entrevistador insiste em utilizar.

Por fim, chama a atenção que, na entrevista, Adorno afirme a necessidade de limitação da ação ao âmbito da Constituição – algo surpreendente se comparado às diversas críticas à positivação do Direito como forma de manutenção das relações de poder existentes (Adorno 2009: 257). Poderíamos, talvez, encontrar no contexto de renascimento das forças nazistas uma razão para a recusa de uma saída mais radical, que compromettesse a estabilidade institucional recém-conquistada. Mesmo que explicitando os limites da chamada “comunicação”, sabemos que Adorno deixaria o caminho aberto para Habermas, que, por sua vez, viria a contribuir para o fortalecimento da União Europeia. Contudo, a radicalização dos grupos estudantis que se seguiria, na década de 1970, é um índice da crise do consenso social. Por seu lado, Adorno manteve-se crítico até o fim da vida, apontando para o antagonismo latente, sem “medo algum de contradições”.

Recebido em 30/06/2019, aprovado em 11/11/2019 e publicado em 28/03/2020

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T.W. *Frankfurter Adorno Blätter VI*. Göttingen: Edition Text + Kritik, 1992.
- _____. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos*. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 202-229.
- _____. “Kritische Theorie und Protestbewegung”. In: T. W. Adorno. *Gesammelte Schriften. Band 20: Vermischte Schriften I/II (GS 20.1)*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp (Digitale Bibliothek, vol. 97). Berlin: Directmedia, 2003a, p. 398-401.
- _____. “Über die Berliner Vorgänge”. In: T. W. Adorno. *Gesammelte Schriften. Band 20: Vermischte Schriften I/II (FAB I III)*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp (Digitale Bibliothek, vol. 97). Berlin: Directmedia, 2003b, p. 145.
- _____. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- JÄGER, L. *Adorno: A political biography*. New Haven, London: Yale University Press, 2004.
- MARCUSE, H. "Reflexion zu Theodor W. Adorno. Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe". In: H. Schweppenhäuser (org.). *Theodor W. Adorno Zum Gedächtnis: Eine Sammlung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, p. 47-51.
- MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno: A Biography*. Malden, Cambridge: Polity Press, 2005.

TEORIA CRÍTICA E MOVIMENTO DE PROTESTO

Entrevista de Theodor W. Adorno
ao *Süddeutschen Zeitung* em
27 de Abril de 1969

Tradução de Mariana Fidelis e Yasmin Afshar

Para o público em geral, existe uma impressão de que a atividade revolucionária de alguns grupos de estudantes remontaria, em parte, às proposições filosóficas que foram co-desenvolvidas e representadas pelo senhor. O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt é tido como pátria espiritual da “esquerda revolucionária”. Até que ponto esta perspectiva está correta?

Adorno: A relação entre proposições de pensamento e consequências práticas sempre foi extremamente fraturada, ainda mais hoje. Robespierre usou indevidamente a *volonté générale* de Rousseau como justificativa para o Terror de sua turma. A teoria crítica, tal como foi desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Social, em completa liberdade espiritual e autonomia, nunca se guiou pela sua aplicabilidade, tampouco se submeteu ao critério de aplicabilidade. Mal posso julgar quais de nossos temas teóricos influenciaram o movimento estudantil. Até

agora, ninguém conseguiu me mostrar umnexo realmente compreensível entre o ativismo [*Aktionismus*]¹ de hoje, que eu considero altamente problemático, e nosso pensamento. Ações irracionais, apartadas da teoria, a qual se difama, nunca estiveram no nosso propósito. A teoria crítica compreende como necessária precisamente essa análise da situação da qual o ativismo se dispensa para não ter de se dar conta da própria fragilidade [*Hinfälligkeit*]. A propósito, a tese de que desenvolvemos ideias que se viraram contra nós quando foram postas em prática é bastante popularizada, e provavelmente inventada, por aqueles que querem paralisar a liberdade do pensamento crítico com o gesto “Estão vendo!?”. Eu tenho tão pouca inclinação a me curvar a este gesto quanto [a ceder] às imposições de solidariedade dos ativistas [*Aktionisten*].

Onde o senhor definiria o limite entre uma legítima transposição prática de sua teoria crítica da sociedade e uma falsificação do modelo de pensamento, baseada em incompreensão e ideologização – tal como a que Jürgen Habermas criticou?² Onde se encontra o ponto decisivo?

¹ Em alemão existem as palavras *Aktivismus* e *Aktionismus*. Enquanto “*Aktivismus*” está mais próxima do sentido de “ativismo” (como ações sistemáticas e progressivas), “*Aktionismus*” corresponde ao que poderíamos entender como ação direta (ativismo sem mediação institucional), e carrega no alemão um sentido frequentemente negativo. O termo foi traduzido em inglês por “*actionism*” e, em espanhol, por “*accionismo*”. Seguimos, no entanto, a tradução brasileira corrente (Adorno 1995, Adorno 2018). [N.T.]

² Referência provável ao livro *Protestbewegung und Hochschulreform* publicado por Habermas em fevereiro do mesmo ano (Habermas 1969).

Adorno: Eu estou plenamente de acordo com a crítica feita por Habermas sobre a falsificação do pensamento crítico através do ativismo. Assim como ele, eu tomo o ativismo por pseudoatividade. O ponto de diferença decisivo é que, sob as condições sociais e técnicas do presente, a práxis transformadora é concebível apenas como não-violenta e inteiramente [inserida] no âmbito da Constituição.

Em uma pesquisa deste jornal, na virada do ano de 1966/67, o senhor afirmou que sentia uma crescente aversão à práxis, em contradição com suas próprias posições teóricas.³ É possível que os estudantes, cujas atividades revolucionárias você repreende, estejam apenas procurando uma saída para essa sua contradição e assim, como eles afirmam, apenas coloquem de modo consequente seus pensamentos em prática?

Adorno: Minha crescente reserva [*Zurückhaltung*] com relação à práxis está menos associada ao meu desenvolvimento individual do que ao crescente caráter ilusório de tal práxis sob as condições atuais. Sem dúvida, os estudantes com boa fé procuram desesperadamente uma saída, mas eu considero que essa

³ O jornal *Süddeutschen Zeitung* havia publicado a resposta de vários intelectuais para “Três perguntas na noite de ano novo de 1966”: “1. De que você mais riu em 1966?; 2. Qual manchete você mais gostaria de ler no jornal em 1967?; 3.– e o quê de fato depõe contra você?”. As respostas de Adorno para a pesquisa foram: “1. Um deputado eleito do NPD [Partido Nacional Democrático da Alemanha, de matriz neonazista] disse numa entrevista de rádio: ‘Vocês vão perder o riso’. Eu perdi muito antes, já nesse ano. A razão [para isso] não poderia ter sido expressa de maneira mais exata do que com esse ditame ameaçador. 2. Isso deveria ser de imediato evidente. Embora manchetes, em si mesmas (sobretudo com conteúdo especial) tenham algo de assustador. 3. Que sinto uma aversão crescente à prática, em contradição com minhas próprias posições teóricas.” (Adorno 2003b: 737). [N.T.]

saída está bloqueada. As consequências do ativismo apontam justamente para a direção que os estudantes, segundo sua consciência, menos querem. Ademais, eu não tenho medo algum de contradições. Elas podem estar na coisa, não necessariamente na pessoa. A força de um eu se mostra em sua capacidade de assimilar contradições objetivas em seu pensamento e não as afastar de modo violento.

Além de sua aversão à práxis, seria a postura fundamental de resignação – atribuída à atual Escola de Frankfurt (por exemplo, por Georg Lukács e Leo Kofler), apesar de todo seu pensamento esclarecido, revolucionário e anticapitalista – uma razão para a relação conturbada entre professores e estudantes no Instituto de Pesquisa Social?

Adorno: Considero que minha postura, assim como a de Horkheimer, mantém-se como o contrário de resignada – recentemente, dei uma conferência radiofônica sobre este ponto na *Sender Freies Berlin*, que deve ser publicada em breve.⁴ Tentativas de constrangimento à ação – como quando queriam me forçar a fazer um parecer sobre o caso Teufel, há dois anos –⁵ não me atingem. Eles [os estudantes] estão a serviço daquele tipo de coletivização que eu entendo como a coação de apenas assi-

⁴ Refere-se à conferência “Resignação”, transmitida pela rádio *Sender Freies Berlin* em 9 de fevereiro de 1969 e publicada no mesmo ano (Adorno 2018).

⁵ Refere-se à conferência “Classicismo da Ifigênia de Goethe” de 7 de junho de 1967 na Universidade Livre de Berlin, que foi impedida por um grupo de ativistas. Eles demandavam a colaboração de Adorno no caso do estudante Fritz Teufel, que encontrava-se preso sob a acusação de atirar uma pedra durante a manifestação do dia 2 de junho de 1967, por ocasião da visita do Xá persa à Berlin Ocidental (Cf. texto de apresentação da entrevista).

nar em baixo [*unterschreiben*], isto é, de comprometer-se [*verschreiben*] por inteiro. Não fazer isso é, precisamente, o que se encontra no conceito de esclarecimento ao qual eu me atenho. Minha relação com os estudantes não é mais debilitada do que costuma ser o caso em meio ao conflito dominante da universidade. Essa [relação] é discutida de maneira produtiva e objetiva, sem perturbação de ordem privada.

O senhor é, enquanto professor universitário, também um educador. O senhor se sente atingido em seu senso de responsabilidade pedagógica com a acusação pública de ser um dos mentores da revolta estudantil? Falando de maneira mais simples: o senhor tem sentimento de culpa?

Adorno: Eu não me sinto atingido em meu senso de responsabilidade pela revolta estudantil. Não tenho sentimento de culpa. Ninguém que tenha lido minhas coisas ou assistido minhas aulas e preleções poderia jamais interpretá-las como instrução para atos de violência. Em 1967, quando fui confrontado pela primeira vez, em Berlim, com uma manifestação que queria impedir uma conferência, não tive outro sentimento senão o de demasiado espanto.⁶

Recentemente, o senhor se queixou: “Como eu poderia adivinhar que as pessoas quisessem realizar meus modelos teóricos com coquetéis Molotov?”. A perturbação na relação com seus estudantes lhe atinge pessoalmente? O senhor está desapontado?

⁶ Refere-se ainda ao caso narrado na nota anterior.

Adorno: Eu não estou desapontado. E, se a participação nos cursos diz alguma coisa, os estudantes também não estão. Eu continuo considerando o nível geral dos estudantes como extraordinariamente alto. Aí incluo também aqueles com os quais eu diverjo totalmente no que diz respeito à prática política.

O senhor vai tirar consequências dessas experiências, quer dizer, vai considerar uma outra forma de mediação das suas concepções de teoria crítica social ou revisar sua relação com a práxis? Ou, ainda: sua relação com a “teoria crítica” se transformou nos últimos anos?

Adorno: Eu não vejo motivo algum para reconsiderar a “forma de mediação” das minhas concepções de teoria crítica social. Uma tal mudança resultaria na adequação àquilo que hoje se adora chamar de comunicação: [resultaria] na diluição e redução do nível – o que eu certamente me recuso. Sobre a relação entre teoria e práxis, eu espero poder apresentar em breve algumas noções fundamentais, para além daquelas ditas na *Dialética Negativa*.⁷ A relação inaugural da teoria crítica com estas [categorias fundamentais] evidentemente seguiu se desenvolvendo. Eu espero que, ainda hoje, nós não tenhamos nos acomodado em tais posições. Eu continuo me identificando com a teoria crítica, sem sentir qualquer necessidade de revisão.

⁷ Referência ao texto “Notas marginais sobre teoria e práxis” publicado postumamente (Adorno 1995).

Original: *Kritische Theorie und Protestbewegung*. Aus: *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften in 20 Bänden - Band 20.1. Vermischte Schriften I. Theorien und Theoretiker. Gesellschaft, Unterricht, Politik*. S. 398–401. © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986. All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T.W. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos*. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 202-229.

_____. “Kritische Theorie und Protestbewegung”. In: T. W. Adorno. *Gesammelte Schriften. Band 20: Vermischte Schriften I/II (GS 20.1)*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp (Digitale Bibliothek, vol. 97). Berlin: Directmedia, 2003a, p. 398-401.

_____. “Drei Fragen in der Silvesternacht 1966”. In: T. W. Adorno. *Gesammelte Schriften. Band 20: Vermischte Schriften I/II: Umfragen (GS 20.2)*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp (Digitale Bibliothek, vol. 97). Berlin: Directmedia, 2003b, p. 737.

_____. “Resignação”. Trad. F. Catalani. In: *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade* v. 23.1 (jun. 2018), p. 111-115, 2018.

HABERMAS, J. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

d::

entrevista

WEITERDENKEN

Theodor W. Adorno e as conferências de 1949-1968

Uma entrevista com Michael Schwarz*

por Bruna Della Torre e Fernando Bee

Caro Michael Schwarz, para começar, você poderia nos contar qual é a imagem tradicional de Adorno na Alemanha? Ele também seria retratado a partir da caricatura do professor elitista e melancólico que não gosta de jazz? Como você acha que a recepção da obra de Adorno construiu ou influenciou essa imagem?

Michael Schwarz: Eu diria que, na Alemanha, não houve e nem há uma só imagem de Adorno. A imagem depende de quem a constrói. Aqueles que se manifestam sobre ele o representam de maneiras diversas, parcialmente contraditórias. Mas certas características principais podem ser nomeadas; listo a seguir alguns aspectos: há o filósofo afastado do mundo, que em suas meditações solitárias circunda de modo pensativo o “não idêntico”. Ou o residente do “grande hotel abismo”

* Michael Schwarz é pesquisador associado do *Arquivo Walter Benjamin* (Biblioteca Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann, Leo Löwenthal) da *Academia de Artes de Berlim* e editor do volume *Vorträge 1949-1968* [Conferências 1949-1968] dos *Nachgelassene Schriften* [Escritos póstumos] de Adorno. Contato: schwarz@adk.de

(George Lukács) que se abandona ao conforto da negatividade. Há também o propagandista de si mesmo, insuperavelmente vaidoso e egoísta, que quer brilhar, que se regozija ao guindar termos em guirlandas linguísticas virtuosas. Há o teórico musical que não dá valor a muita coisa, a não ser Schönberg e a segunda Escola de Viena. Há o crítico implacável da cultura dilatada do entretenimento e do consumismo musical, opositor rígido do populismo cultural e da fabricação comercial da música – num período em que a indústria midiática global ainda engatinhava. Há o intelectual engajado publicamente, o mentor de uma “educação para a maioria” [*Erziehung zur Mündigkeit*] e o precursor da “elaboração do passado” que forneceu as palavras-chave para a democratização da Alemanha. Há o agitador de insatisfação e confusão, o autor ou o pai da geração de 1968, que semeou o espírito da revolta, mas depois entrou em apuros com os seus próprios estudantes em disputas político-universitárias. Todas essas representações de Adorno são recorrentes. Em todo caso, para muitos, seu nome ainda está envolto em certo nimbo. Para outros, é um incômodo. Isso pode ser visto nas expressões de raiva subterrâneas que podem ser encontradas na internet. Com bastante frequência, o que é dito sobre Adorno ali vem de fontes secundárias.

Os Nachgelassene Schriften [escritos póstumos] de Adorno têm sido publicados desde 1993. No entanto, a maioria dos volumes publicados até agora tem sido preleções e fragmentos escritos. O volume “Vorträge 1949-1968” [Conferências 1949-68] reúne debates e conferências provenientes de gravações de rádio e de outras

fontes. Quais outros materiais gravados já foram publicados e quais ainda não foram? Qual é a história deste volume? De onde surgiu a ideia e como a edição foi preparada?

Michael Schwarz: Hoje, o *Theodor W. Adorno Archive* [Arquivo de Theodor W. Adorno] possui 388 gravações de áudio com Adorno. Trata-se sobretudo de conferências e debates. Existem também algumas composições de Adorno que ele mesmo gravou ao piano. Quando falo de conferências – em um sentido mais amplo –, estão incluídos também os muitos ensaios que Adorno proferiu nos estúdios de rádio. Eles foram transmitidos nas décadas de 1950 e 1960. É preciso distinguir entre eles e as conferências num sentido mais estrito, isto é, aquelas que Adorno apresentou livremente. Incluímos apenas essas conferências improvisadas na antologia publicada em 2019.

Falecido em 2018, Rolf Tiedemann, o importante organizador dos *Gesammelte Schriften* [escritos reunidos] de Theodor W. Adorno – e também de Walter Benjamin –, desenvolveu o plano para os *Nachgelassene Schriften*. Já nessa concepção foram previstos volumes individuais com as conferências de Adorno, assim como conversas, discussões e entrevistas. Tiedemann evidentemente estava ciente de que seria problemático reunir preleções, conferências e discussões sob o rótulo de “escritos” póstumos. Mas foi bom que a editora Suhrkamp e a Fundação de Hamburgo para a Promoção da Ciência e Cultura permitiram a inclusão de todos esses itens orais, improvisados e não escritos na edição póstuma.

No que se refere à edição das conferências, tudo aquilo que pertencia e estava a elas relacionado teve de ser primeiramente ordenado e arquivado no espólio. Tivemos que ter uma visão geral de quando, onde, e sobre o que Adorno falou. O próximo passo foi então a coleta para complementar o material do espólio. Pesquisamos arquivos de rádio para obter a coleção mais completa possível de gravações de áudio com Adorno. Desse modo, um plano detalhado para o volume da palestra pôde ser preparado. Ao produzir o texto, ative-me às gravações sonoras o máximo possível e as transcrevi. No entanto, quando havia apenas um modelo escrito, esse tinha que ser usado como base do texto. Além das conferências, o volume também contém as palavras-chave das quais Adorno estava munido em cada caso e a partir das quais improvisava. Além disso, há também uma extensa seção de notas com explicações para passagens específicas, um posfácio editorial e um índice onomástico.

O material reunido no volume abrange de Proust à personalidade autoritária, da nova música à superstição. Como essas conferências e debates se relacionam entre si e com o clima político e cultural da Alemanha do pós-guerra?

Michael Schwarz: De fato, o volume visa refletir a extraordinária variedade e diversidade de objetos com os quais Adorno lidou a partir da riqueza de sua experiência de formação [*Bildungserfahrung*]. Ele falou sobre temas musicais e sociológicos, mas também pedagógicos, políticos e literários. A transposição das disciplinas individuais, a reflexão em perspectivas multidisciplinares são suas características. Mesmo que nenhuma das

conferências lide com tópicos propriamente da filosofia, algumas têm um impacto filosófico. Quando Adorno fala sobre os problemas do planejamento urbano moderno, é inconfundivelmente Adorno quem fala: seu modo de pensar, perpassa seu hábito intelectual; entram em cena seus motivos teórico-críticos centrais e suas figuras de argumentação. As referências se repetem, assim como vem à tona automenções e conexões intertextuais com seus próprios escritos. O escopo é amplo, mas também estabelecido de forma estrita: todas as conferências do volume – por mais diferentes que fossem em termos do tema, da ocasião, situação, contexto, ouvintes – foram improvisadas por Adorno, isto é, apresentadas livremente com base em palavras-chave.

No que se refere ao contexto político e cultural, o período do pós-guerra – até o meio da década de 1950 – era diferente do que o posterior. A Alemanha estava em ruínas quando Adorno voltou da emigração em 1949, e o país também estava desolado culturalmente. Era necessário trabalhar contra a paralisia do espírito, contra o baixo nível educacional, contra a atrofia da consciência histórica; era necessário trabalhar para nos familiarizarmos com as tradições que haviam sido deportadas e expulsas pelo nacional-socialismo. Adorno falou sobre questões da reconstrução, sobre a refundação da sociologia oprimida pelos nacional-socialistas, sobre desdobramentos da Nova Música e sobre o escritor Marcel Proust, cuja recepção na Alemanha havia sido negligenciada.

Depois tem as conferências de 1957 a 1963, nas quais as reflexões sobre a formação [*Bildung*] entram no primeiro plano.

Adorno tratou de questões universitárias, de “A personalidade autoritária” (1960), do problema da “unidade entre pesquisa e ensino” (1961) e também do “conceito de formação política [*politischen Bildung*]” (1963). A Alemanha Ocidental se estabilizou economicamente de modo surpreendentemente rápido e naquele momento a cultura política estava começando a mudar. Houve progresso no desenvolvimento de um público crítico, remodelações no sistema de valores; iniciou-se o questionamento de autoridades e hierarquias. Já nesses anos estavam começando a brotar as transformações que levaram à ebulição política de 1968. Como é sabido, Adorno teve um papel essencial nisso.

Nessas conferências e debates, Adorno defende uma formação [Bildung] política e cultural diferente daquela do idealismo. Quais são os problemas do conceito alemão de formação destacados por Adorno? Quais eventos e movimentos ele está criticando?

Michael Schwarz: O conceito de “formação” – que na Alemanha tem um sentido duplo, designando ao mesmo tempo processo e resultado – está ligado tradicionalmente, para nós, ao nome de Wilhelm von Humboldt. O ideal de Humboldt é “a formação mais elevada e proporcional das forças do ser humano como um todo”. Um tal conceito de formação pensado de forma tão idealista foi atacado desde o início. Isso ocorreu mais intensamente a partir da metade dos anos 1950 com pedagogos sob a influência de uma “virada realista”. Humboldt foi acusado de estar em alienação da realidade [*Wirklichkeitsfremdheit*]; seu ideal de formação não teria nada a ver com as exigências reais

do mundo moderno do trabalho, com os requisitos de instrução [*Ausbildung*] profissional e de atividades especializadas. Adorno menciona tais ataques, mas não gostaria simplesmente de se livrar do conceito idealista de formação, o que já implica uma crítica da sociedade dividida pelo trabalho. Isso é um dos lados. Do outro lado, havia uma doutrina e uma experiência assombrosa do tempo do nacional-socialismo de que a formação não oferece necessariamente resguardo contra uma recaída em relações desumanas. Os nazistas não eram somente um bando de ignorantes. O escritor suíço Max Frisch expressou isso – Adorno referia-se ocasionalmente à mesma coisa. Frisch menciona o exemplo do político nacional-socialista Reinhard Heydrich, que participou decisivamente do planejamento geral de extermínio dos judeus. Mas que também era, diz Frisch, um músico excelente e muito sensível, que podia conversar sobre Bach, Mozart e Beethoven com entusiasmo e expertise autêntica, e até mesmo com amor. E essa formação estética fina não o impediu de se dedicar à prática bruta do assassinato. Pois, qual tipo de formação modificada precisamos, se se trata sobretudo de impedir que coisas como o assassinato em massa e a recaída na barbárie não se repitam? Essa é a questão.

A conferência de 1967 “Aspectos do novo radicalismo de direita”, que foi publicada no último ano também em seu volume próprio, encontrou uma grande ressonância no público falante de alemão, tornando-se um best-seller na filosofia. Como essa conferência se relaciona com o seu contexto, isto é, com o final dos anos 1960, e também como ela se relaciona com os dias de hoje?

Michael Schwarz: Estava-se feliz por ter deixado o nacional-socialismo para trás, e então houve, na parte ocidental da Alemanha, eventos que chocaram a confiança no desenvolvimento democrático. Em 1959 e 1960 houve, durante semanas, uma onda de pichações antissemitas pelo país. No período de 2 meses foram registradas mais de 600 infrações, houve mensagens ameaçadoras e injuriosas, sinagogas e cemitérios judaicos foram pichados. Depois, alguns anos mais tarde, veio o grande sucesso eleitoral do “Partido nacional-democrático da Alemanha” [*Nationaldemokratische Partei Deutschlands*] (NPD), de extrema-direita, fundado em 1964. A esfera pública política ficou alarmada. E Adorno foi encarregado de tratar sobre os “Aspectos do novo radicalismo de direita” em uma conferência. A ressonância monstruosa experimentada por essa conferência desde sua publicação em 2019 explica-se também pela preocupação com uma situação política que deu forte impulso às tendências populistas de direita na Alemanha, em outros países europeus e na América. Resenhas mostraram-se espantadas com as amplas correspondências que se pode descobrir com o presente. Muita coisa – por exemplo, quando Adorno analisa a retórica da extrema direita – pode se referir também ao atual populismo de direita – especificamente à ala extrema do “Alternativa para a Alemanha” [*Alternative für Deutschland*] (AfD), partido que teve um avanço imenso nos últimos anos. A atualidade dessa conferência foi enfatizada repetidamente. Mas também existiram vozes que apontaram os limites da atualização. De qualquer forma, o pequeno livro sobre o radicalismo de direita levantou muita poeira e desencadeou uma ampla discus-

são. De repente Adorno estava novamente na boca de todos – naturalmente não na boca de todos, mas ainda assim na de muitos. E não foi somente na Alemanha que houve interesse pelo volume. Nesse ínterim, a editora Suhrkamp vendeu muitas licenças no exterior, frequentemente também em países nos quais existem fortes correntes populistas de direita.

Para concluir a nossa conversa, em que medida esse novo volume pode transformar a imagem de Adorno e alterar a recepção de seu trabalho?

Michael Schwarz: Entre os filósofos alemães, Adorno foi considerado a pessoa que diz não [*Neinsager*]. E a imagem de negativista não é também de todo falsa. Uma declaração afirmativa era suspeita para ele, e ele queria evitar tudo que fosse apolo-gético. Ele não via como sua tarefa indicar o positivo em conceitos seguros, fornecer receitas de melhorias ou fazer uma “crítica construtiva”. Mas o pensamento de Adorno não se reduz à negatividade. As conferências mostram isso. Elas não são documentos de amargura. Ocasionalmente, Adorno formula até mesmo conselhos e sugestões práticas. Aqui se manifesta o sentido de realidade que às vezes lhe foi negado. Em 1967, ele forneceu recomendações palpáveis para lidar com os radicais de direita, para além de apelos humanitários ou moralizantes. De modo realista e de forma alguma alheio ao mundo, ele fala ali sobre estratégias de defesa contra a direita. Logo, eu acho que, a esse respeito, seria necessário corrigir a imagem de Adorno. Se ele é visto somente como um teórico distante da prática ou até mesmo resignado, então ignora-se esse lado de

sua atuação que pode emergir nessas conferências. Uma boa parte delas tem caráter introdutório, iniciador, mediador ou panorâmico. Elas demandam menos conhecimento pressuposto e são assim favoráveis à recepção. Adorno queria ser entendido. Suas conferências não falam a linguagem da exclusividade. Elas são, na maioria das vezes, mais fáceis de se compreender do que os seus escritos. Entram em cena destacadamente a orientação do público e a relação de causa e efeito. E o que também me parece importante para a recepção: Adorno dedicou-se menos a formular verdades definitivas que chamar a atenção para um problema, mostrar um pensamento vivo e encorajar os ouvintes a pensar junto, a usar o próprio entendimento. Em uma conferência, ele diz literalmente: “Deixo isso para vocês continuarem a pensar”.

d::

**fluxo
contínuo**

d::

traduções

INTRODUÇÃO AO POPULISMO DE ESQUERDA

Bernard E. Harcourt¹

Tradução de Adriana P. Matos²

Em seu novo livro *For a Left Populism* (2018), Chantal Mouffe advoga em favor de uma estratégia política populista, igualitária, aberta e abrangente que poderia servir para unir todas as pessoas que têm sido marginalizadas pela hegemonia neoliberal global durante os últimos quarenta anos. Como um dispositivo discursivo e retórico, argumenta Mouffe, o populismo de esquerda poderia construir um “nós, o povo”, que abrangesse a todos, em torno de demandas não satisfeitas de todos aqueles deixados para trás e que se opõe aos poderes dominantes. Mouffe identifica elementos desse projeto populista de esquerda no discurso político de Bernie Sanders e Jean-Luc Mélançon, e na abordagem dos partidos Podemos e Syriza.

¹ Bernard E. Harcourt é Professor de Direito e Ciência Política na Universidade Columbia e Diretor do Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT).

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap.

Mouffe destaca repetidamente que o seu projeto político é construtivista e anti-essencialista: Mouffe não está tentando justificar um “povo verdadeiro” e não defende uma noção hostil e excludente de “povo”. Ela vê a política através da perspectiva do agonismo em lugar do antagonismo, de relações contraditórias em lugar de relações de amigo/inimigo (Mouffe 2018: 93). O seu projeto é unir aqueles que tem sido deixados para trás por meio de um discurso mais atraente de igualdade, justiça social e soberania popular.

Mouffe tenta evitar o quase-consenso da crítica do populismo ao afirmar diretamente que seu projeto é sobre prática, não teoria. Mouffe propõe uma intervenção política, não uma teoria do populismo, e ela enfatiza que não tem “intenção de entrar no debate acadêmico estéril a respeito da ‘verdadeira natureza’ do populismo” (Mouffe 2018: 9). No entanto, esses debates acadêmicos assombram o projeto na medida em que apresentam verdadeiros riscos associados com os movimentos populistas.

De maneira quase uniforme, estudiosos e comentaristas criticam o populismo. Jan-Werner Müller, em seu livro *What is Populism?* (2016), argumenta que o populismo é uma estratégia inerentemente anti-pluralista que, quando tem sucesso (invariavelmente com a colaboração de elites conservadoras mais tradicionais), desvia-se em direção à práticas excludentes e ao clientelismo de massa (Müller 2018). Nadia Urbinati, em seu artigo “Political Theory of Populism” (2019), defende que o populismo é parasitário da democracia à medida que ele explora as falhas da democracia por meio de uma lógica “nós e

eles”, mas, quando ele toma o poder, inevitavelmente empurra a noção de povo para uma direção extrema ou autoritária levando à distorção das práticas e instituições democráticas (por exemplo, o estado de direito, a separação de poderes, os pesos e contrapesos etc.). Jean Cohen, em seu artigo “What’s Wrong with Normative Theories of Left Populism?” apresentado na conferência da *Constellations* na Universidade Columbia em 30 de novembro de 2018, foca especialmente nos perigos do populismo *de esquerda*, argumentando que ele não pode evitar as armadilhas autoritárias do populismo de maneira geral.

O que fica claro nas confrontações com acadêmicos críticos do populismo, entretanto, é que o foco de Chantal Mouffe é em *como ganhar o poder*, enquanto a maioria dos críticos do populismo estão focados no estilo populista de governar *quando no poder*. Isso reflete, em alguma medida, a distinção que Urbinati faz entre o populismo como “um movimento de opinião” *versus* populismo como “um poder dominante dentro do Estado” (2019: 12).

Mas mesmo com essa distinção em mente, a reivindicação central do coro acadêmico é que um *modo* populista de ganhar o poder vai inevitavelmente *distorcer* a democracia na prática. Em outras palavras, que há uma *trajetória dependente*: pode não ser possível separar a forma como o movimento toma o poder da forma como ele exerce o poder. Existe, certamente, evidência disso. Donald Trump ascendeu ao poder em um populismo excludente de Nova Direita e tem apenas acentuado a natureza excludente de sua política no exercício da presidência – ao ponto de que agora é justo dizer que ele está alimentando uma

contrarrevolução Americana fascista, supremacista branca, ultranacionalista (Harcourt 2018). Há também evidência disso no lado da esquerda no espectro populista.

A questão para nós, então, ao ler o livro de Mouffe, é: teria ela construído uma estratégia política de um populismo igualitário e socialmente justo de modo a romper a trajetória dependente? Mais concretamente, é possível que Bernie Sanders *no poder* possa evitar os problemas do populismo realmente existente – tais como a sua tendência autoritária, clientelismo de massa, e distorção democrática? Ou Jean-Luc Mélançon? Isso aconteceu na Grécia com o Syriza? Fenômenos políticos realmente existentes são notoriamente difíceis de avaliar, então talvez teremos que recuar de volta para a teoria – mas a questão central é se uma estratégia de populismo de esquerda pode ser construída de maneira a evitar as armadilhas de experiências populistas anteriores.

Como, então, avaliamos as estratégias políticas de Mouffe quando a história do populismo é tão repleta de cadáveres? Talvez nós tenhamos que retornar aos livros de história e estudar coalizões populistas de esquerda menos espetaculares como o *Front populaire* na França (1936-38). Talvez nós devêssemos, em vez disso, projetar adiante e imaginar uma Ocasio-Cortez ou Beto em 2024. Ou talvez devêssemos retornar à descontinuidade acentuada entre práxis e teoria – que é tão central para a intervenção política de Mouffe.

I.

É possível avaliar adequadamente o apelo de Mouffe por um populismo de esquerda como uma forma de práxis crítica nesses tempos agitados onde a própria definição de “populismo” é tão contestada? Para dar a Chantal Mouffe uma leitura justa e uma audiência justa, o lugar para começar é delinear claramente e contrastar o seu uso do termo populismo, especialmente contra outros usos contemporâneos; e, então, articular o seu uso do termo “esquerda”.

Populismo

Mouffe articula uma definição restrita do que ela chama de populismo. Com base, em parte, na sua longa colaboração com Ernesto Laclau, Mouffe especifica que ela entende populismo:

Como uma estratégia discursiva de construir uma fronteira política dividindo a sociedade em dois campos e chamando pela mobilização dos “oprimidos” contra “aqueles no poder”. Não é uma ideologia e não pode ser atribuído um conteúdo programático específico. Nem é um regime político. É uma maneira de fazer política que pode tomar várias formas ideológicas de acordo tanto com o tempo quanto com o lugar, e é compatível com uma variedade de quadros institucionais (Mouffe 2018: 11).

Deixe-me destacar três dimensões da definição de “populismo” de Mouffe:

1. *Discurso*: é uma maneira de falar e de fazer política que constrói um sujeito para a ação política. Mouffe enfatiza repeti-

damente que a sua abordagem é, em suas palavras, “anti-essencialista” (2018: 10). Ela não sugere que exista um povo “verdadeiro” lá fora, mas que o populismo retoricamente constrói uma subjetividade política que pode ser chamada de “o povo”. Mouffe pretende apropriar o termo como um dispositivo retórico e político para criar um movimento nesses tempos fragmentados. A hegemonia neoliberal, argumenta Mouffe, está caindo aos pedaços. A estratégia discursiva do “mercado” está desmoronando. E há uma abertura para um novo jeito de falar e fazer política. Nós estamos em um tempo, argumenta Mouffe, no qual “surge a possibilidade de construir um novo sujeito de ação coletiva – o povo – capaz de reconfigurar uma ordem social experienciada como injusta” (2018: 11).

2. *Poder*: separa “o oprimido” daqueles “no poder”. Repare que a distinção é entre aqueles na sociedade que perderam e aqueles que tem poder. Poder é central, e é para ser entendido como algo que alguém tem, como uma posse – é para ser entendido de uma maneira pré-foucaultiana. A estrutura é similar ao modelo marxista da luta de classes, mas Mouffe enfatiza que o oprimido inclui uma gama muito mais abrangente de dominações ao longo das linhas de gênero, sexo, raça e etnia. O rótulo de “oprimido” destina-se precisamente a rejeitar o essencialismo de classe e ampliar a categoria para incluir também mulheres, minorias sexuais e pessoas trans, minorias raciais e étnicas. É um termo amplo que deveria refletir e abranger “a multiplicidade de lutas contra diferentes formas de dominação” (2018: 2).

3. *Estratégia*: propõe-se a servir como uma intervenção política e não pretende ir a uma essência do que o “populismo” significa. “Eu não tenho intenção de entrar no debate acadêmico estéril a respeito da ‘verdadeira natureza’ do populismo”, Mouffe enfatiza (9). O seu uso do termo é inteiramente estratégico e pontual. Pretende funcionar como um dispositivo político partidário nesses tempos específicos: “na conjuntura presente o populismo oferece uma estratégia adequada para recuperar e aprofundar os ideais de igualdade e soberania popular que são constitutivos de uma política democrática” (2018: 9).

Ao longo dessas dimensões, Mouffe usa estrategicamente o termo “populismo” como um dispositivo político-retórico para construir uma nova subjetividade política para aqueles que estão fora do poder em um tempo em que a hegemonia neoliberal está fragmentada.

Esquerda

Chantal Mouffe busca descartar a distinção esquerda/direita como a base de sua estratégia discursiva e substituir pela distinção, como observado acima, entre oprimidos e poderosos. Nesse sentido, o termo “esquerda” não é mais um termo cardeal para Mouffe. Ele é, em lugar disso, um termo descritivo, um qualificador, um adjetivo – destinado a capturar os valores democráticos de longa data de igualdade e soberania popular em oposição aos valores liberais consagrados de propriedade e liberdade compreendidos como individualismo possessivo. Isso representa uma virada intelectual para Mouffe, que escreve:

Quando escrevi *On the political* (2005), sugeri reviver a fronteira esquerda-direita, mas eu estou convencida agora que, como tradicionalmente configurada, tal fronteira não é mais adequada para articular uma vontade coletiva que contenha a variedade de demandas democráticas que existem hoje. [...] Tais reivindicações – a defesa do meio ambiente, as lutas contra o sexismo, racismo e outras formas de dominação – têm se tornado cada vez mais centrais. [...] [Como resultado] a dimensão “populista” não é suficiente para especificar o tipo de política exigido pela conjuntura atual. É necessário qualificar como um populismo “de esquerda” para indicar os valores que esse populismo persegue (2018: 6).

Aqui, também, eu vou destacar três dimensões do uso que Mouffe faz do termo “esquerda”:

1. *Democrático*: na forma da disputa de séculos entre liberais e democratas no sentido que os termos têm para a teoria política. O contraste que Mouffe faz aqui é, por um lado, entre a tradição do liberalismo político que sustenta os ideais do estado de direito, pesos e contrapesos, e liberdade individual, que remontam a Locke e ao conceito de individualismo possessivo de C.B. Macpherson; e, por outro lado, a tradição de governança democrática que remonta ao *demos* grego e que produziu uma variedade de modelos de democracia (representativa, constitucional, pluralista, etc.) (2018: 14). Para Mouffe, o termo “esquerda” se relaciona com essa segunda tradição democrática. É importante destacar que, para Mouffe, a tradição concorrente do liberalismo é o que levou à hegemonia neoliberal, ao domínio do mercado, e às políticas nefastas de privatização, austeridade e desregulação (2018: 11-13). Também é digno de nota que

a distinção serve para desambiguar a ideia unitária de “democracia liberal”, que Mouffe vê como confusa, paradoxal, irreconciliável e a fonte de muitos dos nossos problemas de hoje.

2. *Igualdade e justiça social*: No cerne dessa tradição de esquerda/democrática estão os valores de igualdade e soberania popular – que às vezes Mouffe se refere como “igualdade e justiça social” (2018: 6). As “ideias centrais” e a própria “gramática” da tradição democrática são esses dois valores. Ao adotar a tradição democrática, Mouffe pretende promover esses valores centrais de igualdade e justiça social: “A lógica democrática de construir um povo e defender práticas igualitárias é necessária para definir um *demos* e para subverter a tendência do discurso liberal ao universalismo abstrato” (2018: 15).

3. *O povo*: é por meio da localização do termo “esquerda” nessa tradição democrática que Mouffe pretende construir o “nós, o povo” em oposição aos especialistas, aos oligarcas, e àqueles no poder. Quando olhamos a política dessa perspectiva democrática e igualitária, então vemos a oposição fundamental como sendo entre, por um lado, aqueles que são oprimidos e reivindicam alívio político – que estão fazendo “demandas não satisfeitas” (2018: 23) – e aqueles, por outro lado, que tem o poder e o exercem como oligarcas. A ideia do “populismo de esquerda”, então, torna-se “uma estratégia discursiva de construção de uma fronteira política entre ‘o povo’ e ‘a oligarquia’, [que] constitui, na conjuntura atual, o tipo de política necessária para recuperar e aprofundar a democracia” (2018: 5).

Ao longo dessas dimensões, então, Mouffe estrategicamente usa o termo “esquerda” para contrastar a sua noção de

“o povo” daquela dos populistas de direita. Para os últimos, o “nós” do “povo” consiste em cidadãos e patriotas da nação e exclui imigrantes e minorias raciais, étnicas e sexuais. Em contraste, o “nós” do populismo de esquerda visa incluir todas as pessoas que estão fazendo reivindicações não satisfeitas contra aqueles no poder – todos aqueles que estão desafiando a oligarquia, todos aqueles que estão exprimindo demandas democráticas. Como Mouffe explica, “isso requer o estabelecimento de uma cadeia de equivalência entre as demandas dos trabalhadores, dos imigrantes e da classe média precária, bem como de outras demandas democráticas como aquelas da comunidade LGBT. O objetivo de tal cadeia é a criação de uma nova hegemonia que permitirá a radicalização da democracia” (2018: 24).

A estratégia política

O objetivo político de Chantal Mouffe é agregar um eleitorado mais amplo e abrangente, incluindo, através de uma retórica aberta e menos repreensiva, muitos populistas de direita. A estratégia é unir e confederar todos aqueles que estão expressando reivindicações democráticas contra aqueles no poder não pela adoção de perspectivas anti-imigrantes da ultradireita, mas pelo oferecimento de um discurso mais atraente e pela “orientação dessas demandas rumo a objetivos mais igualitários” (2018: 22). Mouffe enfatiza: “Eu acredito que, se uma linguagem diferente é disponibilizada, muitas pessoas podem experimentar suas situações de uma maneira diferente e se juntar à luta progressista” (2018: 22).

Por meio do uso de exemplos, Mouffe indica precisamente o tipo de política que propõe: ela se baseia no caso do partido *La France Insoumise* de Jean-Luc Mélanchon (2018: 23) e reconhece sua dívida intelectual com Mélanchon e François Ruffin (2018: 95); se refere ao partido Syriza na Grécia e ao Podemos na Espanha (2018: 20); ela também diz que Bernie Sanders exhibe claramente uma estratégia populista de esquerda (2018: 81). Esses são os tipos de movimentos políticos populares que Mouffe tem em mente.

Mouffe – e Laclau com ela anteriormente – vê o populismo como o potencial total da democracia, quase como o *telos* da democracia. É o movimento populista que realiza totalmente os valores centrais da democracia – a saber, igualdade, justiça social e soberania popular. Populismo é, para Mouffe (e Laclau), nas palavras de Nadia Urbinati, “democracia em sua melhor forma” (Urbinati 2019: 11). “Populismo”, Urbinati escreve sobre Mouffe, “é democracia em sua melhor forma, porque a vontade do povo é construída por meio da direta mobilização e consentimento do povo. Também é a política em sua melhor forma, porque emprega apenas dispositivos discursivos e a arte da persuasão” (2019: 11).

II.

A questão é, porém, como a adoção do termo “populismo de esquerda” por Mouffe responde às fortes investidas contra o populismo que caracterizam a maior parte da literatura e das pesquisas sobre o populismo – que é predominantemente nega-

tiva e usa o termo “populista” em um sentido predominantemente pejorativo. Sem dúvidas, Mouffe não está interessada em debates acadêmicos estéreis, nem em questões puramente de definição. Nem eu. Mas a questão que emerge é se essas outras críticas do populismo minam o argumento de Mouffe.

Anti-pluralismo

Jan-Werner Müller, em seu livro *What is Populism?* (2016), rejeita certas definições de populismo do senso comum de maneira a dar ao termo um sentido mais específico e único. Populismo, argumenta Müller (2019), não deve ser entendido essencialmente como uma forma de antielitismo. Ele pode ser e frequentemente é *anti-establishment*, mas não é a única forma política que se opõe ao establishment. Isso não é realmente o que caracteriza o populismo. Em lugar disso, ele escreve, “a marca característica dos populistas é que eles reivindicam que eles, e apenas eles, representam o povo (ou que populistas, muito frequentemente, se referem ao ‘verdadeiro povo’)”.

Nesse sentido, enfatiza Müller, populistas são “antipluralistas”: eles são intolerantes a outras visões, excluem os outros como ilegítimos e impedem a participação de parcelas da população por meio de políticas identitárias excludentes. A principal estratégia dos populistas é reivindicar um direito moralizado único ao povo para deslegitimar qualquer outra reivindicação e para sempre se pintar como uma maioria silenciosa enfrentando oponentes corruptos e desonestos que estariam apenas promovendo seus próprios interesses (seja em exercício ou fora). Não importa se estão vencendo ou perdendo, eles sempre

vão argumentar que “elites corruptas estavam manipulando os processos nos bastidores”.

Distorção democrática

Nadia Urbinati se preocupa com o fato de que o populismo tenha, cravadas nele, tendências que podem empurrá-lo em direção ao autoritarismo ou ao totalitarismo. A razão, Urbinati sugere, é que o populismo é mais frequentemente ligado a uma forte liderança ou, como Laclau observou, comumente toma “o nome do líder” (Laclau apud Urbinati 2019: 4). O populismo raramente envolve uma reivindicação ao autogoverno direto (embora possamos querer investigar o caso do movimento francês dos Coletes amarelos aqui). E, quando chega ao poder, é mais frequente que seja sob a liderança de uma forte figura que reforça a divisão do povo contra as instituições de governança.

Urbinati vê o populismo como parasitário da democracia – como um modo de política que explora as falhas da democracia por meio de uma lógica “nós e eles”; mas que, como tal, precisa necessariamente se transformar quando toma o poder. Essa transformação é inevitavelmente problemática, porque força a noção de povo (agora a maioria) em uma direção extrema ou autoritária. É nesse sentido que arrisca desfigurar as instituições da democracia. Como Urbinati escreve:

A análise do populismo no poder me leva a concluir que, por mais que seja uma transformação interna da democracia representativa, o populismo pode desfigurá-la, porque torna os princípios da legitimidade democrática (o povo e a maioria) posse de uma parte,

que um líder forte personifica e mobiliza contra outras partes (minorias e a oposição política). O populismo no poder é um majoritarismo extremo (2019: 4).

Em suma, Urbinati escreve:

O populismo é estruturalmente marcado por uma parcialidade radical na interpretação do povo e da maioria; isso implica que, se chega ao poder, pode ter um impacto desfigurador nas instituições, no estado de direito, na divisão dos poderes, que constituem a democracia constitucional (2019: 3).

O perigo do populismo, para Urbinati, é o que acontece quando ele prevalece e transfigura as formas constitucionais de democracia.

Urbinati tende a restringir sua análise àquilo que podemos chamar de populismo de direita – formas de populismo que, em suas palavras, “reafirmam o poder soberano da nação contra seus inimigos internos e externos, como os poucos que detém o poder, o *establishment*, o capitalismo global, a imigração ou o fundamentalismo islâmico, os fatores determinantes no sucesso atual da retórica populista” (2019: 3).

Em contraposição, Jean Cohen, em seu artigo “What’s wrong with normative theories of left populism?” apresentado na conferência da *Constellations* na Universidade Columbia, em 30 de novembro de 2018, aborda diretamente o populismo *de esquerda* e especificamente a versão de Chantal Mouffe do populismo de esquerda. Cohen argumenta que o engajamento teórico de Mouffe está em confronto com seus comprometerimentos políticos, e que os engajamentos teóricos em si (especi-

almente seu schmittianismo) são problemáticos. Em conjunto, isso eleva o espectro de que o populismo de esquerda de Mouffe simplesmente não pode evitar a armadilha autoritária.

Tendências fascistas

Embora não aborde diretamente o populismo, o livro *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*, de Jason Stanley (2018), atravessa esses debates e levanta alertas a respeito dos métodos populistas. Isso não é surpreendente, uma vez que, como Urbinati e Federico Finchelstein mostram, o populismo era predominantemente estudado em meados do século vinte (no trabalho de Edward Shils, por exemplo) como uma subespécie de fascismo (Urbinati 2019: 2). O novo livro de Finchelstein, *From Fascism to Populism in History* (2017) é uma leitura essencial sobre este tema.

Stanley escreve que “o sintoma mais significativo da política fascista é divisão. Ela visa separar a população em um ‘nós’ e um ‘eles’” (Stanley 2018: xvi). Certamente, Stanley nota que muitos movimentos políticos jogam com essas distinções, incluindo movimentos de esquerda e mesmo comunistas. Então, as *bases* para as distinções são mais significativas. Stanley argumenta que estratégias fascistas apelam para distinções nacionais, raciais, étnicas e religiosas. Mas note que essas são as mesmas linhas que Müller identifica como “populistas”. “O populismo”, Müller (2018) escreve, “inevitavelmente envolve uma reivindicação a um monopólio moral na representação do povo supostamente verdadeiro – e também inevitavelmente resulta em política identitária excludente”. A questão para nós

é quão longe isso pode se estender – e se pode englobar o populismo de esquerda. O argumento de Finchelstein em *From Fascism to Populism* oferece uma advertência nuançada desse aspecto.

Democracia delegativa, nepotista

Como Urbinati destaca, outro grupo de estudiosos, como Kurt Weyland, Guillermo O'Donnell e Alan Knight, associa populismo no poder como uma forma particular de governo não mediado e não institucionalizado que depende de favores nepotistas para manter controle sobre uma maioria. Weyland descreve como um “líder personalista busca ou exerce poder governamental com base em um apoio direto, não mediado, não institucionalizado, de um grande número de seguidores na maioria das vezes desorganizados” (Weyland apud Urbinati 2019: 10). O'Donnell fala do populismo no poder como “uma forma de ‘democracia delegativa’, um maquinário gigantesco de favores nepotistas com uma propaganda orquestral que atribui a dificuldade em cumprir as promessas à conspiração, internacional e doméstica, de um maquinário todo-poderoso global” (Urbinati 2019). O perigo aqui é que o populismo, uma vez no poder, não terá outra forma de manter a si mesmo que não se engajar em um clientelismo nepotista massivo.

III.

Todos esses desafios são direcionados, contudo, a regimes populistas, não a movimentos populistas. As críticas são ao

populismo *no poder*, não ao populismo *como uma estratégia política para ganhar o poder*. O fato é, no entanto, que Chantal Mouffe está tentando imbuir o populismo de esquerda com um *ethos* de igualdade, justiça social e soberania popular. Esses valores resistem inerentemente – ou propõem-se a resistir – aos perigos que os críticos identificam. Mouffe enfatiza os valores democráticos que se opõem ao autoritarismo, à ditadura e à delegação. O cerne do populismo de esquerda de Mouffe é uma forma de democracia radical – não representacional, não delegativa. Além do mais, a centralidade da justiça social se destina a abranger todas as populações marginalizadas – não a excluir minorias. É um populismo aberto, aberto até mesmo àqueles que guinam à direita.

Como, então, podemos avaliar a intervenção política de Mouffe quando a experiência do populismo é tão inquietante? Essa é a questão central do *Práxis 9/13* e destaca novamente a necessidade de abordar de modo direto a relação entre crítica e práxis – entre teoria e tática. Bem-vindos ao *Práxis 9/13*!

Recebido em 20/10/2019, aprovado em 13/03/2020 e publicado em 09/06/2020.

Original: “Introduction to Left Populism”, Praxis 13/13 blog, organizado pelo Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT). Disponível em: <http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/bernard-e-harcourt-introduction-to-left-populism/>

Referências bibliográficas

- FINCHELSTEIN, F. *From Fascism to Populism in History*. Oakland: University of California Press, 2017.
- HARCOURT, B. E. “How Trump Fuels the Fascist Right”. *The New York Review of Books*. 29 nov. 2018. Disponível: <https://www.nybooks.com/daily/2018/11/29/how-trump-fuels-the-fascist-right/> Acesso em 06 mai. 2020.
- MOUFFE, C. *For a Left Populism*. London: Verso, 2018.
- MÜLLER, J-W. “The Rise and Rise of Left Populism?”. *Critique & Praxis 13/13 – Critical Theory Texts / 13 Seminars at Columbia* [S.I.], 29 jan. 2019. Disponível em: <<http://blogs-law.columbia.edu/praxis1313/jan-werner-muller-the-rise-and-rise-of-populism/>>. Acesso em: 6 mai. 2020.
- _____. *What Is Populism?*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- STANLEY, Jason. *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House, 2018.
- URBINATI, N. “Political Theory of Populism”. *Critique & Praxis 13/13 – Critical Theory Texts / 13 Seminars at Columbia*, [S.I.], 29 jan. 2019. Disponível em: <<http://blogs-law.columbia.edu/praxis1313/nadia-urbinati-political-theory-of-populism/>>. Acesso em: 6 mai. 2020.

BREVES REFLEXÕES SOBRE O POPULISMO (DE ESQUERDA OU DE DIREITA)

Seyla Benhabib¹

Tradução de Adriana P. Matos²

Meus comentários essa noite serão breves. Nos anos recentes meu trabalho não foi focado no populismo, mas sim em quase todas as questões que levantam bandeiras vermelhas para os populistas e que são odiadas por eles: a ética e a política do cosmopolitismo; a imigração e os limites do *demos*; a compreensão intercultural, particularmente no que diz respeito ao islamismo moderado e às promessas e falhas da União Europeia, especialmente em relação à Turquia. Há excelentes textos de colegas para a noite de hoje que dizem respeito à sociologia política, à história e à teoria do populismo. Eu quero começar, portanto, em outro lugar: tenho um desacordo de longa data com Chantal Mouffe a respeito de sua apropriação de Carl Schmitt para teoria emancipatória de esquerda e sobre a distinção

¹ Seyla Benhabib é Professora de Filosofia e Ciência Política na Universidade Yale e autora de *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory* (1986) e *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics* (1992), entre outros.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap.

muito marcada que ela ainda faz entre liberalismo e democracia. Eu penso que isso a leva a uma teoria incoerente da democracia radical e, como Jean Cohen também observa em seu texto, torna difícil para ela distinguir entre democracia “radical” e “não-liberal”.

Como é bem conhecido, em muitos trabalhos Mouffe tem defendido que o liberalismo é antipolítico porque ele visa ou prioriza o consenso, eliminando, dessa forma, o antagonismo existencial de amigo/inimigo que deveria estar no centro do político.³ Escreve Schmitt:

A negação do político que é inerente em todo individualismo consistente, leva necessariamente a uma prática política de desconfiança a respeito de todas as forças concebíveis e formas de Estado e governo, mas nunca produz sua própria teoria positiva do Estado, do governo, da política... *Existe uma política pública [policy] liberal no comércio exterior, na igreja e na educação, mas absolutamente nenhuma política [politics] liberal, apenas uma crítica liberal da política* (2008 [1932]: 70).

³ A caracterização de liberalismo feita por Mouffe frequentemente beira a caricatura, baseando-se no livro de C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962). O livro brilhante de Macpherson foca em Hobbes e Locke em particular e não tem nada a dizer a respeito do liberalismo kantiano nem sobre a reformulação neokantiana significativa da teoria do “liberalismo político” de John Rawls. O centro do trabalho de Rawls não é o consenso, mas em lugar disso a elucidação das pressuposições que os cidadãos proporcionam uns aos outros se vão executar um projeto político de cooperação que se estenda ao longo do tempo em vista das profundas divisões e agonismo criadas pelas diferentes visões do bem em uma sociedade liberal-democrata. Ler Rawls como um teórico do consenso é deixar escapar completamente *a dignidade do político* em seu trabalho que repousa sobre o respeito que devemos estender uns aos outros como membros participantes de uma aventura conflituosa comum que deve se estender através do tempo apesar de nossos desacordos fundamentais. Obviamente, democracias liberais do nosso tempo estão falhando no cumprimento dessa tarefa.

E, de acordo com Schmitt, a crítica liberal da política se move entre ética e economia, mas perde o ponto central do político.

Certamente Mouffe está consciente de que na filosofia de Schmitt essa crítica do liberalismo é acompanhada por uma distinção essencializante entre “amigo” e “inimigo”. Schmitt é inteligente ao não racializar essa distinção, mas nós não podemos também negligenciar o fato de que ele define “o inimigo” como “um outro existencial, um estranho”, com o qual “o mais intenso tipo de conflito é possível” (Schmitt 2008 [1932]). Mouffe apara as arestas do autoritarismo existencialista e racialmente tingido de Schmitt e faz do inimigo existencial de Schmitt um adversário inócuo. A dicotomia entre *antagonismo e agonismo* supostamente articularia essa transformação. Deixe-me conduzi-los à página 91 de *For a Left Populism* (2018). Essa não é uma posição coerente. De que tipo de pluralismo Mouffe está falando: clivagens e diferenças doutrinárias, teológicas ou baseadas em identidade? E qual é o quadro mais amplo que deveria supostamente prevenir esses antagonismos e clivagens de se desintegrarem em disfunção e guerra civil?

Porque está fazendo tanto esforço para diferenciar liberalismo e democracia radical, Mouffe recusa também uma teoria dos direitos. Ela defende que o liberalismo reduziu a democracia a eleições livres e à defesa dos direitos humanos, enquanto a democracia radical seria baseada em princípios de igualdade e soberania popular. [Eu deixo de lado o fato de que Mouffe diz muito pouco a respeito de princípios de representação como se uma democracia sem algum mecanismo de representação fosse

possível]. Mas o que exatamente é igualdade se não é em primeiro lugar *o direito à igualdade perante a lei; o direito à não discriminação; um direito igual de pertencimento por meio do acesso a um conjunto de direitos políticos e sociais?* Em seu famoso ensaio de 1950, “Citizenship and Social Class”, Marshall escreve: “A igualdade humana básica de pertencimento... foi enriquecida com nova substância e dotada de um conjunto formidável de direitos... foi claramente identificada com o *status* de cidadania” (1992 [1950]: 9). E, mesmo que de alguma forma colonialmente tingida, esse ensaio oferece uma das mais contundentes análises do desenvolvimento de direitos civis, políticos e sociais por meio das lutas das classes trabalhadoras do século XVII ao XX. A luta por direitos foi uma luta por democracia e frequentemente contra o liberalismo de mercado *laissez-faire*. Acredito que a justaposição da linguagem dos direitos à linguagem da cidadania democrática é tanto historicamente inadequada quanto teoricamente incorreta.

Quais são algumas das consequências político-estratégicas desses compromissos teóricos do projeto de Mouffe? Como uma intervenção política nos debates europeus (e eu acredito que é como devemos ler o seu livro, apesar de algumas inclinações na direção de Bernie Sanders que não chama a si mesmo de populista, mas de socialista democrático), Mouffe se cala a respeito do problema dos “limites do *demos*” e da União Europeia. De acordo com ela, a luta hegemônica para recuperar a democracia precisa começar no nível do Estado-nação, porque “apesar de ter perdido muitas de suas prerrogativas, ele ainda é um dos espaços cruciais para o exercício da democracia e da

soberania popular” (Mouffe 2008: 71). Mouffe, então, se junta a Wolfgang Streeck e outros intelectuais europeus neonacionalistas, que veem em um nacionalismo reconstituído o espaço focal para a política democrática.

Em lugar disso, eu defenderia uma pluralização dos espaços de luta democrática para colocar as lutas transnacionais bem como locais e regionais em conjunto com as nacionais. A menos que enfatizemos a interconexão do nacional e do transnacional, tal política resultará em nacionalismo de esquerda e a soberania popular será igualada à soberania nacional enquanto tal. Uma estratégia transnacional é vitalmente importante para construção de coalizão: a menos que integremos as populações migrantes e refugiadas na luta democrática, a menos que tenhamos uma análise e uma estratégia transnacionais para enfrentar as questões de migração e refúgio, os limites do *demos* serão reestabelecidos por um discurso xenofóbico e cruel, de nacionalismo exclusivista, além de etnocêntrico. Isso é desenfreado no presente em toda a Europa e na agenda de Trump, mas pode surgir em países como o Brasil, por exemplo, contra a migração negra do Haiti ou do Caribe. Em vista da linguagem da “soberania perdida” usada pela direita francesa, eu estou surpresa que Mouffe contorne a questão da migração ao longo do livro.⁴ O frenesi criado por movimentos nativistas e ultranacionalistas na Europa, Austrália, Reino Unido e Estados

⁴ Eu escrevi extensamente ao longo dos anos sobre essa questão, começando com *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents* (2004), *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations* (2006), e, mais recentemente, de uma perspectiva de história intelectual e biografia em *Exile, Statelessness and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (2018).

Unidos precisa ser analisado cuidadosamente para que possamos desarmar a *política simbólica do ressentimento* contra o estrangeiro (*der/die Ausländer/in*).

Eu tenho duas observações finais a fazer: receio que concorde com muitos colegas ao me juntar às “discussões teóricas áridas” sobre populismo e suas advertências sobre o inevitável caminho escorregadio que leva do populismo ao autoritarismo. Minha colega Aysen Candas terá mais a dizer sobre a Turquia, mas o caso turco pode servir como um aviso importante. Deixe-me começar por um retorno a Schmitt: em seu livro de 1923, *Crisis of Parliamentary Democracy*, Schmitt apresentou a democracia por “aclamação” como uma alternativa viável aos corpos disfuncionais das democracias parlamentares liberais, que pareciam apenas falar e barganhar, mas realizar pouco. A democracia por aclamação estabeleceu uma conexão direta entre um líder carismático e o povo, levando a uma mobilização de forças e execução de decisões de forma mais fácil e rápida. Schmitt, portanto, apontou para o caminho que todos os líderes populistas, e, cada vez mais, o presidente Trump, seguiriam em nosso tempo.

Presidencialismo executivo, democracia por aclamação, a fusão de instituições estatais com o partido governante e com um movimento mais ou menos militante de seguidores, baseado em ideologias racistas, xenófobas, homofóbicas e, em alguns casos, antissemitas, são comuns a Rússia, Filipinas, Brasil, Turquia e Hungria. Quando e se esses movimentos amigáveis ao regime se armam e se tornam vigilantes do regime,

então podemos chamá-los de fascistas. A Turquia está certamente avançada nesta direção.

Temas e configurações populistas podem ser mobilizados por forças de esquerda ou de direita. A longo prazo, no entanto, o populismo é incompatível com as liberdades democráticas e abre o caminho para o autoritarismo. Isso ocorre porque o populismo é baseado em algumas suposições (entre outras, certamente): primeiro, enquanto soberano democrático, “o povo” é identificado com a maioria eleitoral de um ciclo eleitoral particular; segundo, como a personificação do “povo”, o eleitorado recebe poder constituinte (isto é, mudar a constituição); terceiro, apenas uma interpretação legítima do bem comum é aceita como existente e todas as facções, bem como as diferenças, são consideradas como prejudiciais ao povo; quarto, as pessoas são vistas, cada vez mais, como uma massa homogênea.

Uma observação final: onde quer que modos de democracia autoritária, nativista e plebiscitária se espalharam, eles foram acompanhados por ataques a altas cortes e cortes constitucionais. O aparelhamento da corte pelo primeiro ministro húngaro Orbán é bem conhecido, assim como os recentes esforços do partido polonês Lei e Justiça para reduzir a autoridade da corte constitucional, bem como de cortes regionais. O presidente turco Erdogan tem aparelhado a justiça pela última década e o novo referendo constitucional turco restringiu ainda mais os poderes da Corte Constitucional.

Líderes autoritários abusam dessa disfunção e paralisia parlamentar para marginalizar ainda mais essa instituição, por meio de intimidação, pressão e, em alguns casos, pela prisão de

líderes democráticos e suspensão de sua imunidade. Isso é o que Erdogan fez com os parlamentares de oposição do Partido da Democracia do Povo (HADEP) em 2015 (originalmente estabelecido como um partido étnico curdo, mas crescentemente defendendo uma plataforma culturalmente pluralista, social democrata e feminista). Suspendendo a sua imunidade parlamentar e prendendo alguns membros do HADEP, bem como do Partido Republicano do Povo (CHP), ele pôde prosseguir com pequena oposição parlamentar para o referendo constitucional de abril de 2016. A vitória estreita no referendo, muito provavelmente ilegalmente manipulado, transformou a Turquia de uma democracia parlamentar em um sistema presidencial autocrático ao centralizar poder nas mãos de um presidente do executivo que seria também chefe do partido governante, o Partido da Justiça e Desenvolvimento (Partido AK). *Estado, movimento e partido tornaram-se cada vez mais integrados*. Após a eleição de 28 de junho de 2018, o parlamento turco foi transformado em uma dessas “pseudo-assembleias de massa” no estilo das repúblicas pós-soviéticas como o Cazaquistão e o Azerbaijão. A presença contínua de partidos de oposição nessa assembleia de massa é um dos poucos canais de resistência institucional ainda disponíveis para o povo turco. Mas, na ausência de uma mídia livre, com uma sociedade civil cada vez mais monitorada e criminalizada e com o desaparecimento de um judiciário independente, nem mesmo a terminologia de uma “democracia iliberal” pode fazer justiça a esse tipo de regime que muitos consideram um tipo de populismo por excelência. Eu acredito que algo muito mais sinistro está acontecendo.

Embora esses desenvolvimentos sejam uniformemente condenados pelos progressistas, as atitudes em direção às cortes internacionais e transnacionais são ambíguas. Muitos na esquerda veem essas instituições como usurpadoras antidemocráticas da vontade popular. Meu ponto aqui não é que as decisões das cortes multilaterais ou regionais sejam *sempre* salutares (em muitos casos, a Corte Europeia de Direitos Humanos fracassou em proteger os direitos dos dissidentes, refugiados, requerentes de asilo e mulheres muçulmanas contra a proibição do uso do hijab). Também não estou afirmando que é errado que os cidadãos queiram ver a lei como “sua lei” e não queiram renunciar à soberania popular no processo legislativo. Estou enfatizando que, por trás da oposição a cortes constitucionais, bem como a hostilidade em relação às cortes multinacionais como o Tribunal de Justiça da União Europeia, o Tribunal Europeu de Direitos Humanos, a Corte Penal Internacional (à qual os EUA aderiram sob o presidente Clinton e então saíram sob o presidente G. W. Bush) e semelhantes, encontra-se o desejo de regimes autocráticos de não ter sua autoridade desafiada por normas internacionalmente reconhecidas de direitos humanos. A deriva “soberanista” da Corte dos Estados Unidos foi explicitamente articulada pelo juiz Antonin G. Scalia e ganhou força com a decisão de John Roberts, presidente da Suprema Corte, no caso *Kiobel* (Suprema Corte dos Estados Unidos 2013), e é agora elogiado nos círculos de política externa por John Bolton.

A interação e a tensão entre as cortes superiores nacionais assim como cortes multinacionais é um aspecto da sobera-

nia democrática que é muito mal compreendido e está sujeito a muitas distorções retóricas. A negociação dos conflitos e inconsistências entre a expressão da vontade popular (que nem sempre é sábia e justa) e as limitações dos direitos humanos pode ser alcançada de duas formas: ou o nacionalismo hegemônico e o populismo democrático podem criar um abismo intransponível entre o respeito aos direitos humanos e a adesão às demandas da soberania popular, abrindo, assim, o caminho para a democracia iliberal e o presidencialismo autocrático. Ou pode-se defender uma democracia cosmopolita de mobilização pública por meio da qual a vontade popular é modulada e, em alguns casos, restringida por normas internacionalmente reconhecidas de direitos humanos. Quando e se o *demos* se retirar desses acordos multilaterais, seria apropriado que os democratas perguntassem a si mesmos quais direitos foram espezinhados através desses movimentos. Frequentemente serão os grupos mais vulneráveis como os prisioneiros, os migrantes, os refugiados, as crianças e os deficientes que perderão a proteção de seus direitos humanos internacionais. Um caso: muitos dos atores no referendo do *Brexit*, como Michael Grove, foram os que se opuseram veementemente à incorporação da Carta Europeia de Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais ao direito britânico. Para diagnosticar o lado sórdido oculto de frases como “nossa soberania *versus* a dominação de Bruxelas”, eu recomendaria olhar atentamente o caso *Hirst* que diz respeito à privação de direitos dos prisioneiros na Grã-Bretanha, contra a

qual a Corte Europeia de Direitos Humanos fez objeção insistente e enérgica.⁵

Por todas essas razões, permitam-me, portanto, ser profundamente cética a respeito do apelo vigoroso de Chantal Mouffe por um populismo de esquerda.

Recebido em 20/10/2019, aprovado em 12/03/2020 e publicado em 09/06/2020.

Original: "Brief Reflections on Populism (Left or Right)", Praxis 13/13 blog, organizado pelo Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT). Disponível em:

<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/seyla-benhabib-brief-reflections-on-populism-left-or-right/>

Referências bibliográficas

BENHABIB, S. *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*. New York: Oxford University Press, 2006.

_____. *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

⁵ Ver: BENHABIB, S. "The New Sovereignism and Transnational Law. Legal Utopianism, Democratic Skepticism and Statist Realism", *Global Constitutionalism* 5, p. 109-144, 2016.

- _____. *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.
- _____. “The New Sovereignism and Transnational Law. Legal Utopianism, Democratic Skepticism and Statist Realism”, *Global Constitutionalism* 5, p. 109-144, 2016.
- _____. *The Rights of Others: Aliens, Citizens and Residents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.
- ESTADOS UNIDOS. Suprema Corte. Kiobel vs. Royal Dutch Petroleum – Washington. Relator: Roberts, C. J. Pesquisa de Jurisprudência, Acórdãos, 2013. Disponível em: < https://www.supremecourt.gov/opinions/12pdf/10-1491_l6gn.pdf >. Acesso em: 30 abr. 2020.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1962.
- MARSHALL, T. H. “Citizenship and Social Class”. In: MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, T. *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press, 1992.
- MOUFFE, C. *For a Left Populism*. London, New York: Verso Books, 2018.
- SCHMITT, C. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. London, Chicago: University of Chicago Press, 2008 [1932].
- _____. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1988 [1923].

O QUE HÁ DE ERRADO COM A TEORIA NORMATIVA (E A PRÁTICA) DO POPULISMO DE ESQUERDA

Jean L. Cohen¹

Tradução de Adriana P. Matos²

Invocar Polanyi para ajudar a diagnosticar o populismo está muito em voga. Mas, como Adam Tooze observou em uma postagem recente no seu blog, a igreja Polanyiana é abrangente (Polanyi 1944; Tooze 2018). Ela inclui acadêmicos em uma variedade de disciplinas (filosofia, ciência política, sociologia e economia) e acomoda uma gama de posições políticas, de defensores dos novíssimos movimentos sociais progressistas a defensores de um liberalismo de livre mercado, “sensível”, domesticado, mas ainda assim livre; a social-democratas nostálgicos e *New Dealers* acostumados a reequilibrar mercados e estados e a conceber um novo modelo de Bretton Woods para a, agora realmente globalizada, economia mundial (Tooze

¹ Jean L. Cohen é Professora de Teoria Política na Universidade Columbia e autora de *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (1982) e, em coautoria com Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (1992), entre outros.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap.

2019). Em época de crises geradas pelas políticas de austeridade neoliberais e seus efeitos cada vez mais destrutivos, há boas razões para retornar a Polanyi, mesmo que seja necessário atualizar ou suplementar seu trabalho.³

A maioria daqueles que empreendem essa tarefa focam em sua crítica dos efeitos destrutivos que o sistema de mercado capitalista de *laissez faire*/auto regulador causa no trabalho, na natureza e na sociedade – isto é, mundos da vida socioculturais, status sociais, formas familiares, comunidades e as solidariedades sociais e capital social dos trabalhadores. Ao explicar o populismo, eles usam o que Polanyi chamou de “o duplo movimento” – a expansão sem restrições da racionalidade de mercado e a mercantilização de todas as áreas da vida e os recorrentes contramovimentos que essas expansões geram para a autoproteção da sociedade e da natureza (Polanyi 1944). Porém, poucos de seus fãs compreendem seu ponto normativo mais profundo ao justapor Stalinismo, fascismo e o New Deal (ao qual nós devemos acrescentar a social democracia sueca) como as três respostas políticas ao colapso da ideologia e sistema de *laissez faire* durante a Grande Depressão dos anos 1930. Muitos focam na ideia óbvia de que o estado e o poder público geralmente são necessários para regular mercados e investimentos e limitar a mercantilização. Se fosse apenas uma questão de desmercantilização, proteção da comunidade nacional ou regulação estatal, então o stalinismo e o fascismo se encaixariam ainda melhor que o New Deal ou modelos variados de social democracia. Mas Polanyi se preocupou profunda-

³ Para uma tentativa anterior de atualizar Polanyi, cf. Cohen e Arato (1992: 421-563).

mente com os riscos à democracia e à liberdade gerados pela falha em responder adequadamente às vozes, necessidades e reivindicações de pessoas comuns cujas formas de vida estão sendo destruídas pela mercantilização descontrolada. Notadamente, ninguém traça a analogia mais óbvia entre os contramovimentos pela proteção da sociedade nos anos 30 e os de hoje. Se nos anos 30 as alternativas ao liberalismo econômico e à hiperglobalização eram o fascismo, o stalinismo e alguma versão de social democracia, hoje eu proponho que haja, de forma análoga: populismo de direita, populismo de esquerda e variações de ecossocialismo liberal/democrático (Finchelstein 2017).⁴

Nós podemos apenas esperar que as primeiras duas alternativas falhem e, se os líderes de partidos-movimento relevantes chegarem ao poder, que eles venham a ser não tão totalitários e terríveis como o fascismo e o stalinismo. Embora governos populistas de direita e esquerda sejam muito diferentes dessas formas de ditadura e autocracia mais velhas, particularmente porque eles não abolem eleições, essa diferença não faz com que eles sejam democráticos ou socialistas (“esquerda”) da maneira correta. De fato, eu argumento pelo contrário. Eu vou focar no que é problemático na teoria normativa e na lógica do populismo de esquerda, pois as armadilhas das versões de direita são óbvias. Eu abordo a teoria normativa da forma como é própria aos projetos populistas contemporâneos nos Estados Unidos e na Europa, mas devo também usar

⁴ O populismo de direita ocupa o espaço uma vez preenchido pelo fascismo, enquanto o populismo de esquerda entra no espaço uma vez ocupado pelo comunismo autoritário marxista/leninista. Cf. Finchelstein (2017) para a relação do populismo ao fascismo.

alguma literatura relevante latino-americana a respeito do “populismo de esquerda” para montar meu argumento. *A minha tese é que os governos populistas de esquerda não podem evitar o autoritarismo inerente à estratégia e à lógica do populismo, apesar dos projetos inclusivos e democratizantes dos movimentos de esquerda que ele se liga e apesar da retórica democrático-socialista de líderes do populismo de esquerda e seus intelectuais orgânicos.* A lição que eu tomo de Polanyi e da tradição democrático-socialista à qual ele pertenceu é que a terceira alternativa hoje deve ser alguma versão de um modelo social(ista) democrático pluralista liberal, solidário, ecologicamente orientado que proporcione o empoderamento e a autonomia dos atores sociais na sociedade civil e econômica e uma ampla gama de direitos sociais judiciáveis, que preferencialmente sejam assegurados constitucionalmente no nível nacional e supranacional; e que seja marcado por partidos políticos efetivos, diferenciados das organizações da sociedade civil (como movimentos e sindicatos), mas receptivos às suas vozes e contribuições e sustentado por um estado forte regulador e redistributivo autorizado e apoiado por instituições internacionais.⁵ Hoje, uma versão progressista da autodefesa da sociedade e da natureza não é possível sem uma expansão inclusiva da

⁵ Para uma análise histórica interessante do destino dos direitos sociais no período Pós-Segunda Guerra Mundial, ver Moyn (2018). Eu concordo com Moyn que precisamos de limites para a riqueza e não apenas meros mínimos sociais que previnem a pobreza e os riscos, e eu concordo que precisamos de um estado regulador suplementado por organizações transnacionais para pôr em prática políticas que criem justiça social. Mas eu também estou convencida que nós precisamos proteger constitucionalmente esses direitos sociais, incluindo o direito à sindicalização, a fim de que os princípios liberais socialistas prevaleçam. Para reflexões a respeito das dimensões institucionais e legais globais, cf. Rodrik (2011) e Pistor (2019).

liberdade, da democracia, da solidariedade social e da justiça social na sociedade econômica, civil e política.⁶ Também não podemos imaginar solidariedade sem incluir considerações intergeracionais de uma perspectiva ecológica. Por último, mas de forma alguma menos importante, nós precisamos reviver elementos do internacionalismo socialista na forma de instituições regionais e globais orientadas para a justiça social transnacional. Nós devemos ir além de Polanyi para entender os contramovimentos contemporâneos de autoproteção da sociedade, natureza e seres humanos que hoje reagem não apenas à superextensão dos mecanismos de mercado, mas também à racionalidades administrativas tecnocráticas descontroladas ao custo da política democrática e à consequente crise geral da representação política, que, em lugar de aprimorar, mina a democracia, a justiça social, a voz, o capital social e a dignidade dos indivíduos na sociedade civil.⁷ Colocado de forma diferente, a questão a nossa frente não é apenas a relação entre democracia e capitalismo, mas também entre democracia e populismo, e democracia e socialismo em suas várias formas.⁸ Esse artigo foca nas armadilhas do populismo de “esquerda” no que diz respeito a proteção e expansão da democracia e da solidariedade social.

⁶ Cf. Robin (2018) defendendo que o argumento socialista contra o capitalismo não é de que este nos faz pobres, mas que nos faz não-livres.

⁷ Habermas se referiu a esses processos duais como “a colonização do mundo da vida pelas lógicas do dinheiro e do poder”. Cf. Habermas (1989: 113-197). Cf. também a discussão em Arato e Cohen (2017: 421-491).

⁸ Para uma discussão sobre a relação entre populismo e socialismo cf. o artigo de Arato nesta edição [*Constellations* 26 (3), 2019].

Teóricos do populismo de esquerda como Mouffe estão corretos ao afirmar que o populismo contemporâneo na Europa e nos Estados Unidos é parcialmente uma resposta à crise da hegemonia neoliberal hiperglobalista, às políticas de austeridade desreguladoras que partidos estabelecidos patrocinaram e aos déficits de democracia e solidariedade que elas geram (Mouffe 2018: 10-13). Eles também acusam, corretamente, o fracasso de partidos políticos que eram progressistas em ser receptivos às necessidades e demandas geradas por essas políticas e sua inabilidade ou falta de vontade de representá-las politicamente. A proliferação de partidos-movimento populistas e os sucessos eleitorais de líderes populistas sinalizam e exacerbam a crise da representação política e o enfraquecimento dos partidos políticos estabelecidos (Mouffe 2018:11; Rosenbluth e Shapiro 2018; Schlozman e Rosenfeld 2017). Mas, particularmente no que diz respeito ao déficit democrático, eu devo argumentar que o populismo, seja o rotulado de esquerda ou de direita, é parte do problema em lugar de sua solução. *Minha tese é de que, assim como seu nêmesis de direita, o populismo de esquerda no poder tem uma afinidade eletiva com o “autoritarismo competitivo”* (Levitsky e Loxton 2018; Levitsky e Way 2010; Weyland 2018). O populismo de esquerda não pode evitar o autoritarismo inerente à estratégia e à lógica do populismo, apesar dos projetos inclusivos e democratizantes dos movimentos progressistas com que ele se liga e apesar da retórica democrática e socialista de líderes populistas de esquerda e seus intelectuais orgânicos. Isso é verdade a respeito dos partidos-

movimento populistas e especialmente dos governos populistas.⁹

Na primeira parte desse artigo, eu primeiramente especifico o que quero dizer com populismo. Na segunda parte, eu ofereço uma análise crítica da versão teórico-normativa mais influente do populismo de esquerda na Europa hoje em dia, aquela de Chantal Mouffe.¹⁰ A terceira parte discute as antinomias desse modelo. Na quarta parte, fazendo uso da literatura a respeito dos populismos de esquerda realmente existentes no poder, eu discuto como e por meio de que dinâmicas a afinidade eletiva com o autoritarismo competitivo se torna uma realidade. Essa literatura (cuja maioria reflete os casos da América Latina) enfatiza a ambivalência e as ambiguidades de partidomovimento e líderes populistas de esquerda no que diz respeito à democracia e também a afinidade com o autoritarismo competitivo dos governos populistas de esquerda. De forma breve: o que vemos tipicamente é um *trade-off* entre inclusão, expansão das formas de participação e aparente aumento na justiça social/distributiva *versus* enfraquecimento da qualidade da democracia, restrição de liberdades civis, evisceração do estado de direito e exacerbação do clientelismo pelos governos popu-

⁹ É para seu descrédito que Mouffe falha ao analisar os governos populistas de esquerda e ignora a lógica estratégica que impele populistas no poder em direção ao autoritarismo competitivo ou a abandonar a estratégia populista e a forma partidomovimento, se tornando partidos políticos ordinários que aderem às normas constitucionais democráticas quando no governo.

¹⁰ Teóricos normativos do populismo de esquerda incluem Laclau (2005). Mouffe é fortemente dependente de sua teoria discursiva-estratégica (Mouffe 2018). Outros exemplos são Stavrakakis (2014; 2015); e Stavrakakis, Kioupiolis, Katsambekis e Nikisianis (2016).

listas “de esquerda”. O artigo termina com uma breve discussão a respeito das tensões entre o populismo e o socialismo liberal, a ideologia hospedeira adotada por Mouffe em conjunto com a democracia radical. Eu proponho uma alternativa não populista, que leva a sério os problemas que o populismo de esquerda e de direita responde, evitando, porém, sua lógica problemática no que diz respeito à democracia, ao constitucionalismo, ao estado de direito e à justiça social.

1. O que é populismo

Eu começo com os elementos chave do conceito de populismo como tipo ideal, da forma como eu e meu coautor Andrew Arato o construímos (Arato 2013; Arato e Cohen 2017; Cohen 2019; Stavrakakis et al. 2016). Nós vemos o populismo não como uma ideologia específica ou um programa substantivo (Hofstadter 1955; Shils 1954; 1956), ou como um conjunto de valores ou princípios, mas sim como um discurso (Laclau 2005; Mouffe 2018), uma estratégia política (Laclau 2005; Mouffe 2018; Weyland 2018), uma ideologia fraca (Mudde e Kaltwasser 2017), uma lógica política (Laclau 2005) e um estilo (Moffitt 2016). Estou consciente do debate intenso a respeito das diferentes abordagens conceituais ao populismo classificadas como teórico-discursivas, estratégicas, ideacionais, socioeconômicas e estilísticas, cada uma priorizando uma dimensão

mais que as outras e tipicamente ao custo delas.¹¹ Nenhuma dessas abordagens é adequada por si só. Mas se selecionamos os elementos apropriados e relevantes de cada uma, podemos construir um tipo ideal que é iluminador e útil. Eu também estou consciente de que o populismo é um conceito polêmico e essencialmente contestado.¹² Eu não posso entrar nesses debates aqui. Basta dizer que é correto que “populismo” começou a funcionar como um “contraconceito”, nos termos de Koselleck, à medida em que é usado pra desqualificar aqueles associados com ele via uma semântica negativa ligada à palavra, envolvendo implicações, sentidos e lógicas antidemocráticas.¹³ Não obstante, isso não significa que uma avaliação crítica das reivindicações, da lógica estratégica e das práticas governamentais populistas é *ipso facto* destinada a desacreditar “tudo à esquerda da social democracia” ou que verdadeiramente sirva para reforçar as coisas contra as quais os populistas se rebelam (o *status quo ante* injusto, as elites de poder corruptas e indiferentes e suas estruturas e políticas), a saber, “pós-democracia”.¹⁴ Também não nos libera da necessidade de conceber um tipo ideal de populismo conceitualmente coerente para nos ajudar a analisar criticamente e avaliar teorias e práticas que são consideradas populistas. Um tipo ideal também vem a calhar para diferenciar entre as propensões e ameaças autoritárias nos

¹¹ Para uma visão geral dessas abordagens cf. Barr (2018) e de la Torre (2018). Note que um outro rótulo para essa abordagem discursiva/estratégica de Laclau/Mouffe é a Escola de Essex.

¹² A respeito de conceitos essencialmente contestados cf. Gallie (1956).

¹³ Cf. Lara (2018) para um uso criativo do conceito de populismo de Koselleck (1985).

¹⁴ Cf. d’Eramo (2017). Stavrakakis (2014) afirma que a crítica do populismo visa manter “o povo” fora da política. Cf. também Markou (2017: 68).

movimentos populistas, partidos-movimento populistas, governos populistas e regimes populistas.¹⁵ Dessa forma, nosso tipo ideal extrai elementos de todas as abordagens mencionadas acima, embora o nível conceitual mais básico seja o estratégico.

O *discurso* populista opõe “o povo” ao “*establishment*” – partidos e elites – invocando a necessidade do primeiro de recuperar a sua soberania popular que o segundo supostamente teria usurpado. Dessa maneira, é uma *ideologia fraca*, baseada no apelo ao “nós” contra “eles”, envolvendo uma retórica *anti-establishment*, posturas *anti-status quo* e enquadramento redentor maniqueísta (Mudde e Kaltwasser 2017: 6; 19). Como uma *estratégia* de partido-movimento, a intenção é criar um “sujeito coletivo” unificado – o povo – com uma vontade coletiva, erigindo, entre demandas heterogêneas, uma corrente de equivalências em torno de um “significante hegemônico” articulado por um *líder* com quem eles se identificam e que reivindica personificar essa vontade (Laclau 2005). Isso implica a construção de uma *fronteira* entre “nós” e “eles”, mas o “eles” não é nunca apenas o *establishment* – ele invariavelmente inclui as partes da população que não se aliam com o partido-movimento populista, que podem ser estigmatizadas como *outsiders* ou como segmentos da população imerecidamente privilegiados. O objetivo estratégico é obter e manter eleitoralmente o poder político, baseado na mobilização em massa de estratos heterogêneos que adotam uma identidade coletiva unitária. Os líderes

¹⁵ Sobre movimentos sociais cf. Cohen (1985). Sobre partidos-movimento cf. Kitschelt (2006). Sobre partidos-movimento populistas cf. Porta, Fernández, Kouki e Mosca (2017).

ênfaticam laços personalistas diretos e “não mediados” com a “base” de apoiadores heterogêneos construídos como “o povo”. Frequentemente, mas não sempre, a organização política implica veículos eleitorais pessoais com baixos níveis de institucionalização que se ajustam à postura de *outsider* da maioria dos líderes populistas (Weyland 2018).¹⁶ Vale destacar, mobilizações de movimentos sociais e/ou organizações sindicais fazendo uso de retórica e metáforas populistas podem emergir de forma autônoma na sociedade civil e econômica e priorizar participação horizontal, inclusão e direitos sociais. Mas eles podem também se metamorfosear em veículos eleitorais populistas (partidos-movimento) quando uma estratégia de mobilização de cima pra baixo é imposta a eles por um líder que passa a enfatizar elementos personalistas e plebiscitários de forma a ampliar o seu apelo eleitoral.¹⁷ Estratégias de mobilização podem mudar e líderes populistas podem usar várias simultaneamente (Barr 2018: 49). Mas a *lógica política* do populismo implica a construção de identidades sociais opostas e de polarização política. De fato, o populismo envolve uma *lógica pars pro toto* que extrai, do resto da população e das elites, o verda-

¹⁶ Para um aviso de que os analistas não deveriam exagerar a relação supostamente não-mediada entre líderes e seguidores ou a falta de organização de partidos-movimento populistas, cf. De la Torre (2019: 114-115).

¹⁷ O melhor exemplo é o de Evo Morales na Bolívia. Lá, movimentos de protesto de massa avolumaram as fileiras de um novo “partido-movimento”, o Movimento para o Socialismo, que foi fundado por plantadores de coca sindicalizados, em sua maioria indígenas, liderados por Evo Morales. Depois de 2005, contudo, Morales adicionou uma estratégia de mobilização de cima para baixo usando um discurso populista de esquerda etnicamente inclusivo e multi-classista para alcançar votos urbanos, o que levou a sua eleição como presidente. Essa estratégia populista foi essencial, mas não exclusiva. Cf. Barr (2018: 48-49) e Roberts (2018: 154-155).

deiro povo, a maioria autêntica, o verdadeiro soberano popular. É, portanto, apesar de isenções de responsabilidade por parte das teorias normativas do populismo de esquerda, invariavelmente relacionada a uma *concepção de política de amigos/inimigos*. Como um *estilo*, o populismo envolve uma atuação performativa do *habitus* do “povo” – pessoas comuns – pelos líderes políticos reivindicando encarnar sua unidade e identidade. Líderes populistas são, portanto, capazes de posar como oposição e invocar contra o *establishment*, mesmo quando eles estão no poder – sempre alertando sobre alguma conspiração profunda que requer vigilância e um poder executivo sempre em expansão, discricionário e, por fim, permanente. O líder populista recusa a diferenciação do partido, do movimento e do Estado, mesmo quando no poder, e rejeita o princípio da autolimitação no que diz respeito às instituições, maiorias, outros partidos e outros movimentos sociais. Populistas no poder tipicamente exibem hostilidade às instituições de contrademocracia (como a separação e divisão dos poderes, cortes autônomas impondo o estado de direito e a administração autônoma da justiça) (Rosanvallon 2008: 265-273). O objetivo estratégico dos líderes populistas no poder é lá permanecer: daí a sua ânsia por “reformular” qualquer instituição que possa permitir que os oponentes ganhem o governo ou que limite o poder executivo e sua invocação da vontade e bem-estar “do povo” como justificção. Contudo, eles dependem de uma *ideologia hospedeira* para ter conteúdo e substância moral porque o populismo não é uma ideologia específica e o povo não é uma classe ou categoria social específica – isto é, é um significante flutuante. Essa

última característica permite que os teóricos falem em populismo de direita e de esquerda – “o povo” e “o *establishment*” são construídos de várias maneiras por meio de líderes de partidos-movimento, a depender do contexto. É também por isso que os populismos e, especialmente, líderes populistas tendem a ser oportunistas, adotando uma gama inconstante de posições políticas e programáticas – alternando ou combinando protecionismo, nacionalismo, globalismo neoliberal e austeridade. Esse oportunismo explica o fenômeno de alianças entre partidos-movimento populistas de direita e de esquerda, no poder ou fora dele (como na Itália hoje em dia). Se, como Mouffe insiste, o populismo é basicamente [*au fond*] uma estratégia para ganhar poder, então as ideologias hospedeiras são descartáveis.

2. A teoria normativa do populismo de esquerda

O que, então, é populismo “de esquerda”? Em parte, é construído em relação ao que ele mesmo critica e, em parte, em termos da estratégia usada para constituir ambos os lados da fronteira que ele, como um partido-movimento, busca definir. Eu foco na versão normativa mais influente no momento: a de Chantal Mouffe (2018).¹⁸

O adversário construído pelo populismo de esquerda de Mouffe – e, realmente, por todos os populismos de esquerda contemporâneos na Europa e Estados Unidos – é o neoliberalismo e a política centrista (ou a não-política na visão dela) dos

¹⁸ Como indicado, Mouffe depende fortemente de Laclau (2005). Para duas críticas excelentes de Laclau, cf. Žižek (2006) e Arato (2013).

partidos estabelecidos que um dia buscaram falar para e pelos trabalhadores, mas que desde os anos 1980 abandonaram sua identidade de “esquerda” e negociaram seus valores “social democratas” por austeridade, discursos tecnocráticos e apartidarismo.¹⁹ Eles aparentemente teriam comprado a noção de que a divisão esquerda/direita é anacrônica e que não há alternativa à hiperglobalização em sua forma neoliberal.²⁰ Então, eles são agora parte do “*establishment*” e, portanto, incapazes de articular demandas de protesto, interesses de trabalhadores, ou mobilizar progressivamente em torno de linhas políticas instáveis e móveis. O seu declínio não deve, portanto, surpreender (Mouffe 2018: 3-5).

O termo operacional de Mouffe para tudo isso é “pós-democracia”, um conceito que ela adotou de Colin Crouch e Jacques Rancière, e que assinala o declínio na representatividade dos partidos políticos (e parlamentos) e a perda da soberania (Mouffe 2018: 13). Para Crouch, “pós-democracia” significa que o papel dos interesses corporativos na política tem peso muito maior que todos os outros grupos, uma vez que não é mais balanceado por sindicatos fortes ou representantes de trabalhadores. Dessa maneira, a política se tornou uma relação de elites fechadas assinalando a entropia da democracia e do sistema partidário competitivo (Crouch 2004: 104). Mouffe tam-

¹⁹ Espantosamente, ela não dá atenção às teorias e práticas do populismo na América Latina; um fato que é inexplicável dada a sua experiência com a área e a sua dependência de muitos dos escritos de Laclau, cujo trabalho a respeito do populismo e compromissos com o populismo vem de sua conexão íntima com os exemplos argentinos.

²⁰ Para o conceito de hiperglobalização, cf. Dani Rodrik (2011).

bém faz uso do termo no sentido de Jacques Rancière, citando a definição dele:

Pós-democracia é a prática governamental e legitimação conceitual de uma democracia depois do *demos*, uma democracia que eliminou a aparência, o engano e a disputa do povo e é, assim, reduzível ao jogo único dos mecanismos de Estado e combinação das energias e interesses sociais. (Rancière 1999: 102)

Dessa forma, é o poder combinado das elites econômicas financeiras/corporativas e o crescimento impressionante da desigualdade entre os superricos e o restante de nós, combinado com a crise da representação política, especialmente na esquerda, que é constitutivo da “pós-democracia” e criou o espaço para o momento populista surgir.²¹ Porém, como veremos, Mouffe oferece uma análise de pós-democracia que, embora não esteja em desacordo com a definição tanto de Crouch quanto de Rancière, pretende dar uma explicação teórica ligada aos paradoxos supostamente inerentes à democracia liberal de forma geral (Mouffe 2018: 13-14).

A atual crise da hegemonia neoliberal, que se tornou severa em 2008, teria supostamente levado a um “momento populista”, desencadeando desafios por parte de partidos-movimento populistas *anti-establishment* na direita e na esquerda. Nessa conjuntura, o objetivo estratégico do populismo de esquerda é intervir com uma política discursiva que estabelece uma fronteira política entre o povo e a oligarquia – o termo populista de esquerda para o *establishment* – de forma a unir as

²¹ Piketty (2014) documenta os aumentos na desigualdade ao longo dos últimos quarenta anos nos Estados Unidos e na Europa.

demandas dos desafiantes progressistas em um partido-movimento populista contra-hegemônico. O objetivo imediato é ganhar poder por meio do processo eleitoral, enquanto o objetivo último é supostamente reviver e radicalizar a democracia e o socialismo liberal/democrático.

Eu concordo com boa parte da descrição, embora superficial, da conjuntura política nessa análise.²² Não há dúvida de que os populistas de direita xenofóbicos, nacionalistas, capitalizaram nos déficits de bem-estar e democráticos descritos pelos analistas da pós-democracia, enquanto alimentavam os ressentimentos culturais que surgiram em torno da recente visibilidade de minorias, do *status* das mulheres e da propagação dos “valores pós-industriais”, especialmente entre os jovens. Mas eles também reagem contra a aparente renúncia da sua soberania pelos Estados evidenciada pelas ondas de migrantes ilegais que a globalização, organizações regionais transnacionais e internacionais supostamente sustentam e a imposição de “estrangeiros” nas culturas nacionais que isso implicaria. Mouffe minimiza a questão da migração porque ela vê o estado-nação como o lugar privilegiado para a estratégia populista de esquerda destinada a manejar conjuntamente o povo (o *demos* soberano) por laços libidinais catexizados com seu líder e com os outros – uma lógica que necessariamente renuncia ao internacionalismo de tipo liberal ou socialista. Ela ignora tanto as conexões e projetos transnacionais entre os governos populistas atuais quanto a necessidade por uma resposta doméstica e

²² Para análise mais profunda a respeito do pano de fundo estrutural da conjuntura política, cf. Cohen (2019).

transnacional envolvendo alianças e entrecruzando nações por parte dos democratas e progressistas. Isso é estranho porque o populismo é global e responde, em parte, aos desenvolvimentos e poderes globais socioeconômicos, legais e políticos (Rodrik 2018). Em lugar disso, Mouffe defende e advoga pelo populismo de esquerda no nível nacional como o único contra-movimento possível, não apenas em relação à pós-democracia, mas também ao populismo de direita.

Mas a chamada pelo populismo de esquerda é uma cura quase tão ruim quanto a doença. Na abordagem de Mouffe, todo populismo deve ser entendido em *termos estratégicos*. A diferença entre populismo de direita e de esquerda é que o primeiro reivindica a restauração da soberania popular para o “povo autêntico” construído como uma unidade homogênea etnicamente, culturalmente, religiosamente ou racialmente que exclui migrantes ou minorias com justificações nativistas e toma a forma de nacionalismo xenofóbico (Mouffe 2018: 24). A estratégia do populismo de esquerda é desenhar a fronteira de maneira diferente. Também articula um nós, o povo autêntico, cuja vontade coletiva é constituída por meio de uma cadeia de equivalência de múltiplas demandas “democráticas” de trabalhadores, migrantes e outros grupos identitários progressistas (LGBT) confrontando um adversário comum apelidado, como indicado, de “a oligarquia”. Mas a reivindicação é de que o populismo de esquerda é *inclusivo* em lugar de exclusivo, que ele desafia hierarquias sociais e culturais, radicaliza e democratiza a democracia e é orientado para a justiça social. O populismo de esquerda mobiliza aqueles setores da sociedade

previamente marginalizados, discriminados ou recentemente excluídos, abrindo o sistema político para novos atores e dando voz para representantes daqueles que são ignorados pelos partidos existentes. Ele supostamente radicaliza a democracia liberal por meio da criação de novos canais de acesso ao Estado em conjunto com formas mais diretas de participação, colocando, assim, novas questões na agenda política e tornando a política mais participativa (Mouffe 2018: 39-57).²³ Ele reivindica, então, colocar o *demos* de volta na política. Os populistas de esquerda também defendem políticas socioeconômicas redistributivas, mas não excluem minorias e firmemente rejeitam o liberalismo econômico. A ideia é construir uma contra-hegemonia progressista para revitalizar a democracia e realizar os valores socialistas (Mouffe 2018: 39-57). O populismo de esquerda de Mouffe pretende trabalhar dentro do quadro liberal-democrático enquanto busca radicalizá-lo política e economicamente. Conseqüentemente, nas lutas em torno do significante hegemônico, “democracia”, pode assumir diferentes nomes – socialismo democrático ou socialismo liberal, dependendo do contexto. Mas eles diferem das versões marxistas de socialismo porque não estão casados com uma categoria sociológica específica (classe) e eles conectam um quadro econômico de características socialistas com instituições políticas liberal democráticas (Mouffe 2018: 51). *Em suma, o populismo de esquerda, diferente daquele de direita, usa o socialismo, bem como a democracia, como ideologias hospedeiras.*

²³ Cf. também Mudde e Kaltwasser (2017: 79-97) analisando os efeitos positivos e negativos do populismo na democracia liberal.

3. Antinomias teóricas do modelo normativo

Não obstante o mencionado acima, eu defendo que o populismo de esquerda é conflitante com as ideologias hospedeiras (democracia e socialismo liberal) que Mouffe adota e compromete seus valores centrais. Colocado de outra forma, quer seja considerada de direita ou de esquerda, nacionalista ou patriótica, regressiva ou progressista, inclusiva ou exclusiva, a estratégia e a lógica populistas, embora se aproveitem do imaginário democrático e da ideia de soberania popular, são iliberais, antipluralistas, monistas e majoritárias no mau sentido, e, portanto, acabam por minar as instituições, o constitucionalismo e as normas democráticas. O populismo de esquerda, como seu *nêmesis* de direita, tem uma afinidade eletiva com o autoritarismo, especialmente no poder, apesar de seu uso de táticas eleitorais. Ele está em profunda tensão com uma democracia liberal “radicalizada” (para mim, uma pluralizada, inclusiva) e com um socialismo liberal/democrático.²⁴ Um problema é que o populismo envolve “imediatismo” [*short termism*] – um alvo inconstante – no que diz respeito a políticas e discursos destinados a mobilizar apoio, e, então, os líderes tendem a evitar a construção de programas de partido coerentes, para os quais eles possam depois ser cobrados e em torno dos quais eles estejam dispostos a buscar acordos e colaborar com outros para conseguir que as coisas sejam feitas. Outro problema é que os líderes populistas de esquerda no poder invariavelmente insis-

²⁴ Mouffe é característica e irresponsavelmente vaga a respeito do que ela quer dizer com democracia radical. Para minha concepção de pluralidade de democracias, cf. Arato e Cohen (2017: 450-563). Cf. também Arato, nesta edição.

tem no continuísmo [*long termism*] – isto é, na ideia de que eles, e apenas eles, devem manter (e monopolizar) o alto escalão para que possam entregar as suas promessas vagas. Afinal, o líder é a personificação simbólica do povo e o partido-movimento populista no governo realmente não pode tolerar ou fazer acordos com outros aspirantes. A política populista de “esquerda”, portanto, dificilmente prepara seus protagonistas para uma democracia pluralista inclusiva ou para a realização do socialismo liberal. Como vamos ver, sua lógica estratégica compartilha mais com o populismo de direita do que com qualquer coisa da tradição da democracia liberal ou do socialismo liberal/democrático. Eu vou abordar cada um por sua vez.

Em seus escritos recentes, Mouffe parece acolher a democracia liberal, aparentemente atenuando a sua análise fortemente schmittiana da natureza profundamente contraditória de seus componentes de *The democratic paradox* (Mouffe 2005). Porém, ela abandona apenas a ideia de que a democracia liberal pluralista deveria se autodestruir, não a reivindicação de que essas duas tradições são “em última análise irreconciliáveis” (Mouffe 2018: 14). O chamado *paradoxo* permanece, definido como a tensão e conflito inevitáveis (contradição *quand même*) entre liberdade e direitos, de um lado, e igualdade democrática e soberania popular, de outro (Mouffe 2018: 8-9). Talvez ela esteja motivada a afirmar sua aliança com a democracia liberal graças ao apoio de líderes populistas de direita como Orban e Kaczynski à “democracia iliberal”. Seja como for, eu vou tomar o seu compromisso com a defesa e a radicalização da democracia liberal como sincero. Mas a sua teoria populista mina seus

compromissos políticos. O erro se encontra no primeiro passo nunca abandonado: cair no truque retórico de Schmitt de considerar não a liberdade, mas a igualdade como o valor central da democracia e portanto reservar a soberania popular aos iguais, enquanto constrói o liberalismo como implicando universalismo abstrato, procedimentalismo, público deliberativo murcho, individualismo, direitos individuais e liberdade negativa, considerando que tudo isso limitaria e em última análise conflitaria com o autogoverno democrático. Como sabemos, Schmitt desdenhava de parlamentos discursivos, deliberação pública e procedimentalismo (Schmitt 1988). Ele definia democracia substantivamente, não como uma forma de sociedade a la Tocqueville e Lefort, mas como uma forma de política identitária baseada em uma concepção excludente de igualdade. O princípio da igualdade democrática para Schmitt significa que apenas iguais são iguais e que a igualdade deve ser interpretada em termos de *identidade* – *uniformidade*, tal que apenas aqueles considerados idênticos de acordo com algumas linhas substantivas podem ser iguais e parte do soberano popular. Assim, a dicotomia igualdade/diferença se torna o coração da lógica amigo/inimigo de política democrática – de fato de toda a política –, permitindo as exclusões necessárias e a eliminação daqueles que não são “idênticos” ao *demos*. O ponto é extrair deliberação, limites e liberdades do conceito de democracia e reduzir a política democrática à política identitária, isto é, aos processos de identificação daqueles que são os iguais, o povo, o idêntico, o homogêneo; e garantindo a identificação e aclamação de seu líder representativo que personifica sua vontade

(Schmitt 1988: 25-32). Para Schmitt isso pode, mas não precisa, implicar eleições partidárias competitivas. Mas política identitária e lógicas estratégicas incitando a identificação daqueles que são idênticos entre si e, acima de tudo, com o seu líder, certamente são o cerne populista de sua teoria (Schmitt 1988: 25-32). Isso levou a sua insistência de que democracia tem mais em comum com ditadura do que com o liberalismo político (Schmitt 1988: 28; 51-65).

Mouffe é fígada por essa linha de construção polêmica tendenciosa.²⁵ Aliás, esse é o coração de seu diagnóstico e, em sua visão, de sua distinta contribuição teórica à análise da pós-democracia (Mouffe 2018: 13-16). O que ela falha em ver é que os valores centrais da democracia são a liberdade [*freedom*] e a igualdade de *status*, liberdade [*liberty*] e voz dos indivíduos, não igualdade como identidade. Ela nunca percebe que a dicotomia igualdade/diferença é um erro categorial ideológico: o oposto de igualdade não é diferença, mas desigualdade; e o oposto de diferença é uniformidade, não igualdade. Apenas quando eles são definidos um em relação ao outro na forma da dicotomia igualdade/diferença é que a exigência de igualdade (de *status* e liberdade) é transformada em uma política identitária usada para justificar exclusão do “não-idêntico” e, portanto, se torna oposta em princípio ao universalismo liberal. De fato,

²⁵ Também é o caso de muitos de seus seguidores, infelizmente, mesmo aqueles que conhecem a América Latina e as armadilhas do populismo de esquerda lá, mas que, erradamente, na minha visão, atribuem esses riscos à suposta tensão conceitual e prática entre o liberalismo e a democracia. Entre esses estão Mudde e Kaltwasser (2017: 80-84). Isso também acontece com alguns críticos do populismo, como Mounk (2018: 1-33).

a análise de Mouffe da democracia liberal é absolutamente contraditória e confusa devido a essa sobre schmittiana e seus compromissos populistas. Também em sua consideração o liberalismo é casado com o universalismo abstrato e direitos humanos individualistas, isto é, com a liberdade individual, e, portanto, está supostamente em tensão constitutiva com a democracia, cujas ideias centrais são a soberania popular e a igualdade construídas de acordo com as linhas schmittianas. A gramática da democracia, de acordo com Mouffe, requer a construção do povo (o *demos*) como uma identidade e uma fronteira entre um “nós” e um “eles”, o que conflita com o universalismo (Mouffe 2018: 13-16). Mas ela nos aconselha a apoiar a lógica liberal porque ela nos possibilita desafiar formas de exclusão inerentes à democracia – desafios feitos por aqueles sujeitos à lei do *demos*, e demandando total inclusão como... cidadãos iguais. Então, igualdade agora muda para o lado do liberalismo (Mouffe 2005: 10). Presumivelmente, agora significa igual liberdade. E, ainda na situação de pós-democracia, ela lamenta o desaparecimento da política agonística e projetos de sociedade que podem desafiar a privação dos cidadãos da possibilidade de exercer seus direitos democráticos (então, os direitos são parte da democracia também) e culpa o liberalismo político por isso! Democracia, ela insiste, foi reduzida ao seu componente liberal, que supostamente implica apenas eleições livres e defesa de direitos humanos, negando voz e seu papel político agonístico ao *demos* e transformando-se em pós-democracia (Mouffe 2018: 16). Pode-se facilmente traçar essas confusões em seu conceito de democracia agonística, forçado como

uma alternativa a modelos liberais, comunicativos, deliberativos ou agregativos como se estes não envolvessem dissenso, contestação, partidarismo e várias formas civis de participação e conflito (o limite sendo a desobediência civil). Certamente, se desistirmos da caricatura desses outros modelos, não fica claro o que o agonismo em si mesmo adicionaria. Mas é claro que papel ele desempenha no populismo. Eu argumento que o agonismo, casado com sua teoria populista, implica, apesar de suas isenções de responsabilidade, uma concepção do “político” como uma lógica amigo/inimigo de formação de identidade (e diferença) antagonística, mesmo que Mouffe, diferentemente de Laclau, repetidamente tente fugir disso.

Além do mais, sua concepção teórica da tensão entre liberalismo e democracia também envolve muitos deslizes retóricos entre liberalismo político e econômico, apesar da rejeição da identidade dos dois. Mouffe afirma repetidamente que os princípios liberais e democráticos sempre estiveram em desacordo, observando que o “individualismo liberal” foi mantido sob controle na época do estado de bem-estar keynesiano pelas práticas social-democratas (Mouffe 2018: 65). Implicitamente, o individualismo liberal é ainda equiparado ao egoísmo da pessoa orientada para o mercado e ao liberalismo econômico. Mas a premissa central do liberalismo político é o valor moral, igual e intrínseco, de todos os indivíduos, não o individualismo possessivo, o atomismo e o egoísmo que estão na base do liberalismo econômico. Verdadeiramente, o liberalismo político assume que “a condição social para viver uma vida livre é a de que cada um se encontre em relações de igualdade com outros” (Anderson

1999). A luta por inclusão no círculo de direitos pelos trabalhadores, mulheres, minorias e, recentemente, migrantes também envolve a expansão da concepção dos tipos de direitos necessários para assegurar igual valor moral e igual liberdade, variando de direitos civis e políticos a sociais concebidos, também, de maneiras diversas (Marshall 1950).²⁶ O liberalismo político do século vinte é conhecido por defender direitos sociais, um estado regulador e políticas econômicas redistributivas de diversas formas (Rawls 1971; 1993). Mas, nas mãos de Mouffe, a distinção entre as premissas do liberalismo político e do econômico é omitida, e os dois são alinhados em sua abordagem, apesar de sua dissimulação ao distinguir entre os dois.

Não preciso debater isso mais longamente. Liberalismo e democracia originam-se de diferentes tradições, e, no século dezenove, muitos liberais europeus rejeitavam o sufrágio universal e a democracia representativa plena, temendo que, uma vez que a classe trabalhadora masculina tivesse direito ao voto, seus representantes chegariam democraticamente ao poder e taxariam pesadamente a propriedade privada ou derrubariam o capitalismo. Foram necessárias muitas lutas para estender o voto aos homens não proprietários, mulheres e várias minorias, mas realmente não importa muito se caracterizamos essas lutas ou resultados bem sucedidos como expansão de igualdade democrática ou como inclusão liberal no círculo de direitos. Isso porque, apesar da caricatura que Mouffe faz da posição

²⁶ É discutível se Marshall realmente via os direitos sociais como distintos dos benefícios estatais, especialmente porque ele não aprova sindicatos e barganhas coletivas como veículos para a garantia de justiça social e da autonomia das organizações de trabalhadores. Para uma alternativa, cf. Clegg (1951).

habermasiana a respeito da equivalência entre democracia e direitos (direitos e soberania popular, nas palavras dele), o ponto é que nós devemos ver hoje os dois como pressupostos e inextricavelmente imbricados um no outro – como um *palimpsesto* (Mouffe 2018: 14). E, se alguém quer se situar no imaginário político de Lefort, como claramente é o caso de Mouffe, então deve-se enxergar direitos e democracia como dois lados do mesmo imaginário democrático, isto é, como princípios indeterminados, necessários para realizar o valor da liberdade que os sustenta, enquanto permanecem abertos a contestação a respeito de como eles devem ser interpretados e institucionalizados (Cohen 2013). Hoje não deveria ser necessário qualificar a democracia com a alcunha “liberal”, como se representassem valores que são externos um ao outro. *Com o devido respeito a Orbán e aos populistas autoritários altamente antidemocráticos no poder, de direita ou de esquerda, é a “democracia iliberal” que é uma contradição em termos.* Populistas no poder, sejam de direita ou de esquerda, graças a estratégia e a lógica populistas, tendem a querer reduzir limites, freios e contrapesos e outros mecanismos que podem desacelerar a imposição da pretensa vontade do povo autêntico pelos seus representantes; e a cindir a democracia liberal por meio de uma corrida contra cortes, proteções constitucionais de direitos, o estado de direito e a separação de poderes, enquadrando-os como princípios liberais antidemocráticos.

4. A afinidade eletiva com o autoritarismo

Além disso, existem seis características do discurso, estratégia e lógica populistas adotados por Mouffe que conflitam com o projeto de defesa e ampliação das conquistas do constitucionalismo liberal democrático e com a “radicalização” da democracia, apesar de Mouffe ser irresponsavelmente vaga a respeito do que ela quer dizer com essas coisas. A afinidade eletiva com o “autoritarismo competitivo” encontra-se no coração de toda estratégia e lógica populistas, de esquerda ou de direita, e tipicamente emerge nos governos populistas.

1. A primeira é óbvia de uma perspectiva lefortiana: a própria estratégia de pretender construir o povo como um, com uma vontade coletiva (no singular) e estabelecendo uma fronteira entre “nós” e “eles” (mesmo que “eles” sejam vistos como “a oligarquia”), implica sérios riscos antidemocráticos. O partido-movimento imaginado por Mouffe, dirigido, espera por um líder carismático que reivindica ser a única personificação do povo real e que simbolicamente encarna a unidade deste. Tal partido-movimento dificilmente é propício para inculcar hábitos democráticos de coração, necessários para manter uma sociedade plural, seja civil ou política, isto é, que aceita visões, projetos e formas de vida divergentes. O problema não é o carisma do líder, pois muitos líderes democráticos, importantes e não populistas, foram carismáticos. Mandela vem à mente – um democrata que recusou a tentação populista no poder e fora dele. Em lugar disso, o problema é o *modelo de personificação do líder*, central para a teoria populista de Mouffe e Laclau, em que o líder pretende fazer-presente [*re-present*] e encarnar o povo

autêntico e sua unidade (não importando quão inclusivamente essa unidade é construída), e o estilo populista que eu descrevi anteriormente, que visa performar essa identidade.²⁷ O caráter fortemente personalista e vertical do modo de agir do líder é o elemento crucial e indispensável em partidos-movimento populistas no poder e fora dele, porque a “unificação simbólica do grupo em torno de uma individualidade... é inerente à formação do ‘povo’” (Laclau 2005: 100). É o líder que mantém a cadeia de equivalência entre demandas populares por meio da manipulação de significantes vazios que os unificam; é o líder também que corporifica o povo como a única comunidade legítima, um sujeito universal identificado com a totalidade da comunidade. O líder é indispensável porque é ele/ela que mantém a “vontade coletiva” e o *demos* autêntico juntos contra o perigo da fragmentação. Isso está no centro da compreensão de política e razão populista de esquerda de Mouffe/Laclau e, portanto, não pode ser dispensado.²⁸ No poder, o líder populista deve continuar a desempenhar esse papel, caso contrário, o povo se fragmentaria, e suas demandas poderiam entrar em conflito umas com as outras, prejudicando o projeto populista de esquerda.

²⁷ Para uma crítica da adoção do modelo de personificação da soberania, cf. Arato (2013).

²⁸ A despeito dos esforços de Stavrakakis e outros (2016), não é possível remover o líder da teoria de populismo de Laclau ou de Mouffe sem desfazer o cerne da abordagem discurso-estratégica, agora conhecida como Escola de Essex. O populismo de esquerda é, de fato, inclinado na direção de um cesaro-plebianismo: um tipo de populismo no qual um líder personalista forte interage com massas plebeias e movimentos “indisciplinados”, destacando as coreografias ambivalentes entre horizontalismo e verticalismo.

2. Política populista é política identitária. Quando a lógica de fomentar o que eu chamo, em outro artigo, de “polarização político-partidária afetiva” está vinculada à criação de uma fronteira tal que uma parte da população é considerada o povo – o sujeito político por excelência, a verdadeira maioria, a parte que representa o todo – então forçosamente aqueles fora dessa vontade e identidade coletivas (por mais que internamente pluralista, graças a articulação hegemônica de muitas demandas diferentes) são extraídos do povo e considerados não apenas adversários, mas sempre também como potenciais antagonistas e inimigos.²⁹ Mesmo que agora Mouffe queira, pessoalmente, recusar essa concepção do político como amigo/inimigo, a estratégia e a lógica populistas necessariamente colocam os não adeptos para além do limite do pluralismo legítimo – isso dificilmente seria uma receita para inclusão democrática igualitária. Em resumo, a estratégia populista no fim das contas envolve um tipo de política identitária que não apenas joga com afeto e fortes identificações catexizadas (mesmo que se saiba que as identidades e fronteiras relevantes são construídas), destinados a dividir a sociedade em campos opostos – ela também tende a personalizar as discordâncias, fomentando identidades políticas amontoadas e profundamente segmentadas que fazem com que seja muito difícil discutir, fazer acordos ou trabalhar ao longo de fronteiras. Então, há uma forte afinidade eletiva com uma política amigo/inimigo que tipicamente vem à tona quando líderes populistas chegam ao poder. De

²⁹ Laclau define as políticas do populismo como a formação de uma fronteira antagônica interna separando o “povo” do “poder”. Laclau (2005: 74).

fato, a lógica amigo/inimigo é reforçada pelos populistas no poder, porque eles precisam manter a ilusão de que eles personificam a unidade do povo, e, então, afastam aqueles que rompem a cadeia de equivalências estabelecida pelo partidomovimento para ganhar o poder.

3. Todos os movimentos na sociedade civil contêm alas fundamentalistas ou absolutistas, bem como outras mais realistas. Isso faz parte do processo: os movimentos sociais emergem na sociedade civil para articular novas necessidades; desafiar identidades insultantes; denunciar a injustiça; expandir a inclusão e a voz; reorientar as percepções, projetos e políticas públicas partidárias; e articular os interesses daqueles deixados de fora. Seus repertórios de ação extra institucional são diversos e, mesmo quando implicam desobediência civil não-violenta, eles são parte e parcela de democracias constitucionais vibrantes, e frequentemente as revigoram (Cohen 1985; Cohen e Arato 1984; 1992: 492-563). Embora movimentos sociais também contenham “realistas”, fundamentalistas adotando uma instância purista, intransigente, tendem a ser mais barulhentos. Eles tender a ver o seu movimento como envolvendo “o povo real” e a construir suas formas políticas de participação democrática como uma prefiguração do modo verdadeiro de participação democrática para todas as esferas da vida. Certamente, a maioria dos movimentos sociais não são populistas. Mas, com o devido respeito a Della Porta, alguns são, mesmo que eles envolvam uma mobilização autônoma de baixo para cima, em conjunto com mobilizações de massa artificialmente geradas de cima para baixo (Della Porta, 2017). Existem, em resumo, movi-

mentos sociais horizontais, bem como formas personalistas verticais de mobilização populista (Roberts 2018: 154-155). A distinção correta não é entre duas formas de subjetividade popular: movimento social de baixo pra cima *versus* mobilização populista de cima pra baixo, mas, em lugar disso, se as mobilizações populistas tomam a forma de partidos-movimento (veículos eleitorais) e se estes estão dispostos a se tornar autolimitantes e diferenciados dos métodos e lógicas do movimento, uma vez que cruzem o limiar do poder.³⁰ Certamente, eles podem se combinar e se metamorfosear um no outro, como no caso do Movimento para o Socialismo e Evo Morales na Bolívia (Madrid 2008; Roberts 2018).³¹

O risco autoritário aumenta quando o movimento social se metamorfoseia em partido-movimento, ou quando líderes populistas capturam um partido existente (provavelmente esvaziado) e o transformam em um partido-movimento virtual, que então ganha o poder. O perigo é a importação da estratégia e lógica do movimento populista no alto comando do governo – pervertendo, assim, o funcionamento da democracia pluralista liberal, dos partidos políticos e dos movimentos sociais na sociedade civil. Fundamentalismo e absolutismo nos partidos-movimento populistas na sociedade civil constituem um perigo especial para a democracia na medida em que eles visam não

³⁰ Para o conceito de partido-movimento, cf. Kitschelt (1989). Cf. também Cohen e Arato (1984).

³¹ A diferença de origens e contextos também tem efeitos. Em alguns casos, como na Bolívia, o populismo personalista plebiscitário do Moralismo é temperado pela força da organização do movimento independente e bem estruturado do qual ele emergiu (Barr 2018).

simplesmente influenciar, mas obter e exercer poder político, preferencialmente sozinhos. Como movimentos, o perigo é menor, à medida em que existem outros contramovimentos e associações que podem desmentir aqueles que reivindicam estar falando pelos “99%” – o povo autêntico. Mas uma vez que os movimentos se tornam partidos-movimento e vencem eleições, o perigo autoritário e antipluralista aumenta. Eles tendem, em resumo, a colapsar a lógica da influência – cerne dos movimentos na sociedade civil – com a lógica do poder, que é chave central para os partidos políticos, desdiferenciando [*de-differentiating*] os dois em nome do purismo (Cohen e Arato 1992: 492-563).

É verdade que todos os partidos políticos em uma democracia apelam ao povo, assim como os movimentos. Mas partidos-movimento populistas e seus líderes são característicos, porque são impelidos por imperativos fortes de recusa de uma divisão do trabalho entre eles, seu partido, e o movimento ao qual eles estão ligados, e, portanto, a obscurecer a lógica característica da influência (específica dos movimentos) e do poder (específica dos partidos) e a minar o exercício de cooperação responsável do poder governamental. Colocado de outra maneira, a não ser que o partido populista no poder se diferencie do movimento que o impeliu, a menos que descarte sua postura fundamentalista absolutista e veja a si mesmo como uma maioria eleitoral em lugar de uma encarnação mística do povo autêntico, a menos que perceba que é uma parte buscando governar para o todo, mas que não é a personificação do todo, o resultado será partidário e relacionado aos movimentos sociais

e associações do jeito errado, alimentando autoritarismo e exclusão em lugar de hegemonia, competência, e democratização. O líder populista de um partido-movimento no poder dificilmente pode aceitar a legitimidade de outros partidos na sociedade política ou outros movimentos na sociedade civil, ou mesmo limitar o seu exercício do poder, se fala pelo povo autêntico e personifica a sua vontade coletiva, unitária.

Tentativas de democratizar partidos para que eles se pareçam com a estrutura aberta, fluida, participativa dos movimentos, ou tentativas de se desviar deles por meio de referendos e plebiscitos em nome do retorno da soberania para o povo – exemplos da superextensão da lógica de movimento na esfera de poder do partido político – invariavelmente acabam por minar as formas partidárias que fazem a democracia funcionar e em última instância substituem clientelismo e mecanismos plebiscitários por democracia tanto formal quanto “participativa”.³² De forma alternativa, quando partidos antipartido ou *anti-establishment* chegam ao poder, se eles abandonam a postura, o fundamentalismo e o purismo do movimento, misturando participação com disciplina partidária interna, e aceitando a separação institucional do poder e a legitimidade da oposição, então não é cooptação. Em lugar disso, abre o caminho rumo ao pluralismo e à democratização. A maneira correta para partidos se relacionarem com os movimentos é manter a diferenciação entre eles, mas serem abertos para incluir novos atores, novas necessidades e novas demandas em

³² Isso é verdadeiro a respeito do populismo de esquerda no poder em toda a América Latina. Cf. Weyland (2013) e Levitsky e Loxton (2018).

sua organização e programas enquanto mantém intacta, mesmo que reformando de maneira apropriada, sua estrutura organizacional e disciplina partidária para poder governar de maneira responsável, buscando programas que sejam adequados aos interesses da maioria dos eleitores na maior parte das vezes (Rosenbluth e Shapiro 2018).³³ Isso indica um distanciamento do populismo e uma adoção responsável da diferenciação entre a sociedade civil e política, da autolimitação e da intenção de governar para todos, não apenas alguns. Mas a estratégia, a lógica e a retórica populista militam contra o governo partidário responsável, porque a lógica e a estratégia da identificação bloqueiam a diferenciação, o acordo, a aceitação do pluralismo e da autolimitação.

4. Precisamente porque é uma estratégia política que demanda um líder personalista, com uma postura de *outsider anti-establishment*, envolvendo comunicações não mediadas, supostamente diretas, com a base popular que de outra maneira estaria fragmentada, populistas no poder ou buscando poder governamental simulam ter em sua base o apoio relativamente não institucionalizado de grandes números de seguidores em sua maioria não organizados. Isso leva algumas análises a salientar a fraca institucionalização dos populismos, embora outros contestem essa característica, apontando para os exemplos de

³³ Rosenbluth e Shapiro rejeitam, portanto, muitas das reformas eleitorais iniciadas pelos populistas e progressistas na virada do século vinte, argumentando que instituições como as primárias alimentam a polarização e o extremismo e, portanto, são democratizantes do jeito errado (Rosenbluth e Shapiro 2018). Para uma análise negando que as primárias tenham tal efeitos, cf. Hirano e Snyder (2019).

partidos-movimento populistas altamente organizados e institucionalizados (Perón, por exemplo) (Weyland 2018).

Seja como for, eu sugiro que a postura *anti-establishment* dos partidos-movimento populistas gera hostilidade aos partidos políticos tradicionais altamente organizados e estruturados e a contrapoderes institucionalizados (como os outros poderes, agências administrativas e judiciais independentes e a mídia profissional credenciada estabelecida). Líderes populistas de esquerda e de direita tendem ou fingem dispensar um pesado construto institucional e tipicamente se apoiam em seu apelo pessoal. De fato, se um líder populista captura um partido, a tendência é esvaziá-lo, minando suas estruturas organizacionais e hierarquias ao contorná-las por meio de outros meios e outras fontes de financiamento, bem como por meio de apelos diretos à base ou ao movimento (Mair 2013; Schlozman e Rosenfeld 2017). O que está em questão não é realinhamento ordinário, mas a remodelação do sistema partidário por meio de esforços para eviscerar as estruturas organizacionais construídas ao longo do tempo de forma a destruir a disciplina partidária, dispensar a hierarquia partidária e substituí-las com sua própria clientela. Sistemas partidários já enfraquecidos encorajam o surgimento de populistas cujo sucesso em ganhar o poder governamental faz com que o esvaziamento dos partidos se acelere ainda mais. Isso também os impulsiona em uma direção autoritária. Devido à fraqueza congênita do populismo – a volubilidade de sua base não organizada, não institucionalizada –, os líderes populistas no governo tipicamente tentam concentrar poder e controlar todas as forças independentes, além de se

envolverem em clientelismo e apelos plebiscitários (Weyland 2018).

A sua postura anti-institucional também explica porque populistas de esquerda e direita dramatizam problemas, culpam competidores, fazem inimigos deliberadamente, alimentam a polarização, destroem a oposição, colonizam ou intimidam todos os agrupamentos relevantes na sociedade civil e dominam, desacreditam ou silenciam a mídia de massa. De fato, uma tática típica por parte dos governos populistas de esquerda e direita é se envolver em “legalismo discriminatório” (Weyland 2018: 324). Uma vez que chegam ao poder, buscando ganhar ainda mais controle, os líderes populistas usam regras e procedimentos padrão, administrativos ou legais, de maneiras direcionadas a intimidar e eliminar adversários na política e na sociedade e a favorecer seus apoiadores por meio de medidas econômicas, dentre outras. Exemplos incluem submeter jornais críticos a audições fiscais e acusar políticos de oposição de corrupção, enquanto isentam seus apoiadores de uma aplicação igual da lei (Weyland 2018: 324). Isso é verdadeiro a respeito de populistas de direita e de esquerda no poder. Assim, a lógica estratégica de todo populismo, aliada a sua postura congênita *anti-establishment*, a seu status proclamado de *outsider*, à hostilidade em relação a estruturas consolidadas constitucionalmente, às organizações autônomas (partidos tradicionais) e associações (quaisquer que não sejam as suas próprias), associados à volatilidade de sua base de massa, pressionam os líderes populistas a centralizar e expandir seu poder pessoal, eviscerando os partidos políticos e organizações da sociedade civil, e

a deslegitimar a oposição e potenciais competidores, a minar limites e, assim, eventualmente destruir a democracia por dentro. “Assim, a tendência em direção ao autoritarismo é inerente à própria lógica do populismo” (Weyland 2018: 326).³⁴

5. É esta a razão de o roteiro para os populistas no governo ser basicamente o mesmo, não importando se são populistas de esquerda ou de direita que estão no poder. De fato, é importante distinguir entre populismo como um movimento ou partido-movimento e populismo como um governo e como um regime. A lógica autoritária implícita nos movimentos populistas e partidos-movimento invariavelmente começa a se afirmar a partir do momento em que os líderes populistas ganham poder governamental, se eles mantêm sua postura populista (Urbinati 2014). Uma vez que ganham o poder como *outsiders* políticos com o objetivo expresso de destruir o *establishment* político, retratado como corrupto e não realmente democrático, os líderes populistas não têm compromisso normativo com as instituições democráticas existentes. É certo que eles consideram as instituições de responsividade horizontal como hostis, retratam-nas como sendo liberais, mas não democráticas, e se comprometem a substituir a “partidocracia”, isto é, o governo dos partidos de elite, por democracia “radical” autêntica, isto é, poder sem obstruções para o povo autêntico e seus verdadeiros representantes – eles mesmos. Líderes populistas no governo invariavelmente reivindicam um mandato para “refundar” o sistema político por meio da alteração da ordem constitucional, tipicamente de maneiras que aumentam

³⁴ Cf. também Levitsky e Loxton (2018: 336).

e fortalecem o poder executivo, minam mecanismos de responsividade legal e horizontal e reduzem a habilidade de cortes ou parlamentos para desafiar seus roubos de poder e usos injustos do legalismo discriminatório (Urbinati 2014).³⁵ Suas reivindicações para tornar a democracia mais direta e incluir aqueles excluídos por razões étnicas ou raciais, bem como de serem cuidadosos com os estratos pobres e plebeus, geralmente tornam os populistas de esquerda atrativos e perigosos (Weyland 2013).³⁶ Populistas de esquerda no poder, como Chávez, recorrem a assembleias constituintes ou usam “legalismo discriminatório” (confundindo maiorias eleitorais com poder constituinte) para minar a democracia constitucional, ainda que o façam de forma gradual, sem recorrer a medidas extremas das ditaduras à moda antiga (Weyland 2013).³⁷ Ainda, governos e líderes populistas de esquerda no poder, como os de direita, tendem a

³⁵ A tendência é aparelhar as cortes e mudar as regras constitucionais do jogo que podem limitar o poder executivo populista. Cf. Arato (2019).

³⁶ Note que ele não atribui a virada autoritária na América Latina com populismo de esquerda no poder ao socialismo ou aos governos de esquerda em geral, mas, em lugar disso, ao impulso populista no populismo de esquerda. Ele cita exemplos dos governos de esquerda progressistas não populistas na América Latina, como o Partido dos Trabalhadores no Brasil, a Concertación do Chile, e Frente Amplio do Uruguai, que afastaram-se do personalismo e dos roubos de poder por parte do executivo graças ao seu compromisso com as instituições democráticas liberais e seu projeto de enriquecer e preservar o constitucionalismo pluralista liberal. Portanto, mesmo a respeito de alguns desses que sucumbiram ao clientelismo e à corrupção, isso não ocorreu em razão da lógica interna dos líderes populistas plebiscitários personalistas, buscando concentrar poder de maneira incessante, desmontar pesos e contrapesos e tomar as instituições independentes, atacando a oposição como inimigos e buscando o controle da mídia de massa e da sociedade civil. Cf. Weyland (2018: 331).

³⁷ Weyland argumenta que a ameaça ao constitucionalismo democrático é mais severa que aquela do populismo de direita porque o populismo de esquerda tem raízes mais permanentes, mais poder de manutenção que o de direita.

desencadear um deslize da democracia liberal rumo ao autoritarismo competitivo, no qual as instituições de democracia formal existem, mas as instituições de contrademocracia – os direitos e autonomia das instituições da sociedade civil, da mídia, das cortes e da oposição – são evisceradas e o campo de ação tão enviesado que a habilidade da oposição para competir é severamente comprometida (Weyland 2013).³⁸ Eleições ainda ocorrem, uma vez que a legitimidade democrática é crucial para o líder populista que alega restaurar a democracia real e a soberania do povo. Além disso, a oposição toma parte delas, buscando desafiar o governo populista. Por isso o termo autoritarismo competitivo. Mas, nesses contextos, eleições são extremamente injustas, na medida em que as instituições – desde as autoridades eleitorais, o judiciário, as forças de segurança, as agências fiscais e até a mídia – são manipuladas pelo governo de forma a enfraquecer seus oponentes (Levitsky e Loxton 2018: 336). De fato, populistas no governo usam as eleições como mecanismos para reafirmar sua identificação com o povo e construir vitórias eleitorais que confirmem a lógica *pars pro toto*, de acordo com a qual a vitória eleitoral do governo populista significa que o líder personifica a vontade geral do povo autêntico, que deveria sobrepujar impedimentos formais

³⁸ Cf. Levitsky e Way (2010). Nesse texto eles usam o termo “autoritarismo competitivo” para se referir a regimes em transição de ditaduras, que introduzem eleições para se beneficiar da legitimidade democrática em um período no qual a ditadura foi desacreditada, mas que têm déficits de responsividade e de eleições realmente justas. Mas, em trabalhos posteriores, eles aplicam o termo aos governos populistas que foram eleitos em um contexto democrático, mas, uma vez no poder, começam a minar as proteções constitucionais do estado de direito, bem como a justiça das eleições, eviscerando, assim, os regimes democráticos por dentro. Cf. também Levitsky e Loxton (2018).

para a sua realização. Peruzzotti está certo ao afirmar que a dinâmica eleitoral em um governo populista é diferente daquela de uma democracia liberal ordinária, uma vez que não é vista como um mecanismo para agregar preferências individuais de uma maioria temporária, mas, em lugar disso, está a serviço da identificação e aclamação do líder que personifica o povo (Peruzzotti 2013). Mas é importante diferenciar um governo populista e um regime populista pleno (Arato 2019: 329). O autoritarismo competitivo resulta daquilo que Peruzzotti chama de “hibridização democrática”, isto é, a introdução, por parte de governos populistas, de práticas iliberais e, eu adicionaria, antidemocráticas em um regime formalmente democrático (Peruzzotti 2013: 2019). A diferença entre um governo populista que está a caminho da transformação de um regime democrático em um regime de autoritarismo competitivo e uma *virada completa* para formas autoritárias como as ditaduras que não mais respeitam princípios básicos de estado de direito, separação constitucional dos poderes ou que não mais toleram qualquer oposição, requer mais trabalho conceitual do que é possível aqui (Arato 2019: 320-330). Mas, certamente, a lógica autoritária dos governos populistas é clara, e os governos/regimes de autoritarismo competitivo que eles estabelecem estão na fronteira entre democracia e ditadura total. O processo de evisceração das normas e instituições democráticas, bem como dos princípios do estado de direito, podem ser lentos e hesitantes, mas todos os governos populistas, de direita ou de esquerda, os desencadeiam (Levitsky e Ziblatt: 2018).

6. A lógica populista também milita contra a disposição para negociar com a oposição. Ela forçosamente interpreta esforços de construção de consenso ou acordo com aqueles do outro lado da fronteira como cooptação (uma questão de movimentos) e invariavelmente se vira contra qualquer instituição ou contrapoder que limite o exercício da dita vontade do povo – a vontade da maioria mística. Isso se segue da lógica de alegar que são a representação e a personificação do verdadeiro e autêntico povo contra todas as elites, contramovimentos, outros partidos ou associações. O(s) representante(s) do autêntico povo, da verdadeira (ou melhor, mística) maioria, dificilmente pode(m) adotar um estilo de fazer política de negociação, dentro ou fora do poder. Certamente que, como Rosanvallon nos lembra, as instituições contrademocráticas podem ter suas próprias patologias, desencadeando respostas populistas (Rosanvallon 2008). Mas a lógica populista, dentro e fora do poder, recusa a autolimitação e alimenta a desdiferenciação [*de-differentiation*] entre sociedade civil e política, partido e movimento, poder e influência e assim por diante, exibindo uma afinidade com o monismo e o autoritarismo em lugar da afinidade com a promoção de formas institucionais pluralizadas de democratização. Além do mais, uma vez no poder, populistas de esquerda, bem como os de direita, tendem a se tornar hostis aos movimentos, demonstrações, associações e instituições (como a imprensa livre) autônomos da sociedade civil – bem como ao direito a essas coisas – porque eles desmascaram a postura antagonista adotada pelo líder populista no poder e demonstram a mentira da reivindicação de personificação do

povo. Então, mesmo se a democracia é o significante hegemônico usado em uma estratégia populista para ganhar poder, a lógica populista pode apenas minar e distorcer a democracia uma vez no poder, em lugar de aprofundar e radicalizar o liberalismo político ou a democracia liberal.

As tendências de evisceração da democracia que a estratégia e a lógica populistas geram valem para os populistas de esquerda, bem como para os de direita. De fato, se Mouffe tivesse se importado em olhar a literatura e a pesquisa sobre os populismos de esquerda no poder na América Latina, ela teria que ter chegado às mesmas conclusões. Já está bem documentado que em todo caso que um partido populista de esquerda chegou ao poder, desde os anos 1990, também houve envolvimento com ataques às instituições de responsividade horizontal, ao constitucionalismo, aos sistemas partidários e à oposição, à mídia e às associações da sociedade civil; e seus governos invariavelmente levaram à evisceração em lugar da radicalização da democracia, estimulando o deslize para regimes autoritários competitivos. Isso é verdade para os governos de Chávez e Maduro na Venezuela (1999-2013, 2013-presente), Evo Morales (2006-) na Bolívia, Rafael Correa (2007-2017) no Equador e, é claro, Daniel Ortega na Nicarágua (2007-) (Levitsky e Loxton 2018: 346; Weyland 2018: 328-329).

Uma investigação da literatura mostra a consciência a respeito de uma inerente ambivalência no impacto normativo do populismo de esquerda devido ao seguinte enigma: o populismo de esquerda, mesmo em seu recente disfarce como socialismo pós-colonial, é, de fato, inclusivo em sua retórica e, na

maioria dos casos, promoveu maior inclusão social, econômica e política de indígenas, mestiços e grupos afro-latinos, adotando demandas por direitos de idiomas, educação multicultural, terras indígenas e direito à água [*water rights*], e uma vez no governo, aprovando medidas antidiscriminação em proteção a populações subalternas (Filc 2015). E fez isso sem piorar a polarização étnica, em parte porque combinou apelos populistas com enquadramentos nacional-populares e anticoloniais, apelando, assim, aos brancos bem como aos não brancos, por meio da oposição entre oligarquias colonialistas imperialistas e locais.³⁹ Dessa maneira o populismo de esquerda aparece como “democratizante” no sentido da ampliação dos estratos ativos na política.

No entanto, ao concentrar poder, atacar o *establishment* político, outros partidos, a mídia, a sociedade civil, a oposição política e as instituições de responsividade horizontal; e ao se engajar com o restante do roteiro populista de ataques às instituições democráticas, os líderes populistas de esquerda no poder não aumentaram a democracia participativa direta (apesar de sua retórica). Em lugar disso, eles se voltaram a dinâmicas estratégicas plebiscitárias de identificação e mobilização (falseando a democracia direta), adotaram clientelismo e minaram normas e instituições democráticas enquanto, em última

³⁹ Cf. Filc (2015: 270-271) para uma discussão sobre o sentido contextual de “miscigenação” como excludente *vis-à-vis* povos indígenas e Afro-Latino Americanos, mas inclusivos nas mãos do populismo de esquerda. Cf. também Markou (2017), que se baseia em Filc e em uma perspectiva anticolonial nesses aspectos para explicar o surgimento do populismo de esquerda lá. Cf. Germani (1978) para o conceito do nacional popular ao tratar do populismo na América Latina.

instância, exacerbavam a polarização política (Levitsky e Loxton 2018; Weyland 2018). O problema é que a estratégia e a lógica populistas evisceraram as próprias instituições democráticas por meio das quais grupos antes excluídos foram incluídos, em lugar de fazer delas mais democráticas por meio da suplementação delas com formas institucionais democráticas adicionais na sociedade ou na política. As dimensões participativas “radicalmente democráticas” das mobilizações de massa são transformadas em farsa plebiscitária e o “novo” socialismo do século vinte e um se torna clientelismo com outro nome. Em resumo, o eixo exclusão/inclusão pode ser um elemento chave que diferencia o populismo de direita do de esquerda, mas ligar apelos inclusivos com populismo mina em lugar de assegurar ou ampliar a democracia.

O mesmo é verdade sobre o efeito que a lógica e a estratégia populistas geram na outra característica que faria o populismo de “esquerda” ser de esquerda aos olhos de Mouffe; a saber, o apelo ao socialismo liberal. Esse é o segundo aspecto da ideologia hospedeira que ela atribui ao populismo de esquerda, mesmo que a democracia permaneça como significante hegemônico. Eu concordo que não há tensão entre o socialismo e a democracia se olharmos para o lugar certo, isto é, não para o marxismo ou comunismo, leninismo ou maoísmo, ou para a revolução, mas para as tradições do socialismo democrático e liberal.⁴⁰ Citando Norberto Bobbio, Mouffe afirma que o socialismo democrático deve ser de tipo liberal e que o objetivo do socialismo é o aprofundamento dos valores democráticos libe-

⁴⁰ Cf. também Arato, “Populismo e Socialismo”, nesta edição.

rais em conjunto com a realização da solidariedade social. Consequentemente, instituições democráticas liberais podem ser combinadas com um quadro econômico com “diversas características socialistas” (deixadas sem especificação por Mouffe) que não requerem um rompimento revolucionário com a democracia parlamentar, o constitucionalismo ou o estado de direito (Mouffe 2018: 51-52). Ela, então, confirma a compreensão de Bobbio de socialismo como a democratização do Estado e da economia (Bobbio 1988). O que isso exatamente significa, porém, é deixado também sem esclarecimento. Mouffe declara que não tem em mente um retorno ao modelo Pós-Segunda Guerra Mundial de acordo social democrático entre capital e trabalho.⁴¹ Em lugar disso, em sintonia com a inclusão social que ela atribui ao populismo de esquerda em geral, a ideia é corrigir as exclusões (de mulheres, de certos grupos étnico-raciais, de não trabalhadores, de não nacionais etc.) típicas da social democracia (bem como seu modelo de crescimento), de forma a articular socialismo liberal com demandas democráticas progressistas ecológicas, feministas e de minorias em um novo modelo de desenvolvimento (Mouffe 2018).

Até aí tudo bem, mas Mouffe falha em ir além dos *slogans* estereotipados ou em refletir cuidadosamente a respeito dos princípios socialistas liberal-democráticos que ela aparentemente aceita, e em considerar se eles são compatíveis com a estratégia e lógica populistas que ela defende. Eu digo que não são. Também defendo o socialismo inclusivo democrático-liberal ecológico, mas como uma alternativa ao populismo, não

⁴¹ Ibidem.

como uma ideologia hospedeira para ele, nem como uma correção parcial a socialdemocracia clássica. De fato, sempre que o socialismo foi a ideologia hospedeira para o populismo (ou o contrário), as dimensões democrático-liberais pluralistas e constitucionais foram sacrificadas, porque as lógicas do populismo e do socialismo democrático liberal são contraditórias (Mouffe 2018). As razões para isso deveriam ser óbvias a essa altura. O populismo importa uma lógica monista, antipluralista, antidireitos, centralizadora, absolutista e fundamentalista para dentro de sua ideologia hospedeira socialista liberal, eviscera em lugar de ampliar os direitos sociais reais e o constitucionalismo democrático liberal em geral. Populistas de esquerda entregam alguns dos bens na forma de benefícios para sua base, recompensando seus apoiadores por meio de mecanismos de legalismo discriminatório e degradando a promessa de justiça distributiva e direitos sociais em clientelismo crasso e favoritismo de forma a assegurar e ampliar o seu poder (mesmo que isso seja feito gradualmente usando meios legais). O próprio socialismo já teve tendências populistas – especialmente, mas não apenas, nas versões marxistas e leninistas – porque ele retrata o proletariado industrial como a classe destinada não apenas a ser a maioria, mas como a classe universal: portanto, na maneira verdadeiramente populista, *pars pro toto*. A social democracia e o socialismo liberal democrático abandonaram esse mito, mas também muito da energia utópica por trás dele.⁴² Ao tentar rearticular populismo com socialismo liberal democrático, ao tentar reenergizá-lo, Mouffe acaba por importar as

⁴² Ibidem.

O que há de errado com a teoria normativa (e a prática) do populismo de esquerda

tendências autoritárias das duas tradições de volta para o socialismo liberal.

Eu encerro com a reivindicação de que nós não podemos promover a democratização da democracia ou introduzir formas socialistas de solidariedade, liberdade ou igualdade na democracia liberal pelo caminho populista. Como uma estratégia e uma lógica, o populismo, seja de direita ou de esquerda, tende ao autoritarismo. Então se queremos preservar, ampliar, fortalecer e pluralizar a democracia e a justiça social, temos que resistir à tentação populista. Nós devemos, em resumo, optar por uma terceira alternativa: nem populismo de direita ou populismo de esquerda, mas um socialismo liberal democrático libertado das velhas ortodoxias dos séculos dezenove e vinte e articulado por partidos políticos fortes abertos a uma pluralidade de formas democráticas e à influência de movimentos sociais progressistas, sem, contudo, imitar suas formas e sem se identificar completamente com eles, e uma sociedade civil plural e aberta.

Recebido em 20/10/2019, aprovado em 13/03/2020 e publicado em 11/06/2020.

Original: "What's wrong with the normative theory (and the actual practice) of left populism". Constellations.26 (3), p. 391-407, 2019. Tradução para o português com a autorização expressa da autora e da revista Constellations (John Wiley & Sons Ltd.), titular dos direitos autorais.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, E. “What is the point of equality?”. *Ethics* 109, p. 287-337, 1999.
- ARATO, A. “Political theology and populism”. *Social Research* 80, p. 143–172, 2013.
- _____. “Populism, constitutional courts and civil society”. In: C. Landfried (Ed.). *Judicial: How constitutional courts affect political transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 318-341.
- ARATO, A.; COHEN, J. “Civil society, populism and religion”. *Constellations* 24, p. 283–295, 2017.
- BARR, R. R. “Populism as a political strategy”. In: C. de la Torre (Ed.), *Routledge handbook of global populism*. Abingdon: Routledge, 2018, p. 44-56.
- BOBBIO, N. *Which socialism? Marxism, socialism and democracy*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- CLEGG, H. *Industrial democracy and nationalization*. Oxford: Basil Blackwell, 1951.
- COHEN, J. “Populism and the politics of resentment.” *Jus Cogens* 1 (1), p. 1–35, 2019.
- _____. “Rethinking the politics of human rights and democracy with and beyond Lefort”. In: M. Plot (Ed.), *Claude Lefort: Thinker of the political*. London: Palgrave Macmillan, 2013, p. 124-135.
- _____. “Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements”. *Social Research* 52, p. 663–716, 1985.

- _____ ; ARATO, A. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. The “German Green Party: A movement between fundamentalism e modernism”. *Dissent* 3, p. 327–332, 1984.
- CROUCH, C. *Post-democracy*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- D’ERAMO, M. They, the people. *New Left Review* 103, p. 129–138, 2017.
- FILC, D. “Latin American inclusive and European exclusionary populism: Colonialism as an explanation”. *Journal of Political Ideologies* 20, p. 263–283, 2015.
- FINCHELSTEIN, F. *From fascism to populism in history*. Oakland: University of California Press, 2017.
- GALLIE, W. B. “Essentially contested concepts”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, p. 167–198, 1956.
- GERMANI, G. *Authoritarianism, fascism and national populism*. New Brunswick: Transaction Books, 1978.
- HABERMAS, J. *The theory of communicative action. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Vol. 2*. Trad. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1989.
- HIRANO, S.; SNYDER, J. *Primary elections in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HOFSTADTER, R. *The age of reform: From Bryan to FDR*. New York: Vintage, 1955.
- KITSCHOLT, H. *The logics of party formation: Ecological politics in Belgium and West Germany*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

- _____. Movement parties. In: R. S. Katz, W. J. Crotty (Eds.). *Handbook of party politics*. London: Sage, 2006.
- KOSELLECK, R. *Futures past: On the semantics of historical time*. Trad. K. Tribe. Cambridge: MIT Press, 1985.
- LACLAU, E. *On populist reason*. London and New York: Verso, 2005.
- LARA, M. P. “A conceptual analysis of the term ‘populism’”. *Thesis Eleven* 149, p. 31–47, 2018.
- LEVITSKY, S.; LOXTON, J. “Populism and competitive authoritarianism in Latin America”. In C. de la Torre (Ed.). *Routledge handbook of global populism*. Abingdon: Routledge, 2018, p. 334-350.
- LEVITSKY, S.; WAY, L. A. *Competitive authoritarianism: Hybrid regimes after the cold war*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *How democracies die*. New York: Crown, 2018.
- MADRID, R. L. “The rise of ethnopopulism in Latin America”. *World Politics* 60, p. 475–508, 2008.
- MAIR, P. *Ruling the void: The hollowing of western democracy*. London: Verso, 2013.
- MARKOU, G. “The rise of inclusionary populism in Europe: The case of SYRIZA”. *Contemporary Southeastern Europe* 4, p. 54–71, 2017.
- MARSHALL, T. *Citizenship and social class*. London: Pluto Press, 1950.

MOFFIT, B. *The global rise of populism: Performance, political style, and representation*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

MOUFFE, C. *The democratic paradox*. London: Verso, 2005.

_____. *For a left populism*. London and Brooklyn: Verso, 2018.

MOUNK, Y. *The people vs. democracy: Why our freedom is in danger and how to save it*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

MOYN, S. *Not enough: Human rights in an unequal world*. Cambridge: Belknap Press, 2018.

MUDDE, C.; KALTWASSER, C. R. *Populism: A very short introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017.

PERUZZOTTI, E. "Populism in democratic times: Populism representative democracy, and the debate on democratic deepening". In: C. de la Torre & C. Arnson (Eds.). *Latin American populism in the twenty-first century*. Baltimore, Washington: John Hopkins University Press, Woodrow Wilson Press, 2013.

_____. Populism and democratic hybridization. Paper presented at the Departmental Political Theory Workshop, Columbia University, 2019.

PIKETTY, T. *Capital in the twenty-first century*. Trad A. Goldhammer. Cambridge: Belknap Press, 2014.

PISTOR, K. *The code of capital: How the law creates wealth and inequality*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

POLANYI, K. *The great transformation*. Boston: Beacon Press, 1944.

- PORTA, Della. "Progressive and regressive politics in late neoliberalism". In: H. Geiselberger (Ed.). *The great regression*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- PORTA, Della; FERNÁNDEZ, J.; KOUKI, H.; MOSCA, L. *Movement parties against austerity*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- RANCIÈRE, J. *Disagreement: Politics and philosophy*. Trad. J. Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- ROBERTS, K. M. "Left, right and the populist structuring of political competition". In: C. de la Torre (Ed.). *Routledge handbook of global populism*. Abingdon: Routledge, 2018, p. 154-155.
- ROBIN, C. "The new socialists". *New York Times*, New York, 24 de Agosto de 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/08/24/opinion/sunday/what-socialism-looks-like-in-2018.html>. Acesso em 26 de Maio de 2020.
- RODRIK, D. *The globalization paradox: Democracy and the future of the world economy*. New York, London: W.W. Norton, 2011.
- _____. "Populism and the economics of globalization". *Journal of International Business Policy* 1, 12-33, 2018.
- ROSANVALLON, P. *Counter-democracy: Politics in an age of distrust*. Trad. A. Goldhammer. New York: Cambridge University Press, 2008.

ROSENBLUTH, F. M.; SHAPIRO, I. *Responsible parties: Saving democracy from itself*. New Haven: Yale University Press, 2018.

SCHLOZMAN, D.; ROSENFELD, S. “Making sense of our hollow parties”. In: *State of the Parties: 2016 and Beyond Conference*, 2017, University of Akron, Akron. Inédito.

SCHMITT, C. *The crisis of parliamentary democracy*. Trad. E. Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1988.

SHILS, E. A. “Populism and the rule of law”. In: *Law School Conference on Jurisprudence and Politics*, 1954, University of Chicago, Chicago. Inédito.

_____. *The torment of secrecy: The background and consequences of American security policies*. Glencoe: Free Press, 1956.

STAVRAKAKIS, Y. “The return of ‘the people’: Populism and anti-populism in the shadow of the European crisis”. *Constellations* 21, p. 505–517, 2014.

_____. “Populism in power: Syriza’s challenge to Europe”. *Juncture* 21, p. 273–280, 2015.

STAVRAKAKIS, Y.; KIOUPKIOLIS, A.; KATSAMBEKIS, G.; NIKISIANIS, N. “Contemporary left-wing populism in Latin America: Leadership, horizontalism, and postdemocracy in Chávez’s Venezuela”. *Latin American Politics and Society* 58, p. 51–76, 2016.

TOOZE, A. (2018). “Notes on social theory: Making and unmaking the economy — Pilling and Mazzucato reviewed”. *Adam Tooze Blog*, 2018. Disponível em: <https://>

adamtooze.com/2018/07/01/notes-on-social-theory-making-and-unmaking-the-economy-pilling-and-mazzucato-reviewed/. Acesso em 26 de Maio de 2020.

_____. Framing crashed (10): “A new Bretton Woods’ and the problem of ‘economic order’ — also a reply to Adler and Varoufakis”. *Adam Tooze Blog*, 2019. Disponível em: <https://adamtooze.com/2019/02/09/framing-crashed-10-a-new-bretton-woods-and-the-problem-of-economic-order-also-a-reply-to-adler-and-varoufakis/> Acesso em 26 de Maio de 2020.

TORRE, C. de la. “Global populism: Histories, trajectories, problems and challenges”. In: C. de la Torre (Ed.). *Routledge handbook of global populism*. Abingdon: Routledge, 2018, p. 1-27.

_____. *Populisms: A quick immersion*. USA: Tibidabo Publishing, 2019.

URBINATI, N. *Democracy disfigured: Opinion, truth and the people*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

WEYLAND, K. “The threat from the populist left”. *Journal of Democracy* 24, p. 18–32, 2013.

WEYLAND, K. Populism and authoritarianism. In: C. de la Torre (Ed.). *Routledge handbook of global populism*. Abingdon: Routledge, 2018, p. 319-333.

ŽIŽEK, S. “Against the populist temptation”. *Critical Inquiry* 32, p. 551–571, 2006.

“ESTRATÉGIA” POPULISTA DE ESQUERDA COMO IDENTITARISMO AFETIVO

uma oportunidade perdida em um momento crítico no qual medidas/políticas substantivas, racionais, não afetivas e programáticas de esquerda são necessidades imediatas – e generalizáveis

Aysen Candas¹

Tradução de Adriana P. Matos²

O termo “populismo de esquerda” tem pelo menos dois sentidos que precisam ser diferenciados um do outro. No que segue, eu defino a primeira variedade como *substantiva e existencialmente populista*, e a segunda como *populismo-de-esquerda-come-estratégia*. Após apresentar os atributos e diferenças desses dois modelos de populismo de esquerda, vou

¹ Aysen Candas é Professora de Ciência Política na Universidade Bogazici e Professora visitante na Universidade Yale.

² Adriana P. Matos é doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap.

focar em apenas *três* problemas que eu vejo como mais significativos.

Os três problemas que eu foco são os seguintes. Primeiramente, vou problematizar *o populismo como pura estratégia*, a saber, como a regressão libidinal deliberada das massas ansiosas e inseguras ao manipular diretamente suas emoções e fazer com que elas se identifiquem com o líder. Seguindo Neumann (publicado postumamente, 1957), vou chamar esse método de mobilização de identificação afetiva de *método cesarista* – que o populismo de esquerda como estratégia parece querer seguir, em particular em sua linhagem Laclau-Mouffe.

Em segundo lugar, eu vou questionar *o papel desempenhado pelo populismo de esquerda em um jogo dinâmico de autoria de populistas de direita*. Como me parece, os populistas estratégicos de esquerda fazem seus cálculos a respeito do sucesso projetado de seu movimento com base em um modelo estático do momento presente, desconsiderando os movimentos e intenções dos outros atores, e falham completamente em perceber o significado do papel que podem acabar desempenhando em um jogo dinâmico *em relação ao impacto do populismo de direita em um momento de crise política dual e crise econômica dual*. Eu argumento que a estratégia populista de esquerda é “*constituída*” para atuar de uma determinada maneira – no sentido de Laclau – pelo – o que Mouffe chama de – “momento populista”, que é um momento originalmente de autoria dos populismos de direita. Como parceiros *constituídos* do populismo de direita, estrategistas de esquerda estão fadados a desempenhar o papel de *ator coadjuvante no esvaziamento do*

centro e na destruição das instituições democráticas básicas. Isso porque os populistas de esquerda que usam o populismo como estratégia desconsideram as necessidades imediatas das massas que requerem um programa racional, substantivamente de esquerda, e uma solidariedade que é forjada nas bases desse programa racional. Em lugar disso, o populismo de esquerda como estratégia: a) ajuda populistas de direita a substituir a legitimidade formal/legal/racional pela legitimidade carismática, e b) ajudam populistas de direita a substituir o estilo racionalista da política constitucional por um estilo emocional.

Em terceiro lugar, vou terminar com uma reflexão a respeito da natureza do que Mouffe chama de “momento populista”. Eu gostaria de examinar “o momento populista”, redefinir suas características e refletir sobre nosso momento presente como uma instância do que os historiadores costumavam chamar de “síndrome do atraso”. Enquanto que, nas décadas posteriores aos horrores dos anos 1930, a tese da “síndrome do atraso” foi levada adiante para tornar a Alemanha e a Itália casos muito específicos para se retirar lições, uma tese similar está agora atuando na nossa rejeição em aprender com casos de populismo avançado “atrasados”, como a Turquia. Entretanto, algumas lições que podem ser retiradas da experiência populista da Turquia são essenciais para populistas iniciantes em qualquer lugar. A lição mais essencial que pode ser obtida do caso turco é que uma oposição que espere, dos populistas de direita, consistência de mensagem, congruência de parceiros de coalizão e políticas econômicas estritamente neoliberais, estará muito despreparada para o fato de que as políticas econômicas

dos populistas de direita e seus parceiros de coalizão, enquanto eles tentam chegar ao poder, serão *muito ecléticas*. Populistas de direita astutos combinam racismo e misoginia *com* movimentos inclusivos, forjam coalizões absurdamente ecléticas e as dissolvem e remodelam com parceiros quase que inteiramente diferentes, implementam políticas econômicas desreguladoras, neoliberais, em conjunto *com* distribuição de vantagens, rendas e benefícios sociais para os grupos-chave que eles querem recrutar, e tornam o patronato a forma dominante de recrutamento de grupos.

Populismo de esquerda como substância versus populismo de esquerda como estratégia

O populismo de esquerda significa, por um lado, o legado de uma tradição muito antiga de luta que pode talvez ser formulada como “a recusa das massas exploradas em serem condicionadas pela história [*be acted upon by history*] e sua vontade de escrever a sua própria história”. Nesse primeiro sentido, os *atores que são condicionados* pela história e que *agora* estão assumindo a sua autoria são as massas “oprimidas, exploradas, sem voz”; o que elas querem superar é tanto a sua passividade e o seu papel passivo no fazer histórico quanto as causas de sua passividade, bem como as causas de sua opressão e exploração. Há um ator coletivo, sua jornada é um processo de aprendizado coletivo, uma luta transformativa acontece de forma a tornar os atores passivos em forças ativas, e há um resultado final claro se tiverem sucesso, a saber, “superação da injustiça, desigual-

dade, exploração, discriminação e ausência de voz”. Essa é a definição *substantiva* de política de esquerda no geral; e o fato de ser chamada de “populista” deriva diretamente desse *conteúdo*, no sentido de que são os *interesses objetivos e generalizáveis em igualitarismos das massas* que estão sendo considerados aqui e, como resultado, isso é chamado de populista.

Por outro lado, populismo de esquerda também se refere a *uma forma, uma lógica e um estilo de política mobilizadora de massa*. Alguns proponentes dessa visão (por exemplo, a linha-gem Laclau-Mouffe) chamam isso de uma estratégia e a definem como um método de mobilização que não está ligado a “nenhuma ideologia”, e argumentam que não tem “conteúdo programático”. Está baseado na definição de quem “nós” somos e quem são os “adversários”. Busca provocar e alimentar *as emoções* das massas contra os adversários e visa estabelecer uma identificação *afetiva* com o líder carismático.

Nesse segundo sentido, populismo não é mais o resultado natural da substância da política de esquerda. Em lugar disso, o populismo de esquerda é pura estratégia. Ele surge como uma consideração posterior que busca abordar um problema específico, que é usualmente descrito como as massas sendo mantidas inconscientes de seus objetivos e interesses generalizáveis. O populismo de esquerda como estratégia tenta não superar essa alienação como tal, mas *contornar* esse problema da “falsa consciência” e da falta de apoio popular suficiente da qual a política de esquerda sofre, como um resultado disso, por meio da inserção do princípio de liderança.

Como resultado, o populismo de esquerda como estratégia envolve *dois atores hierarquicamente relacionados*, os organizadores da estratégia e do movimento, por um lado; e as massas, que devem ser organizadas sob a direção deles, por outro. O objetivo não é superar os problemas substantivos associados com as políticas de esquerda, mas ganhar o poder cavalcando no apoio popular que deve ser obtido das massas. Quem será ativo/agente no fim, como resultado da estratégia populista de esquerda, é o Líder (e o seu quadro intelectual, *nomenklatura* potencial, *tecnicamente uma tecnocracia*), e quem continuará como recipientes passivos que são reduzidos aos seus papéis instrumentais são os sujeitos passivos e sem voz que podem ser (ou podem não ser) paternalisticamente “resgatados” da exploração e discriminação (ou não). Que eles vão continuar a ser forças passivas e permanecer recipientes sem voz “condicionados pela história” deve estar mais ou menos claro.

O populismo de esquerda entendido no primeiro sentido, como *a substância das políticas de esquerda*, visa corrigir e transformar as causas estruturais da injustiça. Seu alicerce é a dignidade e igualdade. À medida que foca na dignidade e igualdade, necessariamente produz um tipo de política que repousa incansavelmente em sua própria virtude moral e coletiva, sua indignação não é do tipo que pode ser satisfeita pela conquista do poder coercitivo. O populismo de esquerda no primeiro sentido é, no fim das contas, um tipo de política específico, transformativo, que considera a própria política como essencialmente instrumental para a realização de seus fins pro-

gressistas substantivos. Esse tipo de política visa destituir não meramente um tipo de estrutura econômica, mas também um certo tipo de “poder” político de seu trono, não podendo, portanto, abordar o “poder político” acriticamente. A reivindicação por dignidade e igualdade que constitui seu alicerce inclui a politização não apenas do empobrecimento, não apenas da exploração, mas também da ausência de voz e da invisibilidade daqueles que têm sido sistematicamente tornados invisíveis, daqueles cujas necessidades “normalmente” não contam. Consequentemente, suas reivindicações substantivas podem ser realizadas apenas por mecanismos genuinamente participativos, democráticos não somente do ponto de vista substantivo, mas também procedimentais, inclusivos, deliberativos, igualitários e representativos. Como a democracia direta não pode ser aplicada em todos os níveis da administração, como a deliberação a respeito da articulação de necessidades em oposição à deliberação a respeito da articulação de opções disponíveis realisticamente e possibilidades restringidas objetivamente requerem diferentes tipos de *feedback*, participação, experiência e conhecimento e estilos de escuta, é preciso que enfrente o fato necessário de níveis múltiplos de deliberação bem como de representação. Tudo isso torna a *substância das questões* e os *métodos* disponíveis para o *populismo-de-esquerda-no-sentido-substantivo* primariamente “racional”, visto que seus agentes horizontalmente relacionados, como membros do mesmo movimento, questionam, analisam, problematizam, desafiam, articulam, deliberam, negociam, discutem, concordam e discordam, tornam-se convencidos ou permanecem não convencidos à

medida que opiniões alternativas são expressadas pelos seus pares. Seus processos deliberativos permitem aos “diretamente afetados” assumir o papel central na articulação das necessidades, enquanto também incorpora conhecimentos técnicos ou históricos de especialistas de forma a expandir informação, alargar o entendimento dos fatos objetivos, o quadro abrangente, as opções disponíveis e as restrições objetivas que existem. Cria espaços onde as pessoas argumentam para convencer e estão prontas a serem convencidas pela introdução de evidências convincentes.

Emoções, conseqüentemente, entram na prática da política substantiva de esquerda – no primeiro sentido – apenas como *resultados naturalmente decorrentes e não intencionais* de experiências de exploração, discriminação, desigualdade e injustiça, de cuidado pelo outro, de preocupação com direitos e igualdade, na raiva que emerge quando alguém reflete a respeito da desigualdade, injustiça, exploração e discriminação, e na solidariedade emergente e determinação que uma coletividade encontra completamente em sua jornada para desfazer as injustiças [*undoing the wrongs*]. Portanto, a práxis da coletividade horizontalmente relacionada envolve uma busca coletiva pelos meios disponíveis, direções da ação, restrições existentes para realizar os fins coletivos. Tudo isso requer *a prevalência da racionalidade* no sentido de argumentação *contestável* em relação ao outro e dirigida ao outro, dirigida à parte *sensata* do cérebro, oferecendo *evidência*, clamando à *consciência* do público, *deliberação pública*, *reflexão coletiva dos pares* a respeito de suas circunstâncias objetivas e subjetivas e à avaliação

seletiva de como eles podem transformá-las... Consequentemente, esse tipo de política *somente indiretamente* produz emoções que *apenas surgem naturalmente*. As emoções mesmas, ao passo que elas surgem naturalmente e não são negadas ou reprimidas, não são os *alvos* imediatos das políticas substantivas de esquerda e seu estilo organizacional.

Uma política substantivamente de esquerda é populista *existencialmente e necessariamente* devido ao seu tema e seus sujeitos, e não porque busca projetar a imagem do populismo.

O populismo de esquerda entendido como um estilo particular de mobilização de massa, por outro lado, não se baseia em uma ideologia particular e consistente internamente e não tem um programa. Ele rejeita a racionalidade como o estilo da política. A estratégia do populismo de esquerda que é baseada no princípio do líder é potencialmente a arte performática de um artista carismático cujas mensagens são tipicamente compostas de uma lista de *slogans best-sellers* e sua mensagem está, portanto e graças a isso, potencialmente em constante mudança.

Esse fato da mutabilidade torna essa estratégia e a política populista em suas variedades de esquerda e de direita, mas em particular na de direita, extremamente adaptável, especialmente dado o fato de que *se livra do que é de fato uma necessidade racionalista de entregar uma mensagem internamente consistente*. Em seu estágio de movimento, é uma pura técnica de poder, um cálculo maquiavélico que é baseado em fomentar e manipular as emoções das pessoas, maximizando o amor e apoio ao líder enquanto produz ódio pelo adversário,

amplificando e mobilizando essas emoções para atingir a massa crítica com o intuito de assegurar a chegada ao poder.

O propósito último do populismo de esquerda como estratégia é chegar ao poder, portanto o princípio que o governa é necessariamente o majoritarismo [*majoritarianism*]. Dependendo da homogeneidade ou da heterogeneidade da população e do nível de diversidade étnico-religiosa em uma dada sociedade onde é aplicado, ele está fadado a replicar as exclusões e discriminações historicamente relevantes, particularmente *contra minorias*. E isso não constitui problema algum, dado que, devido à falta de um programa, através da rejeição da racionalidade, o problema da consistência interna é em grande medida irrelevante; portanto, as mensagens podem mudar de um público para outro. Essa é a principal razão porque na Europa, por exemplo, nos movimentos populistas de esquerda, organizadores podem seletivamente e “estrategicamente” usar os sentimentos antissemitas e anti-imigrantes como parte de sua estratégia de mobilização. O foco em identidades como uma estratégia, em lugar de conteúdo programático, e a necessidade de forjar uma maioria sem um conteúdo programático ou mensagem consistente, necessariamente introduz majoritarismo identitário.

A estratégia populista de esquerda também considera a política como instrumental, mas reduz a função da política à “conquista do Estado”. Através de sua rejeição schmittiana do liberalismo político, se mantém ignorante no que diz respeito aos recursos institucionais que foram inventados e estabelecidos pelo mesmo liberalismo político para enfrentar tanto o

antigo problema da tirania quanto o problema do paternalismo. Enquanto se volta para o recebimento do máximo possível de apoiadores e para a construção de um front hegemônico contra um “adversário”, não reflete sobre as contradições entre o princípio do líder e a necessidade de separação de poderes, a necessidade de processos deliberativos e participativos que informem e democratizem os processos de tomada de decisão e mecanismos participativos que transformem a passividade bem como as hierarquias de status herdadas. Consequentemente, ela reduz os problemas que uma política de esquerda tem de lidar a um *problema de liderança*, e à medida que isso é assim, sua crítica da “tecnocracia” e seu anti-intelectualismo rampante colocam uma grande *contradição performativa uma vez que seu(s) líder(es) são certamente especialistas*. Quer chegar ao poder fomentando ódio contra o estilo de cima para baixo da direita, mas promete meramente substituí-lo pela sua versão de cima para baixo de esquerda, que reduz o papel e o significado das massas ao seu valor instrumental de levar o líder ao poder.

O populismo de esquerda no primeiro sentido, substantivo, é uma necessidade radical (ou generalizável), especialmente hoje em dia, à medida que sentimos os primeiros indícios poderosos de uma tremenda revolução tecnológica que vai mudar completamente os processos e relações de produção.

É uma necessidade radical dado o fato de que nossa existência como raça humana nesse planeta está em perigo e não pode mais ser mantida ou sustentada por meio do desenvolvimentismo econômico e do produtivismo.

É uma necessidade radical porque desigualdades internas às sociedades estão crescendo globalmente, como resultado de décadas de globalização, e tornam a democracia, como um tipo de regime baseado na igualdade de cidadania, em grande parte insustentável pelas situações concretas.

É uma necessidade radical uma vez que expressa a necessidade de recusa de ser condicionado pelas forças econômicas. É uma necessidade radical porque o populismo de direita politiza o *status quo*, mas o faz a fim de reverter as conquistas igualitárias. Uma política de esquerda, que o é substantivamente, é hoje uma necessidade radical e universal porque nós estamos diante da possibilidade de entrar em uma nova era de re-feudalização e segunda servidão que ameaça representar cenas do capitalismo do século XIX.

É também uma necessidade radical e universal porque simplesmente demandar uma solução keynesiana para os problemas econômicos objetivos, o paradigma produtivista e desenvolvimentista, é deixar escapar as questões essenciais e algo que ameaça culminar em uma situação que tornaria a existência física da raça humana insustentável.

É uma necessidade radical porque nós precisamos elaborar propostas programáticas racionais, inclusivas, realizáveis, criativas e sustentáveis para enfrentar os desafios objetivos. A enorme complexidade dos desafios econômicos objetivos que enfrentamos hoje torna o estilo racional de política uma necessidade radical.

Atores coadjuvantes – e constituídos – do que é de fato um jogo dinâmico

O que é inteiramente desconsiderado pelo populismo de esquerda como estratégia é o papel que ele se voluntaria a desempenhar no jogo cuja autoria é dos populistas de direita. O populismo de esquerda como estilo e estratégia falha em ver o quadro completo e as dinâmicas do jogo, ele foca meramente na oportunidade que pode agarrar e considera o seu próprio papel como a única força dinâmica enquanto também assume que as outras variáveis e atores permanecem constantes. Mas o momento é de fato de autoria dos populistas de direita como uma *resposta* à crise política dual e à crise econômica da livre iniciativa baseada no capitalismo competitivo e à ascensão da revolução digital. Populistas de direita são os oportunistas *originais* usando o populismo de direita como uma estratégia para destruir completamente todas as conquistas das lutas democráticas e igualitárias dos últimos duzentos anos. Eles esperam transformar o regime político enquanto o modo de produção está de fato se transformando. Eles parecem detestar princípios liberais, todo tipo de igualitarismo, autonomia do povo, deliberação democrática, instituições representativas, transparência, responsividade, representação e deliberação racional sobre propostas políticas. Eles gostariam de derrubar a forma legal/racional da lei e substituí-la por formas de dominação carismática e tradicional e trazer de volta as ordens hierárquicas de status e sistemas de castas. Eles querem fazer tudo isso por meio da introdução do princípio de Liderança. Seus inimigos são toda forma de política de esquerda, seja substantivamente ou estra-

tegitamente, que eles rotulam como “socialismo” ou “comunismo” e usam esses espantalhos como parte de sua estratégia de mobilização na definição de seu próprio inimigo. Eles deliberadamente polarizam a sociedade em “o povo genuíno” e seus “inimigos internos” e tentam pressionar as forças, na centro-esquerda e na centro-direita, a escolher um lado.

O populismo de esquerda como estratégia é ironicamente o parceiro ideal para os populistas de direita. Isso porque o populismo de esquerda como estratégia identifica algumas de suas – de fato leves, objetivamente necessitadas, racional e urgentemente necessárias – propostas de políticas social-democratas como “socialismo ou comunismo”. Isso, por sua vez, desconsidera amplamente a aversão e o ódio forte de muitos a respeito de qualquer coisa associada com “socialismo e/ou comunismo”, o que é resultado de um período longo de Guerra Fria, bem como de memórias horrendas do “socialismo de estilo soviético”. Enquanto tentam construir uma hegemonia de forma oportunista, por assim dizer, a estratégia populista de esquerda de *auto-identificação* é, pelo contrário, *contraprodutiva para seus próprios propósitos em particular* e também para as inclinações de esquerda e para as políticas de esquerda substantivas urgentemente necessárias em geral. Em lugar de reivindicar um interesse *geral, o meio, o centro, todas as populações inseguras*, essa estratégia divide a esquerda, esvazia o centro, e por conta de seu estilo de manipulação de emoções, força mais pessoas do centro, que seguiriam uma política racional substantiva e programaticamente de esquerda, a se posicionar ao lado de populistas de direita e, portanto, ajuda o populismo de

direita a reunir mais apoio do que normalmente conseguiria com seu próprio esforço. Uma falta de compreensão por parte da estratégia populista de esquerda a respeito de resultados não intencionais de sua autorrotulação e marketing ironicamente torna os populistas de direita mais fortes. Isso é certamente muito triste para uma estratégia cujo trabalho autodefinido é o planejamento estratégico.

De forma mais significativa, ao adotar o mesmo estilo emocional e o mesmo método de polarização, a estratégia populista de esquerda ajuda os populistas de direita a *depor a razão*, a política racional, a deliberação, a competição entre propostas políticas convincentes, a negociação e o acordo. Quando, não a força do melhor argumento, não a força de evidência convincente, mas a estratégia polarizante de fomentação de emoções e identitarismo se tornam a norma da política pela conformidade entre populismos de direita e de esquerda, populistas de direita acham o espantinho que eles urgentemente precisavam para derrubar a forma racional/legal de dominação e para introduzir formas de dominação tradicionais e/ou carismáticas. O centro do espectro político, pelos seus esforços coletivos, fica esvaziado.

Forças de esquerda e de direita antissistema se unem para revogar o *status quo*, mas o *status quo* que eles derrubam contém *também* precisamente as conquistas democráticas dos últimos séculos. “Qualquer coisa” não é melhor que o *status quo*, e algumas alternativas facilmente realizáveis podem, de fato, ser muito piores. O debate, portanto, não é sobre “o que a política de esquerda deveria fazer em um vácuo onde se supõe ser o

único agente”. O momento populista é sobre uma série de crises políticas, bem como econômicas, e a resposta política reacionária que elas geraram em certos setores para culminar em coalizão populista de direita. A questão racional relevante que a estratégia de esquerda deve enfrentar é como suas estratégias agem em relação a movimentos estratégicos de outros nesse contexto dinâmico quando há um movimento populista reacionário, antidemocrático e anti-igualitário.

Em seu ensaio de 1957 “Ansiedade e Política”, publicado postumamente, Neumann buscou responder à questão “por que massas seguem cegamente um líder”. Ele argumenta que existem dois tipos de identificação, afetiva e não-afetiva. Identificação não afetiva “contém elementos racionalistas fortes, elementos de calculabilidade”, “esse tipo de lealdade é transferível” e o elemento racional nele “previne a extinção total do ego”. “Identificação afetiva com o líder” é a forma mais regressiva de identificação, uma vez que envolve a fusão total das massas com o ego do líder, envolve encolhimento quase completo e intransferível do ego. Ele chamou isso de identificação *cesarista*.

Adoração de líder, cultos, carisma, obediência cega são os produtos orgânicos de políticas reacionárias de direita. Se unir ao coro para tornar esse o novo estilo de política é participar da escavação do próprio túmulo, uma vez que tornar essas emoções a norma da política destruiria a racionalidade, e seriam as massas que em última instância perderiam. Em um jogo majoritário onde a alimentação do ódio é a estratégia dominante, aqueles que odeiam mais, aqueles que são mais cruéis, aqueles

que regrediram mais, aqueles que tem mais recursos para usar essa estratégia de polarização, sempre vencem.

Nesse jogo, nesse momento, dada “a contemporaneidade do não contemporâneo”, dado o “desenvolvimento desigual”, dada a sobreposição de formas tradicionais, industriais e pós-industriais de existência, as maiorias que o estilo afetivo dos populistas de direita pode esculpir para seu identitarismo, racismo, nacionalismo radical, ódio por minorias, antissemitismo e política anti-esquerda, tendem a ser muito maiores que aquelas que o estilo estratégico do populismo de esquerda pode esperar retirar de sua coalizão arco-íris. Nesse jogo, nesse momento, dada “a contemporaneidade do não contemporâneo”, dado o “desenvolvimento desigual”, dada a sobreposição de formas tradicionais, industriais e pós-industriais de existência, as maiorias que o estilo afetivo dos populistas de direita pode esculpir para seu identitarismo, racismo, nacionalismo radical, ódio por minorias, antissemitismo e política anti-esquerda, tendem a ser muito maiores que aquelas que o estilo estratégico do populismo de esquerda pode esperar retirar de sua coalizão arco-íris.

Democracia constitucional é o único tipo de regime político que inventou direitos e garantias de minorias e dispositivos contra majoritários. Essas são as instituições mais importantes que precisarão ser protegidas em nome dos vários tipos de minorias, em nome da equivalência, em nome do igualitarismo e da coexistência pacífica. Reduzir essas conquistas ao imensamente amorfo “neoliberalismo”, ou rejeitar o valor das normas liberais, como as liberdades jurídicas que protegem a

pessoa legal na relação com o Estado, é ignorância, na melhor das hipóteses, e suicídio, na pior. Para seu crédito, Mouffe diz que essas coisas não devem ser descartadas. A fragilidade de sua proposta se encontra na suposição de que o Líder de sua escolha consideraria esses pontos como essenciais ou não. No fim das contas, isso se resumirá aos desejos arbitrários do líder, que determinará os resultados do regime.

Em suma, a estratégia populista de esquerda pode ser reduzida ao seu oportunismo, mas seu oportunismo é cego e míope, e está, em última instância, não apenas destinado a falhar diante da estratégia populista de direita, mas também ajuda os populistas de direita a consolidar a política de estilo emocional e o princípio de liderança afetivo-identitário e formas de dominação tradicional e carismática como as novas regras.

Fundamentando o momento populista

Mouffe celebra o momento populista como uma oportunidade. Enquanto diagnostica corretamente as crises políticas, como eu argumentei acima, ela desconsidera o papel coadjuvante que sua estratégia populista de esquerda “afetivo-identitária” potencialmente desempenharia em um cenário com múltiplos atores e fatores. Nesse cenário: a) crises econômicas/estruturais/objetivas presentes levam ao aumento de políticas populistas substantivamente de esquerda como necessidades imediatas e generalizáveis, e/mas b) o populismo de direita se levanta primeiro como candidato a dar a resposta política anti-

igualitária e regressiva a essas crises de origem econômica, usando a crise dual do estado como sua justificação.

Populismos de direita são uma mistura de: a) uma forma e estilo de política (fase do movimento de construção de amplas coalizões *versus* fase do monopólio do estado), b) uma ideologia central (fase do monopólio do estado), c) um programa econômico eclético (fase do movimento *versus* fase do regime), bem como d) uma coalizão eclética de grupos sociais (fase do movimento *versus* fase do regime).

Escrevendo em 1986, resumindo décadas de descobertas de estudos de várias disciplinas a respeito das causas para a ascensão do fascismo, o historiador Geoff Eley argumentou que o fascismo surgiu no contexto de uma dupla crise no estado, como uma crise de representação e como a crise do estabelecimento da hegemonia ou consentimento popular.

Eley também compilou e lidou com uma vertente particularmente longa dentro daquela literatura sobre o fascismo que falou a respeito da especificidade e particularidades da Alemanha de Weimar e da Itália. De acordo com ele, muitos historiadores e cientistas políticos acabaram por diagnosticar uma “síndrome do atraso” no caso da Alemanha e da Itália dos anos 1920 e 1930, e eles argumentaram que esses casos eram muito particulares para que derivássemos lições maiores e que eles significavam os resultados de crises em casos onde existia “desenvolvimento desigual” e em que ocorreu uma sobreposição de formas econômicas pré-industriais/rurais e industriais, bem como de formas sociais e culturais associadas a elas.

De forma muito semelhante aos teóricos da “síndrome do atraso” que interpretaram e reinterpretaram a transição para o fascismo na Alemanha e na Itália como casos inteiramente específicos, muitos hoje: a) não entendem a importância do contexto quase globalmente aplicável e generalizável como de “desenvolvimento desigual” e “sobreposição de” não meramente “pré-industrial e industrial”, mas também de pós-industrial em muitos países hoje, potencialmente aguçando o impacto das crises, enquanto divide a resposta política que as massas direcionariam contra elas, e b) considerariam exemplos de países “atrasados” muito específicos e, no caso da Turquia, também muito “particular culturalmente”. “Atraso”, particularidade islâmica, “regimes políticos determinados culturalmente” de maiorias muçulmanas seriam trazidos à tona, os fracassados esforços de democratização da Turquia e sua transição sem fim e regime híbrido seriam enfatizados.

Contudo, se nos apoiássemos não em particularidade cultural, mas em análise institucional, nós facilmente perceberíamos o fato de que *qualquer religião* que é politizada e quer conquistar o estado para impor sua ideologia na população pode agir de formas similares. Não é essencialmente a particularidade da ideologia do Islamismo *per se*, mas o eclipse do público e o acoplamento da *religião politizada* com o populismo de direita que desempenhou o papel central na Turquia e, sim, o fato de que a Turquia nunca foi um país com estado de direito e democracia consolidada e carecia de instituições democráticas fortes, e também que o islamismo político é uma das principais formas transnacionais de nacionalismo religioso que finalmente

conseguiu conquistar a Turquia... Mas a religião politizada, o retorno de reivindicações de religiões para governar o estado e para regular os corpos das mulheres, o retorno da ideia contrarrevolucionária e anti-igualitária de substituir regimes de igualdade de cidadania por ordens de status e sistemas hierárquicos estão infelizmente desenfreadas e perpassam a maioria das tradições religiosas e populismos de direita hoje.

Assumindo que essa ênfase no institucionalismo em lugar do culturalismo dá uma ideia da capacidade da experiência turca de oferecer algumas lições, um fato extremamente significativo e lição potencial a respeito do populismo de direita que foi verificado pela experiência da Turquia é o habilidoso *ecletismo* dos populistas de direita. Eles tendem a ser ecléticos na narrativa, na construção de coalizões e eles tendem a ser ecléticos na política econômica (ironicamente, a literatura das ciências sociais sobre o fascismo contém numerosas referências ao ecletismo, usando a mesma palavra que eu pensei que tinha inventado para descrever o fenômeno que observei na Turquia na última década). A única certeza sobre seu caráter *até que eles conquistem todas as instituições e monopolizem todas as fontes de poder social* é a sua imensa flexibilidade, adaptabilidade e mutabilidade. Tudo isso eles devem ao seu ecletismo.

Estilo ideológico eclético ou narrativa desonesta inconsistente internamente e políticas econômicas ecléticas são necessidades para os populistas de direita, uma vez que chegam ao poder por meio do majoritarismo, se erguendo nos ombros de uma coalizão eclética. Aqueles que estão mobilizados com base no *medo de perda de privilégio*, bem como oportunismo e

recente mobilidade ascendente, vencedores e perdedores da globalização, alguns seguimentos da classe trabalhadora, bem como alguns seguimentos da indústria aos quais se promete primeiro livre comércio, e depois monopólios, são seus parceiros. O modo como cada grupo é cortejado e mantido como “equivalente” até a total consolidação do poder também não é uniforme, cada um exige um diferente tipo de vantagem, renda e benefícios sociais para manter seu apoio. Isso resulta na capacidade dos populistas de direita em conduzir *políticas populistas também economicamente*. Essas não são políticas genuinamente redistributivas, mas são, no entanto, suficientemente significativas para atrair muito mais grupos economicamente desfavorecidos sob seu patrocínio, especialmente em um tempo de incerteza econômica generalizada e insegurança desenfreada. Políticas baseadas em patronato e clientelismo que foram vistas como regionais ou específicas, ou em geral como aberrações, se tornaram o *estilo dominante de se relacionar com os – objetivamente (devido a interesses divergentes) e deliberadamente (devido a estratégia polarizante) – grupos divididos das massas*.

Esse “ecletismo” como um fator prova que uma agenda meramente economicista de esquerda, se potencialmente popular e realizável, poderia ser provavelmente sequestrada pelos populistas de direita. *Ver a sua estratégia como meramente de direita e desconsiderar seus movimentos à esquerda e o impacto dessa política econômica eclética é não entender nada da razão pela qual o populismo de direita é tão bem-sucedido*. Isso é ainda mais uma razão porque não devemos lançar a palavra “neoliberalismo” tão frequentemente como se fosse o caráter essencial

dos populistas de direita; políticas econômicas não são questões teóricas, mas empíricas. A maioria das propostas políticas igualitárias e facilmente realizáveis do populismo de esquerda como estratégia estão destinadas a ser roubadas e colocadas em prática pelos populistas de direita, uma vez que *o populismo de direita também usa o populismo como uma estratégia*. Em seu caso, o cerne, o movimento ideológico tradicionalista, anti-igualitário, racista, misógino, é a ideologia alicerce que eles vão implementar, *mas apenas quando* eles consolidarem completamente e monopolizarem o poder.

Para o núcleo eleitoral de Erdogan, ele é um benfeitor, um César de esquerda dos oprimidos, distribuindo benefícios mensais, os alimentando como um barão faria, em troca de obediência cega. Para aqueles milhões não qualificados, não educados, e não apenas relativamente, mas também absolutamente pobres, Erdogan é um populista de esquerda. Para o resto, ele é um populista de direita.

Ver quais movimentos podem estar à frente, realística e claramente, e avaliar corretamente o impacto de um plano de jogo de alguém na dinâmica mais ampla são necessidades essenciais para parar o levante e intervenção contrarrevolucionários e populistas de direita. Ao que parece, identificações não-afetivas, políticas de estilo racional, propostas de política de modo programático, substancialmente de esquerda e generalizáveis, objetivamente necessárias, como impostos mais altos, regulação e responsabilização de multinacionais; regulação antitruste em relação a oligopólios e monopólios; defesa das instituições democráticas constitucionais, princípios liberais e

democráticos, igualitarismos, dispositivos contra-majoritários que foram estabelecidos pelas democracias constitucionais no período pós-Segunda Guerra; e sua defesa deve ser a substância e a estratégia em lugar de um "populismo como estratégia" afetivo-identitário cesarista e programaticamente vazio. A proteção dessas propostas para dar sentido igualitário à democracia, como igualdade de voz e igualdade de direito a liberdades igualmente e efetivamente exercíveis em cada estágio de vidas vividas com dignidade, deve ser o fundamento essencial do bloco anti-populista.

À medida que a estratégia do populismo de esquerda foca somente no estilo emocional de política, mobilização afetiva e o princípio da liderança, ela está *no mesmo campo* dos populistas de direita, uma vez que ambos estão tentando superar o estilo de política racional, deliberativo, programático, substantivo, orientado para a prática; e ambos querem substituir a forma racional/legal de legitimidade por uma carismática. A única diferença é que, na variedade de direita, o carisma é acoplado com tradicionalismo, enquanto na esquerda é acoplado com o anticapitalismo. Ambos reduzem o momento da dupla crise ao seu significado puramente identitário e perdem de vista as inseguranças econômicas reais, incertezas reais de base econômica que tornam as massas ansiosas, vulneráveis, inseguras e abertas à manipulação pelos líderes carismáticos. Enquanto que, no caso do populismo de direita, tornar invisível a crescente importância da generalização da política substantiva de esquerda como uma necessidade para as massas é precisamente o resultado pretendido pela estratégia populista, a estratégia

“Estratégia” populista de esquerda como identitarismo afetivo

populista de esquerda talvez esteja apenas intuitivamente consciente desses movimentos. *Este* é o genuíno momento populista não compreendido pelo populismo de esquerda como estratégia em seu papel de ator coadjuvante de um jogo dinâmico de múltiplos atores e múltiplos fatores com os oligarcas de direita.

Recebido em 23/10/2019, aprovado em 13/03/2020 e publicado em 12/06/2020.

*Original: "Left Populist 'Strategy' as Affective-Identitarianism: A Missed Opportunity at a Critical Moment when Substantive, Rational, Non-Affective, Programmatic Left-Leaning Policies/Politics are Immediate - and Generalizable - Needs", Praxis 13/13 blog, organizado pelo Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT). Disponível em:
<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/ayesen-candas-left-populist-strategy-as-affective-identitarianism/>*

Referências bibliográficas

NEUMANN, F. “Anxiety and Politics”. In: NEUMANN, F. *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*. Londres: Collier-Macmillan Limited, 1957, p. 270-300.

EPÍLOGO

desambiguando o populismo

Bernard E. Harcourt¹

Tradução de Adriana P. Matos²

O *Práxis 9/13* sobre “Populismo de esquerda” abriu com a provocativa questão se Bernie Sanders é um populista de esquerda. A discussão começou com um excerto das primeiras páginas do livro *Guide to Political Revolution*, de Bernie Sanders:

O *povo americano* entende que assistência médica é um direito de todos e não um privilégio, e que em uma economia global competitiva nós devemos fazer com que as universidades e faculdades públicas sejam gratuitas. O *povo americano* sabe que em meio à desigualdade massiva de riqueza e renda os muito ricos devem começar a pagar sua parte devida de impostos...Isso não é o Bernie Sanders falando. Isso é o que pesquisa após pesquisa *mostra que o povo americano quer* (Sanders 2017: x-xi).³

¹ Bernard E. Harcourt é Professor de Direito e Ciência Política na Universidade Columbia e Diretor do Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT).

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap.

³ Ênfase adicionada.

Sanders se vangloria, ali, de ter enfrentado todo o “*establishment*” e faz um apelo emocional profundo a seu público para que se junte a um momento revolucionário (2017: ix). “Esse é o nosso país. Nos ajude a tomá-lo de volta. Se junte à revolução política” (2017: xii).

No encerramento do rico debate do *Práxis 9/13*, o comentarista final retornou à questão, ainda sem resposta, “Bernie Sanders é um populista?” – à qual Jan-Werner Müller respondeu: “Obviamente não!”.

“Obviamente não” para Müller, porque Müller identifica e define populismo, desde o início, em seu livro *What is Populism?* (2016), como algo mais que um mero apelo ao “povo”. É algo mais que mero antielitismo. Müller argumenta que o populismo é inerentemente antipluralista, representa uma forma de política identitária e faz uma reivindicação exclusiva e excludente à representação. Ele instancia o antagonismo schmittiano amigo/inimigo. Ele se localiza, com efeito, no tipo de “populismo estratégico” que Aysen Candás distingue de um mero e existencial apelo ao povo.

Esse debate, contudo, mais que qualquer coisa, revela o real espectro que assombra não o mundo – como Ionescu e Gellner escreveram em 1969 –, mas o próprio uso do termo “populismo”: a dificuldade nominalista de aplicar um rótulo abstrato a fenômenos que são inextricavelmente singularidades realmente existentes na história. A discussão em *Práxis 9/13*, ao que parece, foi uma lição prática para o nominalismo.

Para ir diretamente ao cerne da questão: no instante em que vamos além da definição minimalista, básica, de “populismo” como um antielitismo e atribuímos ao termo certas características – como um líder forte, uma fronteira excludente, ou a distinção schmittiana amigo/inimigo – nós caímos na armadilha nominalista. Para ser claro, a armadilha que o nominalismo busca evitar ao favorecer o estudo de singularidades históricas sobre a nomeação de fenômenos.

O que isso significa é que qualquer discussão do “populismo” deveria ser precedida por uma análise extremamente cuidadosa das maneiras que a palavra está sendo usada, de forma que o “argumento” não seja “incorporado” na definição. Como resultado, qualquer uso do termo deveria ser precedido pelo equivalente de uma daquelas páginas de “desambiguação” da *Wikipedia*.

Para nossas intenções, eu elaborei o começo de uma página da *Wikipedia* “populismo (desambiguação)”:

Populismo (desambiguação)

Populismo pode se referir a:

- *Populismo (descrição minimalista)*: uma técnica política que apela para um “nós, o povo” como oposto a uma elite e portanto opera na forma de um antielitismo; o termo “substantivamente e existencialmente populista de esquerda” de Aysen Candás (2019) se encaixaria nessa categoria, como a definição

de senso comum de populismo que Jan-Werner Müller rejeita em seus escritos sobre o populismo.

- *Populismo (movimento social)*: um movimento social que contesta o poder político dominante como elitista e não representativo do povo; destina-se a ser oposto ao “*populismo (no poder)*” – quando um movimento toma o poder e governa, ver o texto de Nadia Urbinati (2019).

Populismo (autoritarismo): um uso pejorativo do termo que se baseia no argumento de que o *populismo (descrição minimalista)* necessariamente tende ao autoritarismo (definido como não-pluralista e iliberal) se passa a ser *populismo (no poder)*; essa é a posição de Seyla Benhabib (2019), Jean Cohen (2019), e Jan-Werner Müller (2019); e, cada vez mais, a de Federico Finchelstein (2019) também.

- *Populismo (falsa ideologia)*: um uso pejorativo do termo que captura o uso puramente estratégico, instrumental e hipócrita de um “nós, o povo” de maneira a avançar o empoderamento político de um líder ou um partido que na verdade constitui uma elite ou minoria da população; essa é a posição de Didier Fassin (2019).

- *Populismo (América Latina pós-1945)*: os regimes populistas clássicos, neoliberais e neoclássicos da América Latina, incluindo Perón, Menem e Kirchner na Argentina, Chávez e Maduro na Venezuela e outros no Brasil, no Peru, na Bolívia; ver *From Fascism to Populism in History* de Federico Finchelstein (2017).

- E assim por diante...

Eu, como um nominalista, não estou certo de que é útil sequer manter o rótulo “populismo”. Mas, se mantemos, então eu estou convencido de que nós precisamos usar uma linguagem mais cuidadosa. Essa é a única forma, eu diria, para compreendermos melhor uns aos outros e articularmos mais cuidadosamente nossos argumentos. Isso nos permitirá, por exemplo, rearticular mais claramente a posição de cada um no *Práxis* 9/13:

Aysen Candas propõe uma brilhante distinção entre “populismo como substância” e “populismo como estratégia”. Nos termos da desambiguação, eu sugeriria que sua noção de “populismo como substância” se localiza no *populismo (descrição minimalista)* com uma particular valência, a saber, que o “nós, o povo” é constituído, em suas palavras, pelos “oprimidos, os explorados, os sem voz”. Assim, dá ao povo uma conotação particularmente situada de massas exploradas. Candas menciona sua proximidade com “a definição *substantiva* de política de esquerda em geral”, que reflete o modo pelo qual o *populismo (descrição minimalista)* é *flexionado pela política de esquerda*. Isso é muito comum naqueles que usam o termo no sentido de *populismo (descrição minimalista)* e, de fato, eu diria, corresponde bem ao uso do termo populismo por Chantal Mouffe, que se destina a capturar não apenas os trabalhadores explorados (ou seja, a classe trabalhadora), mas também os oprimidos que incluem mulheres, LGBTQ e pessoas não brancas.

A definição de Candas de “populismo de esquerda como estratégia” é uma forma de *populismo (movimento social)* (*falsa*

ideologia) que é não-programático, afetivo, irracional e liderado. É importante sublinhar que nem todo *populismo (movimento social)* é necessariamente ligado, por exemplo, a um líder carismático ou a um programa político. O *Occupy Wall Street* era uma forma de *populismo (movimento social)*, mas sem liderança e não programático e era aberto ideologicamente. O movimento dos Coletes amarelos é, de forma similar, sem liderança, embora alguns programas estão emergindo (por exemplo, RIC – Referendo de Iniciativa Cidadã). Quando é uma forma de *populismo (falsa ideologia)*, tende a ser liderado e baseado em emoção e, como resultado, não programático.

Eu destacaria cautelosamente que a dicotomia entre estilos “racionais” e “afetivos” de política, que Candas delimita e localiza na distinção entre “populismo como substância” e “populismo como estratégia” – e que conduz seu chamado político pela necessidade radical por um “estilo racional de política” – é o produto da projeção de racionalismo sobre a política autêntica inclinada à esquerda em contraste com os elementos afetivos, emocionais e irracionais do *populismo (falsa ideologia)* de esquerda.

Os três pontos de Candas, então, podem ser resumidos da seguinte forma:

Primeiro, o *populismo (movimento social) (falsa ideologia)* de esquerda divide a esquerda, fratura o centro, e em última instância alimenta os populistas inclinados à direita, fazendo deles ainda mais fortes pelo enfraquecimento da política racional. É nesse sentido que Candas escreve: “a estratégia populista de esquerda pode ser reduzida ao seu oportunismo, mas seu

oportunismo é cego e míope, e está, em última instância, não apenas destinado a falhar diante da estratégia populista de direita, mas também ajuda populistas de direita a consolidar a política de estilo emocional, o princípio de liderança afetivo identitário e formas de dominação tradicional e carismática como as novas regras”.

Segundo, o argumento de Mouffe compra a ideia do “momento populista” e, ao fazer isso, o *populismo (movimento social) (falsa ideologia)* de esquerda corrói as instituições democráticas ao contribuir para a erosão populista de direita da política racional com liderança carismática em um estilo emocional.

Terceiro, o *populismo (movimento social)* de esquerda de Mouffe não está suficientemente atento à natureza eclética do *populismo (no poder)* de direita e, como resultado, é essencialmente enganado por eles e cai nas suas mãos.

Seyla Benhabib usa o termo predominantemente em seu sentido pejorativo de *populismo (autoritarismo)*, sugerindo que o *populismo (descrição minimalista)* ao longo do tempo “pavimenta o caminho para o autoritarismo”. Benhabib argumenta que o *populismo (descrição minimalista)* se baseia inerentemente em diversas premissas, incluindo que “apenas uma interpretação legítima do bem comum é dita como existente e todas as facções, bem como todas as diferenças, são consideradas como prejudiciais ao povo” e que “o povo é cada vez mais visto como uma massa homogênea”. Isso não é parte da descrição minimalista, mas, de acordo com Benhabib, é inevitável e necessário.

Quando discute o populismo de esquerda, Jean Cohen fala, sobretudo, no registro pejorativo de populismo (autoritarismo), no sentido de que Cohen acredita que o populismo (descrição minimalista) de esquerda necessariamente tende à política iliberal. Cohen escreve: “Eu defendo que o populismo de esquerda não pode evitar o autoritarismo inerente à estratégia e à lógica do populismo, apesar dos projetos inclusivos e democratizantes dos movimentos de esquerda a que ele se liga e apesar da retórica democrático-socialista dos líderes populistas de esquerda e seus intelectuais orgânicos”. Para Cohen, isso acontece porque o populismo (descrição minimalista) está invariavelmente ligado a uma distinção schmittiana de amigo/inimigo e que, de direita ou de esquerda, “tem uma afinidade eletiva com o ‘autoritarismo competitivo’”. Estratégias populistas são, em suas palavras, “iliberais, antipluralistas, monistas, e majoritárias no mal sentido e, portanto, em última análise, minam as instituições e normas democráticas, o constitucionalismo e o estado de direito”.

No ensaio de Cohen, a transição ou deslize do *populismo (descrição minimalista) (movimento social)* para o *populismo (autoritarismo)* está embutida na própria definição de populismo, que, em sua consideração, inclui dois pilares centrais, entre outros, que são: a existência de uma significação hegemônica do povo incarnado em um líder forte e a construção de uma barreira ou fronteira entre o nós e o eles. Esses elementos da definição – que enfatizam a singularidade e a unidade da vontade coletiva e a fronteira entre nós e eles, duas características que não são necessárias para uma descrição minimalista de

antielitismo – empurram o populismo para o autoritarismo. Essas características, em conjunto com a liderança forte, são inevitavelmente antidemocráticas, de acordo com Cohen, porque elas jogam com afeto e política de identidade, corroem instituições democráticas e erodem o pluralismo e a disposição para negociar.

Especialmente em sua apresentação oral, Didier Fassin usou o termo classicamente em seu modo *populismo (falsa ideologia)*: populistas não representam realmente o povo ou a maioria, mas promovem o interesse de uma elite sob o disfarce de falar pelo povo. Populismo é, com efeito, um discurso hipócrita que promove a elite. Em seu ensaio, Fassin (2019) escreve: “populismo de direita é frequentemente um cavalo de Troia para o neoliberalismo. Há abundantes exemplos, mas um deveria bastar. A chegada ao poder de Donald Trump é uma vitória eleitoral para o populismo, mas uma vitória política para o neoliberalismo. A figura grotesca do presidente [...] permite que seus aliados políticos e doadores ricos avancem discretamente a sua agenda neoliberal”. O ponto aqui é que o populismo nem sequer defende o povo.

Federico Finchelstein cada vez mais toma a posição de que o *populismo (descrição minimalista)* de esquerda “tende” ao *populismo (autoritarismo)*. Essa é uma posição nova, eu acredito. Seu último livro, *From Fascism to Populism in History* (2017), toma a posição de que o *populismo (autoritarismo)* ou o que ele chama de “fascismo” produziu diferentes regimes de *populismo (no poder)* na América Latina. A direção era do fas-

cismo para o populismo, mas eu tenho a sensação de que Finchelstein agora vê também o caminho inverso.

Eu argumentaria que é possível ter um *populismo (movimento social)*, como Bernie Sanders, que não necessariamente tende ao *populismo (autoritarismo)*. Ou um *populismo (movimento social)* como o *Occupy Wall Street* que não favorece um líder forte. A noção dos 99% durante o movimento *Occupy* era precisamente um apelo retórico ao povo como oposto à elite do 1%. Era *populista (descrição minimalista)*. E há muito no movimento atual dos Coletes amarelos na França que possui um ar *populista (movimento social)*, incluindo o uso extensivo da bandeira da França. Esse movimento também é inteiramente sem líder, mas faz a mesma reivindicação de representar o povo contra os oligarcas.

Eu, como nominalista, novamente, fico desconfortável com a retenção do rótulo “populismo”, especialmente porque gera mais confusão e argumento-por-definição que clareza. Mas se retemos o termo, então é crucial que o desambiguemos o máximo possível. Além do mais, se recuperarmos uma definição restrita de *populismo (descrição minimalista)*, eu acredito que a questão então se torna mais empírica que abstrata ou teórica. A questão do autoritarismo ou antipluralismo é menos uma questão do que é inerentemente verdadeiro a respeito do populismo e mais uma reivindicação histórica e empírica, e as questões seriam, empiricamente, por exemplo: 1) quais são os atributos adicionais (ou variáveis) que tendem a empurrar o *populismo (descrição minimalista)* no sentido do *populismo (autoritarismo)*? 2) o apelo ao “povo” pode ser bem-sucedido na

esquerda? 3) quanta construção de coalizão é possível aos populistas de direita (como Müller pergunta)? Etc.

Em muito da discussão há um deslize ao *populismo* (*autoritarismo*) sem argumentação suficiente para a sua necessidade. É inerente à lógica do *populismo* (*descrição minimalista*) que ele se torne autoritário – em um tipo de maneira sintética *a priori*? Ou, em lugar disso, é a história que demonstra que isso é mais provável de acontecer? E nós estamos sendo suficientemente cuidadosos na seleção de nosso conjunto de exemplos históricos? E quanto aos movimentos agrários americanos do século XIX e o *Occupy*?

Naturalmente, a dificuldade com o termo “populismo” acomete também muitos outros termos políticos, especialmente aqueles como “neoliberalismo” que são predominantemente usados de uma maneira negativa. De fato, nós devemos dizer que se um rótulo político está sendo usado de maneira pejorativa ele é inerentemente instável. Mas outros termos também, como “fascismo”, “liberalismo”, “totalitarismo”, “democracia” e “pluralismo”, entre outros, pedem similar cuidado e desambiguação. Isso não significa que nós devemos nos livrar de todos os conceitos políticos, e nisso eu concordo com Jean Cohen (mas por outras razões); no entanto, isso levanta a questão central de o que exatamente fazer com eles – se construímos tipos ideais e definições, ou realizamos genealogias de seu uso, ou os mapeamos no espaço e no tempo. No que diz respeito ao último, é bem possível que, em lugar de definir esses rótulos, faça mais sentido localizar movimentos sociais e regimes políti-

cos realmente existentes em um espaço demarcado por algumas dimensões chave, como:

1. Concentração ou dispersão da força política – se nas mãos de uma pessoa, ou um partido, ou um campo, ou todo o corpo social (por referendo);

2. Facilidade ou dificuldade de contestação do poder político, de resistência à dominação política ou civil;

3. Privilégio de uma hierarquia social ou política (privilegiando uma elite) *versus* relações sociais mais horizontais e igualitárias (tratando igualmente todos os cidadãos).

Nós temos a tendência a usar rótulos políticos por meio de uma aglomeração de um punhado de regimes históricos como ilustrações do termo. Por exemplo ao juntar Chávez e Morales como “populistas de esquerda”, o que então nos diz algo a respeito de seus níveis de autoritarismo – ou Mussolini e Hitler como fascistas, ou Hitler e Stalin como totalitários, o que, novamente, nos diz algo a respeito das qualidades inerentes do fascismo e do totalitarismo. Mas isso de fato inverte a lógica argumentativa.

Devemos então retornar a Max Weber, ou seguir para Foucault, ou mesmo olhar em outro lugar? Essas são, claro, questões muito maiores, mas elas estão inextricavelmente ligadas ao problema que nos propusemos a abordar no *Práxis 9/13*. Eu comecei dizendo que o debate sobre o populismo foi uma lição prática [*object lesson*] para o nominalismo – talvez eu devesse ter escrito “abjeta”! Isso realmente destaca o atoleiro da

aplicação de rótulos abstratos a singularidades realmente existentes.

Em última análise, portanto, para os propósitos desse debate, eu limparia o terreno e contestaria a suposição – apresentada por muitos estudiosos hoje – de que há algo inerente e necessariamente autoritário a respeito do *populismo (descrição minimalista)*. Então eu retornaria ao novo livro de Chantal Mouffe com outros olhos e levantaria a questão direta: Isso pode funcionar? Nos Estados Unidos, por exemplo, ajudaria a conter a tomada de poder pelo Presidente Trump e pela Nova Direita?

Mouffe argumenta por uma forma leve de discurso estratégico do populismo na esquerda de forma a reunir uma ampla coalizão de todos aqueles que foram deixados para trás durante os últimos quarenta anos de neoliberalismo global monolítico e hegemônico. É um dispositivo discursivo antiessencialista, Mouffe defende. O populismo de esquerda pode construir um amplo “nós, o povo” ao redor de demandas não satisfeitas de todos aqueles que hoje se sentem excluídos – não apenas a classe trabalhadora, mas também mulheres, minorias, LGBTQ, imigrantes, e outras populações marginalizadas. O objetivo dela é reunir todos aqueles que se sentem deixados de fora, incluindo aqueles que sucumbiram ao discurso populista de direita, e uni-los todos contra os oligarcas, contra aqueles no poder.

Isso pode funcionar? E se a resposta é que não ou que é improvável, então, o que devemos fazer?

Recebido em 20/10/2019, aprovado em 05/05/2020.

Original: "Disambiguating Populism", Praxis 13/13 blog, organizado pelo Centro para Pensamento Crítico Contemporâneo da Universidade Columbia (CCCCT). Disponível em: <http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/bernard-e-harcourt-disambiguating-populism/>

Referências bibliográficas

BENHABIB, S. Brief Reflections on Populism (Left or Right).

Critique & Praxis 13/13, [S.I.], fev. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/seyla-benhabib-brief-reflections-on-populism-left-or-right/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

CANDAS, A. Left Populist “Strategy” as Affective-Identitarianism: A Missed Opportunity at a Critical Moment when Substantive, Rational, Non-Affective, Programmatic Left-Leaning Policies/Politics are Immediate – and Generalizable – Needs. *Critique & Praxis 13/13*, [S.I.], fev. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/ayzen-candas-left-populist-strategy-as-affective-identitarianism/>> Acesso em: 27 abril de 2020.

COHEN, J.L. What’s Wrong with the Normative Theory (and the Actual Practice) of Left Populism?. *Critique & Praxis 13/13*, [S.I.], fev. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/jean-l-cohen-whats-wrong-with-the-normative-theory-and-the-actual-practice-of-left-populism/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

FASSIN, D. On Left Populism. *Critique & Praxis* 13/13, [S.I.], fev. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/didier-fassin-on-left-populism/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

FINCHELSTEIN, F. *From Fascism to Populism in History*. Berkeley: University of California Press, 2017.

FINCHELSTEIN, F. Populism of the Left?. *Critique & Praxis* 13/13, [S.I.], fev. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/federico-finchelstein-populism-of-the-left/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

MÜLLER, J-W. The Rise and Rise of Populism. *Critique & Praxis* 13/13, [S.I.], jan. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/jan-werner-muller-the-rise-and-rise-of-populism/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

MÜLLER, J-W. *What is Populism?*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

SANDERS, B. *Guide to Political Revolution*. New York: Henry Holt and Co, 2017.

URBINATI, N. Political Theory of Populism. *Critique & Praxis* 13/13, [S.I.], jan. 2019. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/nadia-urbinati-political-theory-of-populism/>>. Acesso em: 27 abril de 2020.

Fim...

d::