

REFÚGIO DA LIBERDADE: SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA EM THEODOR ADORNO

REFUGE OF FREEDOM: ABOUT THE CONCEPT OF PHILOSOPHY IN THEODOR ADORNO

Rosalvo Schütz*

RESUMO – A concepção de filosofia formulada por Adorno foi impulsionada principalmente pela sua reação crítica a sistemas com pretensões totalitárias: nazismo, stalinismo e a sociedade produtora de mercadorias. A filosofia representa um refúgio para a liberdade diante dessas estruturas: ela dá voz ao não-idêntico. A capacidade de subverter os ordenamentos conceituais e sociais é implícita ao próprio pensamento, que se articula na forma de constelações em devir. A aproximação da dialética com o materialismo, concebido enquanto primazia do objeto, fortalece a filosofia na sua potencialidade crítica, na sua proximidade com a realidade e com a liberdade. Resulta daí uma filosofia renovada, simultaneamente aberta e comprometida com a verdade. A proposta deste artigo é apresentar a interdependência desses conceitos e apontar para a relevância da concepção de filosofia que deles emerge.

PALAVRAS-CHAVE – Pensamento. Dialética negativa. Primazia do objeto. Crítica.

ABSTRACT – The philosophical conception formulated by Adorno was mainly driven forward by his critical reaction to systems with totalitarian pretensions, such as Nazism, Stalinism and the product manufacturing society. The philosophy represents a refuge for freedom facing these structures: it gives voice to the non-identical. The ability to subvert the conceptual and social order is implicit in the thought itself, which is expressed as constellations to come. The dialectic approach with materialism, as the primacy of the object, strengthens the philosophy in its critical potential, in its proximity to reality and freedom. The result is a renewed philosophy, both open and committed to the truth. The purpose of this paper is to show the interdependence of these concepts and point to the relevance of the philosophical concept that emerges from them.

KEYWORDS – Thought. Negative dialectic. Primacy of the object. Critics.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel/Alemanha; Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná; Bolsista de produtividade do CNPq. <rosalvoschutz@hotmail.com>.

Introdução

Dentre os filósofos e pensadores ligados à *Escola de Frankfurt*, Adorno certamente foi o que mais intensa e diretamente se ocupou de filosofia. Seu pensamento é perpassado pela defesa e prática de um uso reflexivo dos conceitos. O diálogo profundo com a história da filosofia não obstruiu a sua capacidade de atualizar e revitalizar conceitos. O rearranjo de conceitos, provocando, assim, novos significados e constelações conceituais sempre foi conciliado com um olhar atento sobre a realidade: iluminar melhor ou de forma inovadora a própria realidade é um objetivo que perpassa todo o seu pensamento. Seja na teoria do conhecimento, na ética, na estética ou mesmo no seu diálogo com a sociologia, a psicologia e a literatura, Adorno parece ter estado sempre em busca daquilo que, na sua concepção, garante a vitalidade ao pensamento: aquilo que o pensamento não é; aquilo que antecede ou ultrapassa a racionalidade instrumental ou qualquer pretensão de sistema. Assim, ao longo de suas obras se deixa entrever o desenvolvimento de uma concepção ampliada de racionalidade e de uma filosofia capaz de dar expressão ao não-idêntico, apontando para os pressupostos sociais e ideológicos das concepções epistemológicas e, assim, rompendo com aquilo que denomina de “fetiche dos conceitos”. Sua filosofia pode ser considerada uma forma de resistência, de subversão e de crítica. Procuraremos apontar para o potencial crítico desta concepção tanto em relação ao *status quo* social quanto da própria filosofia.

Seria um contrassenso pretender apresentar de forma resumida a concepção de filosofia de Adorno. O autor fazia questão de afirmar que, em seu pensamento, conteúdo e forma não devem ser distinguidos e que a filosofia somente é possível enquanto exercício. Neste texto pretendemos, por isso, apenas apontar alguns aspectos e variações de sua concepção de filosofia, naquelas dimensões que mais fortemente nos afetaram em sua leitura e que nos parecem da mais alta atualidade. Simultaneamente o próprio texto também é um exercício filosófico. Esperamos que, pela articulação dos conceitos de resistência, subversão e crítica, possamos, de forma constelar, oferecer uma “chave de leitura” ou indicar algumas pistas para a compreensão e o reconhecimento da atualidade e potencialidade de seu pensamento.

1 Para além dos Sistemas: filosofia enquanto resistência

A filosofia de Adorno é marcada por uma suspeita: de que o pensamento tal como ele se configurou na tradição filosófica do Ocidente – desde Platão e culminando em Hegel – é, em grande parte, expressão

de uma pretensão de domínio absoluto do eu: “que submete inteiramente a natureza como seu criador e dominador” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 146) – um eu que não tolera o que não é idêntico a ele mesmo: “Tudo deve ser usado, tudo deve lhe pertencer. A mera existência do outro é motivo de irritação. Todos os outros [...] devem ser recolocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites” (Idem, p. 151). A pretensão totalitária subjacente à filosofia tradicional culminaria na tese hegeliana da racionalidade do real (HEGEL, 1986, p. 28), na pretensão de estabelecer uma identidade entre ser e pensar, entre o pensamento e o pensado. Para Adorno (1963, p. 27)¹, “[...] o resultado da abstração nunca deve ser autonomizado de forma absoluta em relação àquilo que abstraiu. [...] e isto os filósofos especulativos desconhecem desde Fichte. Fichte hipostasiou o eu abstraído, e nisto Hegel lhe ficou aprisionado”.

À afirmação de um eu absoluto na filosofia correspondem pretensões absolutistas efetivas que culminam em realidades como o fascismo, o stalinismo ou mesmo a degradação da natureza a um simples material a disposição do “eu”. Aquilo que não pode ser abordado com o uso de conceitos prévios, precisa ser eliminado, não pode ser reconhecido. Nesse sentido, pode-se afirmar que a filosofia é a autoconsciência de sua época: expressa teoricamente uma pretensão de efetivo domínio absoluto. Neste contexto, Adorno afirma que, na medida em que, por exemplo, o sistema hegeliano é considerado uma inverdade, o julgamento “não recai sobre Hegel, mas muito antes sobre a realidade” (Idem, p. 43). Nas pegadas de Max Weber, Adorno afirma que a *ratio* instrumental, por exemplo, perpassa tanto a filosofia quanto a ciência e a própria estruturação da sociedade moderna, no entanto, em sintonia também com a postura crítica de Marx, não se dá por satisfeito em definir a filosofia desse modo. O desafio filosófico, por excelência, no entanto, seria o de se contrapor a essa pretensão totalitária e apologética, pressuposta nas tentativas de equiparar aquilo que é racional com o que é real. Adorno (1970, p. 13) quer pensar a contrapelo dessa tradição e afirma, por isso, que “a filosofia [...] tem o seu nervo vital na resistência contra a pretensão em curso [...] contra a justificação daquilo que é”. A resistência à chamada filosofia da identidade é, pois, para Adorno um posicionamento crítico contra uma ideologia: “Identidade é a forma originária de ideologia. [...] Por isso, a crítica à ideologia não é nada periférica [...] ela é, sim, filosoficamente central: a crítica da própria consciência constitutiva” (ADORNO, 2006, p. 129).

O progresso da democratização de formas políticas, segundo o autor, em nada diminui “[...] a consciência de perda da liberdade, no

¹ Todas as referências a obras em língua alemã foram traduzidas pelo autor deste artigo.

desinteresse, na fraqueza da liberdade, pelo fato de que o conteúdo sócio-econômico se contrapõe até mesmo às formas políticas mais livres de uma tal consciência de liberdade” (Idem, p. 13). Mesmo que as relações autoritárias explícitas tenham diminuído, as relações de adaptação se fortaleceram de tal forma que liberdade passou a ser confundida com a própria adaptação. E, segundo Adorno (Idem, p. 12), onde a “liberdade não é mais experienciada, também não existe mais autoridade”, o que tem como resultado um “eu enfraquecido”. É, pois, na carência de experiências de liberdade que se dilui também a noção de autoridade e, portanto, de resistência. Tanto a apatia política quanto o apego ao consumo seriam expressão dessa mesma tendência à indiferença: a neutralização do eu pela adaptação. No contexto atual, a “[...] ordem existente não compele os homens unicamente pela força física e pelos interesses materiais, mas pelo poder superior da sugestão” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 200). Esse poder de sugestão que a sociedade moderna adquiriu é o que Adorno e Horkheimer chamaram de indústria cultural: “A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente” (Idem, p. 105). Dessa forma, apesar da aparente liberdade, o espectador não tem mais necessidade alguma de pensamento próprio e, no fundo, “[...] a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa” (Idem, p. 138). Segundo nosso autor, esta perda da consciência de liberdade em meio a um mundo cada vez mais administrado, tende a se transformar em algo diretamente assustador, “[...] o que foi pormenorizadamente comprovado em Auschwitz” (ADORNO, 2006, p. 14). A inquietante preocupação de Adorno consistiu na visualização de que a “[...] indústria cultural estimula [...] o reaparecimento de um clima propício ao retorno da barbárie” (ZUIM, 2011, p. 609). Uma pergunta subversiva que Adorno propôs diante daquela realidade foi: “O que significa dizer que o gênero humano está progredindo, quando milhões são degradados a objetos?” (ADORNO, 2006, p. 15).

É de se esperar, portanto, que Adorno, por não compactuar com o fascismo e o stalinismo e as tendências barbarizantes inerentes à indústria cultural, buscasse superar a postura filosófica que, de alguma forma, lhes era correspondente. Essa “repugnância pelo total” (SOUZA, 2004, p. 97) é um traço característico de todas as suas obras. A filosofia, por isso, não pode ser um pensamento funcional no interior desses sistemas: tudo o que é funcional já está enfeitado. A capacidade subjetiva de se contrapor àquilo que é objetivamente apresentado como

real – também chamado de todo negativo – é, até mesmo, condição para a própria liberdade, pois, “[...] onde falta este interesse, falta esta consciência, não há liberdade” (ADORNO, 2006, p. 12).

Aliás, esta suspeita já estava presente em Adorno em escritos anteriores ao próprio período nazista. Já em seu texto sobre a *Atualidade da Filosofia* (2012, p. 01), essa convicção estava presente: “Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real”. Ele passou a formular e exercer, então, uma filosofia diferenciada daquela que tem esse pressuposto. Por isso, considerou que resistir ao poder das sugestões criadas pela divisão social do trabalho existente “[...] é a tarefa que restou para a filosofia” (2006, p. 14). O “[...] esforço de resistir à sugestão, a decisão resoluta pela liberdade intelectual e real” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 200) são condições indispensáveis para filosofar.

Abandonar as pretensões de domínio absoluto do eu, portanto, também teve como preço o abandono da pretensão de totalidade (que pressupõe a possível identidade entre ser e pensar) na filosofia. Embora essa concepção – que Adorno passa a desenvolver – pressuponha o reconhecimento de uma realidade para além da razão, ela, no entanto, também não é o reconhecimento absoluto da realidade como se ela fosse apenas espelhada na consciência. A filosofia teria de, constantemente, desmistificar uma suposta naturalização da realidade, demonstrando que o que é apresentado como totalidade pela teoria tradicional é uma falácia por não permitir a tematização do possível e do diferente, ou, nas palavras de Adorno e Horkheimer (Idem, p. 200), a filosofia teria de expressar a “contradição entre crença e realidade”. Um exemplo dá expressão a essa postura: “A filosofia acredita na divisão social do trabalho e que ela exista para os homens, acredita no progresso e que ele leve à liberdade. É por isso que entra facilmente em conflito com a divisão social do trabalho e com o progresso” (Idem, p. 200). Ela é expressão do eu sem ser pura fantasia e arbitrariedade, assim como é afetada pela realidade sem se deixar determinar por ela.

Ou seja, ela não se apega à simples descrição do real tal como este é apresentado pela teoria tradicional, mas também não é uma fantasia abstrata sobre a realidade. Segundo Adorno (1970, p. 18), se a filosofia ainda é necessária então “enquanto crítica e resistência [...] contra a heteronomia que está se alastrando a si mesma [...]. Nela [...] teria de ser proporcionado um refúgio para a liberdade”! É a partir desse refúgio que é possível dar expressão àquilo que, na realidade apresentada, não tem voz, àquilo que não se deixa dizer pela filosofia da identidade.

Dessa forma, a filosofia passa a ser, além de uma temática do espírito humano, também uma forma de se posicionar no mundo, de enriquecer a compreensão da realidade. Ou, nas palavras de Adorno (1995a, p. 204-205): “Pensar é agir, teoria é uma forma de práxis. Somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto”.

A concepção de filosofia que Adorno desenvolveu ao longo de suas obras, e para cujos pressupostos e contextos apontamos brevemente acima, pode ser evidenciada em diversos aspectos e exercícios filosóficos. A não absolutização de conceitos perpassa todos os momentos de sua filosofia. A seguir, abordaremos mais duas nuances dessa concepção. Primeiro, apresentaremos o que, para Adorno, significa pensamento filosófico e, depois, nos ateremos à sua tese sobre a primazia do objeto.

2 O Pensamento Filosófico enquanto Subversão

A clareza e a precisão dos conceitos é uma exigência que assola a filosofia. Essa exigência é legítima e a filosofia não pode abrir mão do zelo constante pela precisão e clareza conceitual. Esta, no entanto, é uma tarefa ingrata: uma definição absoluta dos conceitos e do seu uso linguístico seria, de certo modo, o fim da própria condição de possibilidade do filosofar. Quem espera, em filosofia, chegar a conceitos absolutamente claros, precisos e evidentes já está, de antemão, condenado a decepcionar-se. A redução do pensamento filosófico a constructos lógico-causais de conceitos previamente definidos certamente seria o próprio fim da filosofia. Alguém, com um olhar não filosófico, tende, no entanto, a fazer a pergunta: “[...] por que vocês simplesmente não definem os conceitos fundamentais?” (ADORNO, 1973, p. 09). Ora, esta tentativa pode ser empreendida, porém, qualquer conceito que queiramos definir precisa, necessariamente, ser explicado por outros conceitos, que não ele mesmo (por vezes, inclusive, recorrendo ao seu contrário). O que nos leva a evidenciar e aceitar o fato de que “[...] os conceitos somente podem ser determinados por conceitos” (Idem, p. 11). Como cada conceito precisa, evidentemente, ser esclarecido por outros, o propósito de trabalhar sempre com conceitos claros e distintos não é uma tarefa fácil e, provavelmente, interminável. Ou seja, uma determinação completa, definitiva e final de coisas e pessoas não é possível. Isso seria o fim da possibilidade de pensamento.

Em último caso somos obrigados a apontar para algo (uma cor, por exemplo) para poder indicar o que exatamente dizemos com determinados conceitos. Ou seja, os conceitos mostram sua insuficiência. Adorno chega mesmo a afirmar, de forma polêmica, que, embora seja um momento importante da filosofia, a questão da definição dos conceitos individuais

não é tarefa essencial da filosofia. Entender os conceitos filosóficos nos remete, de certa forma, a toda a história da filosofia, a entender o seu significado e função ou funções específicas que assumiram em determinadas filosofias. Além disso, existem conceitos em filosofia (espaço, tempo e ser, por exemplo) que simplesmente não podem ser definidos por completo. É ilusão, portanto, pensar que o procedimento de definição possa ser suficiente para adentrar progressivamente no pensamento filosófico.

Acrescente-se a isso que a definição diferenciada dos conceitos em momentos diferenciados da história da filosofia aponta para as mudanças subjacentes às construções filosóficas (que trazem à tona, inclusive, dimensões sociais nas quais foram gestadas) sem que seu valor de verdade seja diminuído. Mesmo que alguns conceitos se mantenham constantes na história da filosofia, eles não podem se tornar imunes aos aspectos “qualitativamente novos” (Idem, p. 16) que se manifestam e são gerados a partir dos novos usos que deles se fazem. Essa vivacidade do pensamento não deixa que ele seja aprisionado por qualquer forma de esquematismo prévio. Segundo Türcke (2004, p. 48), Adorno estava convencido de que o “sistema é a prisão do espírito”. Conclui-se que, em filosofia, esclarecimentos “[...] isolados de palavras não podem ser dados; os esclarecimentos de palavras são apenas uma entrada e podem apenas ser possibilitados pela relação explícita com a conexão em que estão” (ADORNO, 1973, p. 17). É justamente nessa “vida dos conceitos” que se dá a filosofia e o pensamento filosófico²: “[...] que a vida dos conceitos [...] no fundo é o mesmo que a filosofia [...] enquanto é uma filosofia e não apenas uma técnica científica, é caracterizada sobremaneira por comportar-se de forma crítica diante deste conceito da definição” (Idem, p. 18). Pode-se afirmar (SEEL, 2006, p. 77) que Adorno buscou superar a hipóstase dos conceitos sem, no entanto, enfraquecer a força do pensamento conceitual: ele é vitalizado.

Mesmo assim, permanece um momento unificador na concepção defendida pelo autor, mas este “[...] sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação” (ADORNO, 2009, p. 140). Por isso, para Adorno, pensar de forma filosófica significa configurar constelações (conceituais) de tal forma

² Segundo Souza (2004, p. 95), todas as obras de Adorno podem ser compreendidas dessa forma, ou seja, elas mesmas significariam uma negação de uma discursividade linear, constituindo-se antes em “[...] constelações de categorias e articulações de sentido extremamente sutis que espelham também por sua estrutura [...] aquilo a que fazem referência”.

que elas se esclareçam mutuamente, mas também e, principalmente, para que, mesmo sendo produto da subjetividade humana, em seu conjunto iluminem o objeto, mesmo que este objeto seja o próprio pensamento. Ao mesmo tempo, dessa forma o próprio processo de vir-a-ser desses conceitos fica preservado, não permitindo o seu enrijecimento ou a sua fetichização. Constelação conceitual alguma pode, no entanto, se autoatribuir a pretensão de ter iluminado por completo o objeto, mesmo porque as constelações não são algo estático, mas estão em constante transformação. Adorno estabelece, inclusive, uma analogia com as composições musicais: “Produzidas subjetivamente, essas composições só dão bom resultado quando a produção subjetiva desaparece nelas. A conexão que ela instaura – precisamente esta de ‘constelação’ – torna-se legível como signo de verdade: do teor espiritual” (Idem, p. 143). Não se trata de uma definição isolada de conceitos, mas sempre de um combinar dinâmico. A metáfora é interessante:

Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos, como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica (Idem, p. 142).

Isso poderia nos levar a supor que Adorno abre mão da noção de verdade. De fato, ele próprio (1970, p. 14) afirma que a contradição que resulta da renúncia do absoluto e de, ao mesmo tempo, não abrir mão de um conceito de verdade é o próprio elemento da filosofia, é nesse ínterim que ela se constitui. Para Adorno, a própria verdade pode ser tida como constelação, no entanto, como pode ser concluído do que foi dito acima, não uma constelação fixa e imutável, mas uma constelação em devir: “Verdade é constelação em devir, não algo que se percorre automaticamente, onde o sujeito seria talvez aliviado, mas dispensável” (ADORNO, 1995b, p. 21). É no esforço subjetivo que as constelações são reconstruídas, e isso acontece a cada vez que ao menos uma unidade dela se transforma, pois assim “[...] a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas” (ADORNO, 2009, p. 144). Sempre que refletimos, ultrapassamos o pré-pensado e podemos implodir a realidade que se sustenta nesses pressupostos, e o esforço subjetivo (a capacidade de fazer experiências) para tal é indispensável. Ou, como sugere Türcke (2004, p. 51) interpretando a questão: “O tema não existe sem variações. São elas que revelam, por suas voltas e viradas grandiosas, cada vez mais o tema. Mas a sequência das variações não obedece a uma lógica estrita; não está conduzida pelos conceitos de fundamento e de consequência, pois o próprio tema questiona a validade

incondicional dos termos”. A concepção de verdade, portanto, deixa de ser algo com contornos fixados, mas, pelo contrário, para poder continuar sendo verdadeiro, o pensamento filosófico tem de se renovar constantemente, a partir daquilo que ele não é, daquilo que lhe devolve a vivacidade: a experiência. Tal experiência, só o sujeito pode realizar: “O pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito” (1995b, p. 19). O pensamento que se enquadrar de forma *a priori* a regras tende a se atrofiar. Ele precisa, por seu compromisso com a verdade, nutrir-se pela admiração daquilo que ele ainda não é. Donde Adorno conclui que o “[...] pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles” (Idem, p. 16). Evidentemente isso não deve levar ao menosprezo da tradição e dos textos filosóficos: “Textos para interpretar e para criticar apoiam a objetividade do pensamento” (Idem, p. 23). Pensar, portanto, significa estar em constante construção de constelações buscando ‘iluminar’ mais, melhor e de forma diferenciada alguma realidade. Ao sugerir outras constelações sugere também outras configurações da realidade. Conforme afirma Adorno em sua *Terminologia Filosófica I* (1973, p. 44), um caminho muito frutuoso na filosofia é aquele que liga conceitos às terminologias recebidas/herdadas pela história da filosofia de modo a constituir com eles constelações de forma que estes termos, pelas relações estabelecidas, se apresentem de maneira totalmente outra. Um dos principais objetivos da filosofia seria, pois, fazer com que os conceitos percam o seu “endurecimento” (Idem, p. 55), quebrando o seu engessamento e situando-os em outras constelações. O paralelo com configurações da realidade é evidente. Também nela não percebemos certos aspectos se nosso pensamento for demasiadamente estreitado, reduzido ao seu caráter classificatório em relação ao “ser assim” do mundo. O pensamento assim concebido pode viabilizar o vir à tona de coisas que a ideologia oculta³.

Esse potencial crítico do pensamento filosófico seria, pois, uma propriedade inerente e constitutiva do mesmo pensamento. Sem isso, a filosofia tenderia a se degradar em sistema. Em vez de ser caracterizada pelo seu potencial descritivo (a coruja de Minerva hegeliana), ela teria de estar, para permanecer viva, em constante choque com o outro dela mesma: resistindo ao que é apresentado como real. É uma concepção diretamente oposta àquela que sugere a capacidade de domínio absoluto

³ Conforme Perius (2011) a questão da verdade em Adorno foi fortemente influenciada por W. Benjamin, o que pode ser diretamente verificado na *Origem do Drama Barroco Alemão*, especialmente no prefácio, onde Benjamin diferencia entre verdade e conhecimento.

da razão, sem, no entanto, abrir mão do trabalho do conceito e de uma noção de verdade.

Se, por um lado, pensar não é dominar, por outro lado, não existe pensamento sem uma relação com o objeto. Sem uma relação produtiva que “resulta do longo e paciente olhar” sobre ele. Ao tornar evidente o caráter constitutivo do não-racional para a filosofia, Adorno questiona toda uma tradição filosófica que simplesmente procurava negar essa dimensão e, ao mesmo tempo, reabilita o *thaumaztein* grego como condição do filosofar. O amor implícito na noção de *amor à sabedoria* (filosofia) não pode ser confundido com o domínio violento. Amor requer a aproximação não violenta e que reconhece a alteridade enquanto legítima não-identidade. Adorno insiste em afirmar que pensar é mais do que fazer uso da racionalidade formal⁴ (apenas uma das capacidades da inteligência), chegando mesmo a afirmar que pensar se aproxima antes da capacidade de fazer experiências. Na *Dialética do Esclarecimento*, as consequências dessa redução já haviam sido intuídas: “Reduzindo o objeto a uma lei ou a um número perde-se a vida deste objeto” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 16). Ou seja, pensar implica fazer referência à realidade, a algum conteúdo sem deixar que a capacidade autônoma e a espontaneidade do sujeito se atrofiem. Por isso também, para nosso autor (1975, p. 105 e s.), a luta contra a indiferença é um dos principais desafios de qualquer processo educativo que queira, de fato, evitar que Auschwitz e seus pressupostos se repitam. É a superação da indiferença que possibilita a experiência, que é a base para o pensamento autônomo que pode gerar “[...] a força para a reflexão, para a autodeterminação, para o não-participar” (ADORNO, 1975, p. 93).

A autonomia do pensamento, que já não mais é identificada com o domínio do eu e do pensar sobre o ser, passa a ser concebida enquanto capacidade de pensar a contrapelo e em “nadar contra a correnteza” sem, no entanto, perder de vista o objeto ou o problema em questão. Ou seja: “Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é. [...] A força do pensamento de não nadar a favor da própria corrente é a de resistir contra o previamente pensado. O pensamento enfático exige coragem civil” (1995b, p. 21). Por isso, de certa forma, se pode dizer que também a ingenuidade pertence à filosofia, pois o relacionar-se diretamente com

⁴ A denúncia de uma racionalidade estreita é uma temática que pode ser tomada como um elemento comum nos diversos integrantes da *Escola de Frankfurt*. Horkheimer (1974), por exemplo, em seu texto *Meios e Fins*, alerta que uma razão reduzida à capacidade de classificar, deduzir e inferir seria uma razão subjetiva, servil e incapaz de pensar sobre fins. Por estar reduzida ao seu caráter instrumental, ela também é denominada de razão instrumental.

as coisas é, embora nunca uma verdade última, uma condição “[...] para que não nos deixemos desencorajar, de ver num fenômeno, aquilo que ele nos sugere”. Para Adorno (1973, p. 17), quando se deixa definir a capacidade de perceber algo nas coisas, então “[...] não se pode alcançar uma reflexão filosófica efetiva”. Por outro lado, mesmo sem ser possível sem essa referência, o pensar também é impossível de ser imaginado sem a ação de alguém que pensa: “Onde o pensar é realmente produtivo, onde é criador, ali é sempre também um reagir. A passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não-Eu” (1995b, p. 18).

A proposta de Adorno, porém, não pode ser confundida com uma recaída no irracionalismo. Como afirma acertadamente Perius (2008, p. 105): “Adorno fala da insuficiência do conceito ou então do além-do-conceito, portanto, não fala de uma filosofia não-conceitual”. O esforço do conceito é imprescindível, ele é o esforço de, através dos conceitos, ir além dos próprios conceitos, mas também precisa revelar as suas próprias condições e, por isso, exige concentração:

A concentração do pensamento confere ao pensar produtivo uma propriedade que o clichê lhe nega. Ele se deixa comandar, nisso não deixando de assemelhar-se à assim chamada inspiração artística, na medida em que nada o distrai da coisa. Ela se abre à paciência, virtude do pensamento (ADORNO, 1995b, p. 18-19).

Para evitar mal-entendidos, Adorno sempre faz questão de enfatizar que, apesar dessa explícita proximidade da filosofia com a arte – que não dever ser confundida com a paródia do “sábio que contempla o próprio umbigo”! (Idem, p. 20) –, ela também se diferencia dela: “Em contraposição à arte, a filosofia defende o não conceitual sempre e apenas através do conceito, ou então ela representa aquilo que não pode ser pensado através do pensamento” (1973, p. 87). O pensamento filosófico, portanto, de certa forma, se constitui em meio a um campo tenso: “Subjetivamente o pensamento filosófico é incessantemente confrontado com a exigência de conduzir-se em si mesmo de acordo com as regras da lógica e de, não obstante, receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais a ‘priori’ à sua própria lógica” (1995b, p. 18). Daí que a verdade não pode ser posta, segundo Adorno, nem exclusivamente na conta do sujeito nem do objeto: “Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa, a qual, não obstante, só neles recebe sua determinação” (Idem, p. 21).

Pode-se afirmar que pensar para além da racionalidade estreita (denominada também de a *ratio* burguesa e razão instrumental) significa renunciar ao próprio impulso organizador do pensamento. O impulso

organizador é expressão, como vimos, da pretensão de domínio, e domínio que pretende se perpetuar. Na medida em que isso é feito através de instrumentos conceituais, são os próprios conceitos que são petrificados e apresentados como se traduzissem a própria realidade. Eles escondem, portanto, a sua origem social e histórica. A fetichização desses conceitos é, ela própria, um instrumento ideológico. Dessa falta da capacidade de pensar, a filosofia pode ser afetada de diversas formas. Segundo Adorno, isso não acontece apenas na filosofia da identidade, que teve sua expressão máxima na tese da equivalência entre ser e pensar em Hegel. Também em tendências positivistas, na fenomenologia e mesmo na filosofia marxista (a versão que lhe foi impressa pelo materialismo dialético do Leste), essa tendência pode ser verificada. Ambas seriam formas disfarçadas de idealismo, reafirmações da primazia do sujeito. Quando, por exemplo, 1) em aproximação com tendências positivistas da ciência, a filosofia absolutiza o método, que se torna então uma instância de controle do próprio pensar, não aprovando mais nada a não ser aquilo que o procedimento do método prescrito aceita. A absolutização da objetividade dos conceitos camufla a função imprescindível da subjetividade na constituição de todo e qualquer conceito. Ou quando, 2) numa perspectiva fenomenológica, por uma espécie de “golpe de mágica [se] supõe alcançar o olhar essencial” (1970, p. 22-23) das coisas mesmas na sua autenticidade fundamental, ocorre uma absolutização de conceitos como se eles não estivessem sempre mediados social e historicamente e constituídos por sujeitos. Essa pretensão de verdade, segundo Adorno, não passa de sofisticada ideologia que também se serve do fetiche dos conceitos, agourando-se de uma suposta profundidade e autenticidade primordial para se justificar. Em ambas as posições, o que acontece é a “[...] apresentação de fetiches, de conceitos propriamente construídos” (Idem, p. 23), como se eles existissem sem a ação da subjetividade humana. Mas, também a 3) filosofia marxista do Leste, segundo Adorno, teria sido convertida em um dogma estático (em contraposição ao próprio conteúdo do pensamento de Marx) e se degradado em uma ideologia, em idealismo disfarçado. Na medida em que, por exemplo, o desenvolvimento do capitalismo depois de Marx é ignorado (com a integração do proletariado ao sistema) por essa visão, a própria teoria de Marx é degradada a um fetiche: “Marx teria sido o último a cindir o pensamento do andar real da história” (ADORNO, 1970, p. 24). A postura de Marx teria sido testemunho de que à filosofia cabe “[...] pensar aquilo que é diverso do pensamento e que o transforma pela primeira vez em pensamento” (ADORNO, 2009, p. 165). A essas tendências, Adorno (1995b, p. 22) se contrapõe afirmando que compreender “[...] filosoficamente significa certificar-se daquela experiência na qual se

reflete automaticamente⁵ (*sic!*) e, contudo, em estreito contato com o problema traçado a cada vez”.

Diante desse horizonte filosófico, Adorno acredita que um dos grandes desafios da filosofia é romper, através da força do pensamento, com o fetiche dos conceitos, evidenciando seu caráter social, histórico, constelativo e provisório e mesmo o que lhes é anterior. Quem pensa não sucumbe ao fetiche dos conceitos (e sua função!) e subverte as referências ideológicas do *status quo* estabelecido, podendo, assim, “revelar um vestígio de esperança de que não liberdade, opressão e o mal [...] não têm a última palavra” (ADORNO, 1970, p. 18).

3 Primazia do Objeto e Dialética Negativa: filosofia enquanto crítica

Primazia do objeto, conceito que não deve ser confundido com primazia da matéria ou da economia (SCHMIDT, 2002), é decorrência da concepção de filosofia desenvolvida por Adorno marcada pela renúncia à pretensão de domínio absoluto do sujeito e, por isso, demarca o posicionamento materialista de Adorno. Sua compreensão implica, portanto, a compreensão da própria concepção de filosofia do autor e da postura daí resultante. Não equiparar ser e pensar e, além disso, desvendar o caráter apologético do *status quo* existente – que é aceito sempre que essa equiparação é pressuposta – caracteriza uma postura teórica que perpassa todas as suas obras. Mesmo sendo Hegel a principal referência negativa para o desenvolvimento dessa sua postura, Adorno via na dialética de origem hegeliana um potencial filosófico inigualável⁶. A dialética enquanto postura filosófica, “[...] princípio do devir da realidade, por meio da qual ela é mais do que sua positividade” (ADORNO, 1963, p. 43), pois aponta para a historicidade; a mútua determinação conceitual; a importância do esforço do conceito; a relação constitutiva da teoria na realidade a ser tematizada, etc., exerceu grande influência sobre o pensamento de Adorno. Como afirma acertadamente Maar (2006, p. 05), a convicção de Adorno é de que “[...] a obra de Hegel possibilitaria uma leitura para além do plano do espírito e da identidade sujeito-objeto,

⁵ Há aqui um equívoco na tradução: “in der man autonom [...] reflektiert” deveria ser traduzido por “na qual se reflete autonomamente” e não “na qual se reflete automaticamente”.

⁶ A valorização crítica dos filósofos do Idealismo alemão é uma característica que marca a postura teórica dos pensadores da Escola de Frankfurt. Marcuse (1968, p. 108), por exemplo, afirma que essa “filosofia da razão” teria desvendado “relações decisivas da sociedade burguesa: o eu abstrato, a razão abstrata, a liberdade abstrata. Nesta medida ela é consciência correta”.

sem renúncia à dialética”. Em Hegel, no entanto, a dialética teria sido degradada a um sistema e, por isso, perdido o seu caráter crítico. Conforme Perius (2011, p. 175), Adorno está convencido de que “[...] é o idealismo hegeliano que retira da dialética sua verdadeira força. Trata-se, portanto, de retirar, uma vez mais, a dialética hegeliana do ‘invólucro místico’”. Na concepção de dialética de Hegel haveria uma primazia absoluta do sujeito (apesar de seu quase desaparecimento no interior do sistema) – haveria um sistema (pensar) que pretende ser uma descrição racional do próprio real (ser), mas que, simultaneamente, revela a objetificação do sujeito em seu interior através de mecanismos que tendem a posições cada vez mais deterministas (ou seja, cada vez mais apologeticos do *status quo* pressuposto). Para não ser identificado com o caráter positivo e mesmo apologetico da dialética hegeliana – uma vez que essa “[...] identidade cega é a essência da ideologia, da necessária aparência social” (ADORNO, 1963, p. 45) –, mas, mesmo assim, incorporar as potencialidades da dialética desenvolvidas por Hegel, o pensador frankfurtiano preferiu o termo “dialética negativa”. Não bastasse a idiosincrasia, evidente à primeira vista, na expressão “dialética negativa” – uma vez que estamos acostumados a pensar em dialética enquanto um processo progressivo e, portanto, positivo –, o autor sugere que é justamente no aspecto negativo dessa expressão que está enraizado o caráter crítico da dialética, diferenciando-se, assim, da dialética hegeliana, que tende, principalmente através da ideia da negação da negação, a ser degradada em positividade. A negatividade, além de expressão do pré-reflexivo, é também a possibilidade de tornar presente aquilo que transcende o sistema e a pura racionalidade: “O pensar filosófico satisfatório é crítico, não só frente ao existente e à sua moldagem coisal na consciência, mas também, na mesma medida, frente a si mesmo. [...] Enquanto crítica, sua racionalidade excede a racionalização” (ADORNO, 1995b, p. 23). Segundo Türcke (2004, p. 50), Adorno “[...] pretende evidenciar a dialética negativa como tautológica. A dialética é sempre negativa. Ao tornar-se positiva, ela deixa de ser dialética”.

De certa forma, pode-se dizer que o específico da teoria crítica de Adorno é caracterizado pela aproximação entre dialética e materialismo. Em vez de ligar dialética ao idealismo/sistema, Adorno a aproxima do materialismo, pois acredita que, “[...] por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética se torna materialista” (ADORNO, 2009, p. 165). Busca, assim, também a convergência entre materialismo e crítica. Dialética já não é mais algo que acontece no interior de um sistema posto pelo sujeito, ela precisa da coisa: “É a coisa, e não o impulso à organização própria ao pensamento, que provoca a dialética” (Idem,

p. 126). Para tanto, desenvolve uma concepção de filosofia que, talvez, devesse, como ele próprio afirma (1973, p. 09), ser antes concebida enquanto uma postura de espírito do que um simples tema do espírito humano – uma postura capaz de se deixar afetar por questões exteriores a ela, capaz de reagir frente à realidade sem pretensões de tornar-se receita, sem sucumbir frente ao idealismo. Assim, a filosofia, que não pôde ainda se realizar segundo a conhecida sugestão de Marx⁷ (1964, p. 93), teria agora, por exemplo, o desafio de “[...] conhecer porque o mundo, que poderia ser o paraíso aqui e agora, pode se tornar o inferno amanhã. Tal conhecimento seria a filosofia. [...] Que isto não deve reaquecer o idealismo, e sim incorporar a realidade social e política e sua dinâmica, não precisa nem ser dito” (ADORNO, 1970, p. 24). Ou, como o autor expressou, de forma mais ampla, na obra *Dialética Negativa* (p. 133): “O conhecimento dialético não tem [...] que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio da sua dissolução [...]. Em vez disso, ele tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa”.

Adorno, no entanto, tem consciência de que sua proposta não é a primeira a reagir à tendência subjacente à filosofia da identidade cujo ápice fora a filosofia de Hegel. Segundo ele, a ontologia, na medida em que prega o “retorno às coisas”, carrega em si algo de genuíno, uma reação ao absolutismo do eu idealista. Da mesma forma o positivismo, na medida em que sugere a volta à objetividade das ciências naturais, que, supostamente, seriam regidas por leis exteriores ao sujeito, representa uma reação ao antropocentrismo que, segundo Adorno, estaria pressuposto por todas as formas de idealismo. As reações, no entanto, seriam resignadas. Ignorariam um momento de verdade do idealismo: o momento constitutivo da subjetividade. São consciências reificadas por, supostamente, eliminarem o momento subjetivo. Em contraposição a essas posturas, Adorno afirma (1970, p. 25): “Tão pouco o espírito é o absoluto, tão pouco ele aflora no vir-a-ser (*Seiendem*). [...] A força de uma tal resistência é a única medida de filosofia hoje”. Também certa versão do materialismo, por exemplo, na medida em que se concebe “[...] como dependência cega e indigna dos seres humanos das relações materiais seria o seu próprio fim” (Idem p. 25), pois estaria impedindo o pensamento de alcançar “[...] um olhar na ordem do possível, do que não é, onde os seres humanos e as coisas estejam em seus lugares adequados” (Idem, 1975, p. 26). Pressuposta está também, nessa concepção de materialismo – tanto quanto na ontologia quanto no positivismo –, uma espécie de

⁷ “A filosofia não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado, o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1964, p. 67).

filosofia perennis supostamente portadora de uma verdade eterna. Ambas não conseguem superar certo egocentrismo⁸ subjacente à sua posição e, como se sabe, colocar “[...] a dialética puramente na conta do sujeito, eliminar a contradição por assim dizer por meio de si mesma, também traz como resultado a eliminação da dialética, na medida em que ela é estendida à totalidade” (ADORNO, 2009, p. 139). De forma análoga, a “*ratio* torna-se *irrational* [...] quando hipostasia suas produções, as abstrações, contra o sentido do pensamento” (Idem, p. 37).

Recorrendo a Kant, Adorno reafirma a primazia do objeto sem anular a mútua determinação/tensão entre sujeito e objeto: “O pensar, enquanto ato subjetivo, deve, primeiro, entregar-se verdadeiramente à coisa, onde, como o ensinaram Kant e os idealistas, constitui ou inclusive produz o objeto” (1995b, p. 18). Um grande mérito de Kant residiria no fato de ele não igualar ser e pensar, concedendo, apesar da revolução copernicana e de ter afirmando a centralidade do sujeito na constituição do conhecimento, primazia ao objeto: “A grandeza de Kant [...] sua perseverança crítica [...] comprovou-se [...] numa maneira altamente adequada ao fato de pensar, não equiparou simplesmente a espontaneidade – que, para ele, é pensamento – com a atividade consciente” (Idem, p. 16). A *coisa em si* kantiana é a garantia ou mesmo a reserva crítica contra tal, já que nenhuma forma de conhecimento pode, em momento algum, igualar-se a *coisa em si* e, portanto, é também forçada a reconhecer humildemente seu limite. A *coisa em si* em Kant é, pois, um sinal da insuficiência do sujeito. Por isso, pode-se afirmar que o “[...] primado do objeto só é alcançável em uma reflexão subjetiva e em uma reflexão subjetiva sobre o sujeito” (Idem, p. 159). Ao contrário da filosofia baseada na primazia do eu, que tende a anular o objeto, o “[...] primado do objeto enquanto algo que é mediado por si mesmo não rompe a dialética do sujeito e do objeto” (Idem, p. 160). Como o primado do objeto não é sinônimo de eliminação do sujeito, a formulação de Adorno não elimina a própria tensão entre sujeito e objeto, considerada essencial para sua concepção de dialética. É nessa tensão, onde os limites rígidos entre sujeito e objeto precisam também ser questionados e deslocados, que se constitui a vida dos conceitos, como vimos acima. Evidentemente, a manutenção dessa tensão não contradiz o fato de que, para ser produtivo o pensamento, “[...] precisa sempre ser determinado a partir de sua coisa” (ADORNO,

⁸ Tomamos o termo *egocentrismo* de empréstimo do filósofo brasileiro Gerd Bornheim (2009, p. 129-130) quando este aponta que todas as posturas que unilateralmente dispõem o real ao homem, não permitindo a disposição do homem ao real, são formas de falsificação da tarefa filosófica, uma vez que “[...] implicam uma subordinação das coisas ao homem, e este, ao invés de aceder àquilo que o transcende, afasta-se sempre mais, fechando-se ao real. O sentido de disponibilidade é solapado em sua própria raiz”.

1995b, p. 18). A coisa, no entanto, não é algo exterior ao próprio processo (isso significaria a recaída ao idealismo hegeliano): “O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela” (ADORNO, 2009, p. 158).

A primazia do objeto, por isso, assim como não implica a eliminação do sujeito também não se coaduna com uma suposta descrição da realidade sem participação subjetiva, pois uma postura materialista, na visão de Adorno, não pode levar “[...] os sujeitos a, equivocadamente, atribuírem a relação social de sua produção às coisas em si” (Idem, p. 162). Segundo Adorno (Idem, 1970, p. 26), um dos méritos de Hegel é justamente ter implodido essa concepção com sua admirável afirmação de que a “[...] filosofia é o seu tempo, concebido no pensamento [...]. Com ele Hegel nos aponta o cerne temporal da verdade” e para o incontornável momento subjetivo de todo o pensamento e de toda a concepção do real - cerne esse ignorado pelas três posturas acima indicadas. O desafio de unificar dialética com materialismo sem sucumbir ao idealismo disfarçado (positivismo, fenomenologia e materialismo dialético de cunho soviético), ou seja, sem deixar eliminar os momentos subjetivos do “trabalho do conceito” e, ao mesmo tempo, primar pela crítica imanente e renunciar às armadilhas do arbítrio do pensamento (primazia do sujeito), são alguns pressupostos da dialética negativa de Adorno. É nesse sentido também que, para o autor, o “[...] movimento dialético permanece filosófico enquanto autocrítica da filosofia” (ADORNO, 2009, p. 133).

Adorno afirma a necessidade da “primazia do objeto” para que possa de fato existir dialética no sentido crítico, pois “[...] se a dialética se fechasse totalmente em si mesma, então ela já seria aquela totalidade que remonta ao princípio da identidade [...]” (ADORNO, 2009, p. 157), por mais que se apresentasse sob outras roupagens. Um pensamento que não é mais capaz de se renovar a partir do objeto é sinônimo de neutralização da crítica, mas o objeto não é pura facticidade e, por isso, o materialismo não pode ser reduzido a dogmas, uma vez que estes são sempre expressões idealistas. Segundo o filósofo frankfurtiano, a cura do idealismo (questionamento dos dogmas e mistificações) só pode vir da coisa: “O materialismo não se confunde com o dogma pelo qual o acusam seus astutos adversários; mostra-se muito mais como a dissolução daquilo que ele por sua vez trouxe à tona como dogmático; daí advém o seu direito na filosofia crítica” (ADORNO, 2009, p. 168). Ou seja, é exatamente no caráter materialista de um pensamento – caracterizado aqui por uma postura filosófica que leva a sério a primazia do objeto sem negar a importância do momento subjetivo – que a crítica se torna possível: “O pensamento não é um reflexo da coisa [...] mas ele

vai à coisa” (Idem, p. 175). É a reação ativa do sujeito a uma realidade anterior ao seu próprio pensar que assola as bases dogmáticas. Há uma evidente aproximação entre a dialética negativa e a dialética materialista: “Na ideia de uma verdade objetiva, a dialética materialista torna-se necessariamente filosófica, apesar e em virtude de toda crítica à filosofia feita por ela” (Idem, p. 169). Ironicamente, a redução do materialismo a um ideal externo não permite essa reação determinada, inviabilizando, assim, a possibilidade crítica. A redução do materialismo a qualquer forma de determinismo, portanto, significa a nulificação do potencial crítico da própria dialética.

Adorno, com termos como *indústria cultural* e *fetichismo do conceito* permaneceu sempre muito próximo da teoria do caráter fetichista da mercadoria de Marx (DUARTE, 1997, p. 109s.), sendo que o desafio da filosofia de desvendar a origem social desse fetichismo, ou seja, a capacidade de fazer vir à tona seus pressupostos, desmistificando-os sem pretender contrapor uma outra totalidade ao sistema que os gerou, é um aspecto sempre presente em suas reflexões. Ele próprio reconhece que sua postura teria sido inaugurada por Marx, na medida em que este, na sua formulação do materialismo histórico contra o materialismo metafísico vulgar, teria valorizado o potencial crítico do materialismo: “Desde então, o materialismo não é mais uma posição contrária a ser assumida por meio de uma resolução, mas a suma conceitual da crítica ao idealismo e à realidade pela qual o idealismo opta na medida em que a deforma” (ADORNO, 2009, p. 168). A primazia do objeto torna-se compreensível na medida em que a situamos na concepção filosófica de Adorno, segundo a qual “[...] o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora” (Idem, p. 173). Esse pressuposto crítico é, portanto, constitutivo da concepção de filosofia de Adorno, nele reside o impulso do seu pensamento dialético, que permite a afirmação de que a filosofia é um “refúgio da liberdade”.

Conclusão: uma filosofia renovada

Afirmar a primazia do objeto, para Adorno, significa compreender a filosofia como amor à sabedoria, ou seja, como necessariamente aberta ao mundo. Essa postura é condição de possibilidade do próprio pensar e, por isso, também da própria crítica. É a partir dela que se viabiliza isso que se poderia chamar de “‘atrito’ filosófico com o real” (SOUZA, 2004, p. 95), que é impulsionador do pensamento vivo, da possibilidade de admiração perante o heterogêneo. É na afirmação da primazia do objeto, sem negar o momento subjetivo da constituição do real, que se condensa e manifesta o potencial crítico da filosofia, e que se deixa compreender um

dos traços fundamentais da dialética negativa do autor. É a persistente busca de afirmação da conseqüente importância da não-identidade no interior da dialética (SCHMIDT, 2002, p. 93) que se traduz na capacidade de superação da indiferença e, portanto, de fazer experiências. O não-identico é o próprio motor da dialética, ele torna explícito que “[...] a vida não se esgota na fixação das coisas que os conceitos expressam” (ADORNO, 1963, p. 85). Pensar filosoficamente não é, como era muitas vezes pressuposto, “[...] a reprodução espiritual do que de qualquer forma já é” (ADORNO, 1971b, p. 150).

A partir dessa forma de pensar, torna-se possível identificar e apontar a falsidade no mundo e “[...] o falso, uma vez identificado, conhecido e precisado, já é o *index* do que é certo, do que é melhor” (ADORNO, 1971a, p. 18). O espírito crítico daí resultante não pode ser confundido com a negação da realidade, mas, pelo contrário: é a re-afirmação do real de uma forma mais rica, a partir de suas potencialidades imanentes, mas bloqueadas/reprimidas pela dinâmica hegemônica da sociedade. Evidentemente essa postura tende a entrar em conflito com as relações e estruturas de poder estabelecidas, daí a “[...] repressiva intolerância contra o pensamento” (ADORNO, 1971b, p. 147). Certamente, num mundo cada vez mais administrado e formatado pela indústria cultural, somos constantemente convidados a nos resignar e deixar nosso pensar e agir restringidos ao sistema: a nos tornarmos indiferentes e concentrarmos nossas forças na adaptação. Nesse contexto, quem continua pensando continua resistindo, ao dar vida aos conceitos é reconfigurada a própria coisa, ou, ao menos, sua possibilidade de reconfiguração é explicitada: “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995c, p. 189). Quem se resignou totalmente nem mesmo critica, pelo contrário, transforma o seu sofrimento (causado pela realidade bloqueada) em raiva contra quem o explicita. Manter vivo o pensamento significa manter aberta a história, transformar e rever a todo o momento. A crítica é, por isso, um sinal de vida, resistência e esperança e o pensamento filosófico, na forma como foi concebido e desenvolvido por Adorno, é expressão disso.

De certa forma, a teoria dos conceitos em Adorno é simultaneamente uma teoria da liberdade. A opção pela liberdade intelectual e real é acompanhada da capacidade de constante subversão do que é. Ela não aceita nem a equiparação do ser ao pensar nem o da liberdade com a razão, seja essa identidade representada num sistema filosófico, no princípio da troca da sociedade produtora de mercadorias ou nas suas equivalentes estruturas políticas. A filosofia assim concebida implica a sua permanente renovação criativa a partir das coisas e do confronto com a negatividade das supostas totalidades. Resulta daí uma concepção

de filosofia renovada, capaz de manter e afirmar a filosofia enquanto um refúgio da liberdade, espaço não-idêntico em relação a qualquer forma de sistema. Esse refúgio pode ser fundamental para fortalecer ou até mesmo viabilizar a capacidade de criticar, resistir e subverter. Agora talvez se torne mais claro o que Adorno (1971b, p. 150) quis dizer quando afirmou, contra aqueles que acusavam sua filosofia de resignada, de que a “[...] tendência universal de opressão vai contra o pensamento enquanto tal. [...] Quem não o deixa atrofiar, não se resignou!”.

Referências

- ADORNO, T. “A atualidade de filosofia”. Tradução: Bruno Pucci. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>>. Acessado em: 21 jul. 2012.
- _____. “Kritik”. In: ADORNO, T. *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971a.
- _____. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: ADORNO, T. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.
- _____. “Observações sobre o pensamento filosófico.” In: ADORNO, T. *Palavras e sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.
- _____. “Resignation”. In: ADORNO, T. *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971b.
- _____. “Sobre sujeito e objeto”. In: *Palavras e sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995c.
- _____. “Wozu noch Philosophie?”. In: ADORNO, T. *Eingriffe. Neue kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Dialética negativa*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963.
- _____. *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Philosophische Terminologie zur Einleitung*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Philosophische Terminologie zur Einleitung*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BECKENKAMP, J. “Adorno e o complexo da dialética negativa”. In: BECKENKAMP, J. *Seis modernos*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2005.
- DUARTE, R.. “Adorno marxista”. In: DUARTE, R. *Adorno: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main, 1986.

HONNETH, A. "Zum Begriff der Philosophie". In: HONNETH, A.; MENKE, C. (Org.). *Theodor Adorno. Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.

HORKHEIMER, M. "Mittel und Zwecke". In: HORKHEIMER, M. *Zur Kritik der instrumentale Vernunft*. Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 1974.

MAAR, W. L. "Materialismo e primado do objeto em Adorno", 29, *Transformação*, (2006), p. 133-154.

MARX, K. "A questão judaica". In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964.

MARCUSE, H. "Philosophie und kritische Theorie". In: MARCUSE, H. *Kultur und Gesellschaft I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1968.

NOBRE, M. "Modelos de teoria crítica". In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

PERIUS, O. *Esclarecimento e dialética negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo, RS: IFIBE, 2008.

_____. *A filosofia como exercício: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PUCCI, B. "A atualidade da filosofia em Theodor Adorno". In: MOREIRA, A. da S.; PUCCI, B.; ZAMORA, J. A. *Adorno: educação e religião*. Goiânia, GO: Editora da UCG, 2008.

SOUZA, R. T. de. "Adorno e a razão do não-idêntico". In: SOUZA, Ricardo Tim de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SCHMIDT, A. "Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen". In: FETSCHER, I.; SCHMIDT, A. (Org.). *Emanzipation als Versöhnung*. Zu Adornos Kritik der "Warentausch" - Gesellschaft und Perspektive der Transformation. Verlag Neue Kritik: Frankfurt am Main, 2002.

SEEL, M. "Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II. Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen". In: HONNETH, A.; MENKE, C. (Org.). *Theodor Adorno. Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.

TIBURI, M. *Metamorfoses do conceito. Ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre, RS: UFRGS Editora, 2005.

TÜRCKE, C. "Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa". In: PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. (Org.). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

WIGGERHAUS, R. *Theodor W. Adorno*. München: Verlag C. H. Beck, 2006.

ZUIM, A. A. "Indústria cultural e semiformação: a atualidade da educação após Auschwitz". *Educação e Filosofia*, 50 (2011), p. 607-634.

Recebido em agosto 2012.

Aceito em novembro 2012.