

---

## LIBERDADE E HUMANIDADE\*

Alex Demirović

O que seria para Adorno uma associação de indivíduos livres? Esta questão remete a Marx. Ele fala sobre a sociedade “como uma associação consciente e planejada” que toma o lugar da forma capitalista da sociedade (MARX, 1894, p. 673). A concorrência e o isolamento dos indivíduos, resultado da produção privatizada para o mercado, são substituídos por uma associação de seres humanos livres que “trabalham com meios de produção comuns e despendem suas muitas forças de trabalho individuais como uma força de trabalho social” (MARX, 1867, p. 92). Supor que Adorno teria mesmo se ocupado dessa questão da associação não é algo tão simples. Opõe-se sistematicamente a essa visão o fato de que Adorno sempre se recusou a imaginar um futuro em cujo nome se poderia ditar como se agiria no presente. À antiautoritária proibição de imagens corresponde a negação determinada, ou seja, a crítica concreta das relações atuais. Também não é de modo algum evidente hoje enxergar em Adorno um teórico que retomou, com a formação da sua teoria, a problemática da teoria de Marx, continuando-a produtivamente e a expandindo de modo frutífero. Enquanto nas décadas de 1950 e 1960 a teoria de Adorno foi compreendida como um aprofundamento original da teoria marxiana e uma importante contribuição para o que Perry Anderson chamou de “marxismo ocidental” (cf. ANDERSON, 1978; DEMIROVIĆ, 1999), hoje — como dão mostras as celebrações do seu centenário — ele é amplamente removido daquele contexto. Adorno serve como tela de projeção para os idílios da família saudável e do mundo burguês ou para os mitos sobre os intelectuais ingênuos e alheios ao mundo. A infância protegida o teria tornado um pensador tanto sensível e genial como neurótico-obsessivo, com uma propensão peculiar para as práticas sexuais esquisitas. Se um dos pensadores mais radicais do capitalismo avançado é tão pequeno-burguês, então é possível, em nome desse caráter pequeno-burguês, reconciliar-se com as relações e continuar se sentindo crítico. A obra de Adorno deve ser colocada novamente em conexão com Marx, alçada a um sentido mais crítico. A princípio se sugere que Adorno teria antes escondido sua referência a Marx após regressar do exílio; também as

---

\* DEMIROVIĆ, Alex. *Freiheit und Menschheit*. In: BECKER, Jens & BRAKEMEIER, Heinz (Hrsg.). *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*. Hamburg: VSA: Verlag, 2004, pp. 18-33. © VSA: Verlag 2004, St. Georges Kirchhof 6, 20099 Hamburg. Alle Rechte vorbehalten. ISBN 3-89965-044-1.

---

Alex Demirović é professor visitante do Instituto de Sociologia da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main e pesquisador do Instituto de Análise Social da Fundação Rosa Luxemburgo em Berlim. Texto traduzido por Renata Guerra, doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: renataguerra@usp.br Agradeço à FAPESP pelo financiamento da pesquisa durante a qual a tradução foi realizada (Processo 2019/15103-6).



publicações do Instituto dos anos 1930 estariam indisponíveis aos estudantes do Instituto durante a década de 1950. Substancialmente, o exemplo de Adorno demonstra que o paradigma da filosofia do trabalho, que também já havia moldado a teoria de Marx, teria se esgotado. Esse paradigma não permitiria conceber as próprias relações sociais senão como relações submetidas a um processo de subsunção sempre continuada a mecanismos de integração sistemática como dinheiro ou poder. Dado que os processos de entendimento intersubjetivo permaneceriam desconsiderados, a redução da teoria social a uma crítica da razão instrumental deveria conduzir a uma postura afinal resignada, visto que no fim do desenvolvimento tudo seria integrado. Adorno só poderia ter se oposto a isso com uma permanente busca em vão pelo não-idêntico. Sua teoria seria autocontraditória, pois também ali o pensar conceitual seria um meio de disposição instrumental do mundo, já não podendo determinar o lugar do seu próprio discurso; daí resultaria a tendência em se refugiar na estética, que assumiria traços inteiramente irracionalistas. Como teoria social crítica, a teoria de Adorno teria fracassado por causa das suas aporias condicionadas pela filosofia da consciência. Sua teoria seria apenas um exercício [*Exerzitiium*] ligado à rejeição do conhecimento teórico e não poderia mais ser continuada por si só de modo proveitoso (cf. HABERMAS, 1981, v. 1, p. 515ss.; HONNETH, 1990, p. 57ss.).

Considerada mais de perto, a coisa se torna mais complicada. Já no início da década de 1950, as publicações de Adorno eram muito apreciadas nos suplementos de jornais da República Federal da Alemanha como contribuições originais para o debate marxista. Não obstante, ele muitas vezes deu apenas indicações implícitas de que seus argumentos se situavam no horizonte da teoria marxiana. Isso obviamente tem a ver antes de tudo com sua avaliação de que, caindo sob o nome de Marx, importantes perspectivas seriam simplesmente rejeitadas. Segundo Adorno, a relação da consciência com Marx é neurótica e as questões por ele levantadas ainda não teriam sido absolutamente enfrentadas, como ele diz em uma aula de 7 de fevereiro de 1963 (ADORNO, 1963, p. 272). Que toda a teoria de Adorno até a fase tardia é orientada a perseguir precisamente essas questões, fica nítido a partir de um pequeno escrito de autocompreensão redigido tardiamente, no qual ele se propõe a especificar a teoria crítica com algumas teses marcantes. Nessas formulações, a teoria crítica é designada como um desenvolvimento autorreflexivo continuado do marxismo: na teoria crítica, afirma-se, o marxismo deveria — sem que ele fosse enfraquecido — refletir criticamente sobre si mesmo. A crítica reflexiva tem como objeto dois auto-equívocos presentes na tradição marxista: um, segundo Adorno, diz respeito à representação, fomentada por Marx e Engels, de que o marxismo seria uma ciência. Mas dado que a ciência já se transformou há muito em força produtiva, ela também estaria entrelaçada com as relações de produção e sujeita à reificação. O cientificismo renunciou a um conceito de razão objetiva e não conceberia as legalidades sociais como sendo feitas pelos seres humanos e, por isso, como mutáveis. Mas Adorno também se opõe ao equívoco segundo o qual o marxismo é entendido como uma filosofia, que, para todas as questões, tem sempre à mão a única chave metafísica de explicação. Um caso

clássico seria o do economicismo que concebe as legalidades econômicas ou o capital e o seu interesse no lucro como uma espécie de substância, sendo suficiente mencioná-la para ter dado a última palavra. Mas Adorno se opõe a isso: “O marxismo como teoria crítica da sociedade significa que ele não pode ser hipostasiado, não pode simplesmente tornar-se filosofia” (ADORNO, 1969b, p. 292). O decisivo é que, segundo a compreensão de Adorno do marxismo como teoria crítica, as questões filosóficas seriam abertas e não pré-estabelecidas por uma visão de mundo. Essas considerações apontam para outra perspectiva que leva Adorno a ter receio de se referir explicitamente à teoria de Marx e à tradição marxista. Uma tal referência mais confundiria do que esclareceria. A repetida interpretação dos textos marxianos correria o risco de conduzir a um gesto ortodoxo que sugere ser possível obter, a partir de um acesso hermenêutico daqueles, o conhecimento correto do atual desenvolvimento capitalista. Isso leva então a disputas típicas da hermenêutica textual: o que o autor realmente quis dizer? Quem tem a interpretação correta? Um hábito teórico tradicional desse tipo, que decretaria as perspectivas de Marx como verdade científica ou filosófica, equivaleria à propaganda e reforçaria as disposições autoritárias, não encorajando compreensões livres. Uma tal hermenêutica bloquearia a perspectiva concreta, a perspectiva de um nexo de mediação, que também mudou historicamente a posição da teoria de Marx sobre a realidade efetiva capitalista. O acesso a Marx é historicamente específico e sobredeterminado pelo desenvolvimento posterior da formação social capitalista. O marxismo — e aqui Adorno retoma um tema de Karl Korsch — há muito fez experiência de si mesmo como uma prática teórica. Ele modifica, portanto, sua figura histórica e assume a forma da teoria social crítica, o que significa: uma forma autorreflexiva de marxismo.

Como desenvolvimento continuado e autorreflexivo do marxismo, a teoria crítica o critica e o desloca; depois de intervir nele como autorreflexão crítica, ele não é mais ciência nem filosofia, mas apresenta um novo terreno de trabalho teórico, ou seja, apresenta a abertura do horizonte para uma nova compreensão da emancipação e da prática (cf. DEMIROVIĆ, 2000; DEMIROVIĆ, 2003). Essas considerações metateóricas estão intimamente ligadas às noções de emancipação de Adorno. E estas giram em torno do conceito de humanidade como associação de seres humanos livres.

Para Adorno, a sociedade burguesa é determinada pelo princípio de troca. Embora às vezes mal compreendido nesses termos, o conceito de princípio de troca não é interpretado por Adorno de maneira crítico-cultural, ou seja, no sentido de uma crítica conservadora, visada ao modo da filosofia da consciência, do tornar iguais indivíduos sempre diferentes, que seriam alienados ou reificados. O ponto de referência de Adorno não é portanto o indivíduo autêntico; a alienação e a reificação são conceitos que ele considera inadequados para uma teoria crítica da sociedade: “Mas a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade; centrar a teoria em torno dela, uma figura da consciência, torna a teoria crítica aceitável de maneira idealista para a consciência dominante e o inconsciente coletivo” (ADORNO, 1966, p. 191; cf. também p. 367). O princípio de troca é essencialmente apresentado nos conceitos que podem ser encontrados na análise da forma-valor no início d’*O capital* de Marx. O princípio de

troca consiste na redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo de trabalho socialmente médio. Essa abstração tem consequências para os indivíduos: sua capacidade de trabalho torna-se uma mercadoria. Se, por um lado, eles são individuados e individualizados, por outro lado perdem a sua individualidade, visto que existem como algo para outro [*Für-anderes*], e já não dispõem de si mesmos porque o valor social das suas capacidades é decidido apenas no mercado anônimo. Nega-se aos sujeitos serem sujeitos (cf. idem, pp. 101, 180). Certamente Adorno manifesta reservas quanto à simples inversão, que, em nome do qualitativamente irreduzível, teria como consequência que as coisas já não deveriam ser iguais. Ele defende a norma da igualdade posta na troca contra a relação de violência posta na troca. A troca, que abstrai dos trabalhos concretos e assume como medida apenas o trabalho abstrato-universal socialmente necessário para a produção de uma mercadoria, torna possível a imposição do mais-trabalho: “A troca de equivalentes consistia, desde tempos imemoriais, em desiguais serem trocados em seu nome, sendo do mesmo modo apropriado o mais-valor do trabalho” (idem, p. 150). A desigualdade é criada em nome da igualdade; só a igualdade dos proprietários de mercadorias e um padrão de medida unificado da igualdade tornam possível aquilo que Marx chama de exploração. No entanto, a igualdade é claramente um progresso histórico. “Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, então no lugar da racionalidade que, residindo de fato ideologicamente, mas também como promessa no princípio de troca, surgiriam imediatamente a apropriação, a violência e, hoje: o privilégio puro e simples de monopólios e cliques” (idem, *ibidem*). A formulação de Adorno pode ser entendida em um sentido trivial como a exigência por salário igual para trabalho igual ou por relações comerciais que estariam livres dos mecanismos de vantagem ilícita e expropriação sempre inerentes às relações capitalistas. Mas ele quer dizer mais do que isso. O que ele quer dizer, acima de tudo, é que, de acordo com o padrão de medida da igualdade, o mais-trabalho até agora não pago deve ser de fato pago. “A crítica ao princípio de troca como crítica ao princípio identificador do pensar quer que o ideal da troca livre e justa, até hoje mero pretexto, seja efetivado” (idem, *ibidem*). Aqui se insinua uma determinada perspectiva de emancipação. Em primeiro lugar, há um momento antiautoritário na surpreendente defesa da troca e da identificação em Adorno. Pois o trabalho já não deve se tornar o objeto de campanhas de moralização pelas quais é exercida uma pressão nos trabalhadores para disponibilizarem gratuitamente a sua capacidade de trabalho à comunidade ou ao empresário. Por conseguinte, todos poderiam se comportar livremente em relação ao trabalho social na medida em que poderiam esperar não serem mais enganados por uma parte ou não terem de enganar a outra. Mas com a efetivação da troca, algo mais entraria na história mundial e ocorreria uma mudança fundamental na socialização. De fato, a relação capitalista de produção já não poderia se reproduzir se a norma da igualdade vigorasse nesse sentido. Pois se os trabalhadores assalariados fossem pagos em conformidade com sua força de trabalho despendida, ou seja, se não fossem expropriados de parte do seu produto, não haveria mais-valor, não haveria lucro e, finalmente, não haveria acumulação de capital. A

efetivação da troca transcenderia a troca. “Se ninguém fosse privado de parte do seu trabalho vivo, a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria acima e além do pensar identificador” (idem, *ibidem*).

Ao apresentar este argumento, não estou preocupado com a sua plausibilidade. Certamente existem dúvidas históricas sobre se a lógica da troca de equivalentes de fato vigorava desse modo antes da época da relação moderna de capital, como sustenta Adorno. Suas considerações sobre a efetivação do princípio de igualdade também suscitam dúvidas. Pois, embora Adorno se refira à teoria do valor de Marx, seu pensamento só é compatível com ela de modo limitado, dado que Marx defende a visão de que, com a forma capitalista da troca de equivalentes, não ocorre nenhuma fraude: a força de trabalho é remunerada, em média, de acordo com o seu pleno valor; com isso, a igualdade já está efetivada. Em suas análises, Marx esclarece como o problema do padrão de medida da igualdade é resolvido pela formação, mediada pelo mercado, de uma média de trabalho socialmente necessário.

No entanto, Adorno encontra um fato crucial, a saber: que muitos trabalhos socialmente úteis não são reconhecidos como tais e são apropriados de forma privada, que sobretudo a relação formal de trabalho assalariado, baseada em igualdade e liberdade, permite ao capital a apropriação do mais-trabalho dos dependentes de salário. É a partir dessa consideração, que tematiza a expropriação e a apropriação, por poucos, da capacidade viva do trabalho de muitos para metas particulares, que surge a surpreendente e paradoxal virada na argumentação de Adorno, ou seja, em que ele defende não só a efetivação da troca, mas também a identidade, a identidade racional. A interpretação de que Adorno seria um teórico resignado da subsunção ignora precisamente este momento em que ele defende a troca e a identidade, vendo nelas a base da dinâmica social na direção da igualdade e da superação das relações capitalistas de produção e do princípio de troca como tal. Isto o surpreendente: uma efetivação da lógica da troca de equivalentes seria o progresso decisivo na história da humanidade, pois, segundo Adorno, a lei segundo a qual se desenrola a fatalidade da humanidade é a lei da troca (ADORNO, 1957, p. 209).

Com essa consideração, Adorno enfatiza sua visão de que há sobretudo um nexos negativo entre valor de troca e humanidade. Ele invoca Marx: como fanático da valorização do valor, o valor de troca força brutalmente a humanidade à produção pela produção.\* Esta produção pela produção deveria ser abolida (ADORNO, 1966, pp. 303,

\* [N.T.] Adorno cita essa passagem do primeiro volume de *O capital* no segundo modelo da *Dialética negativa*, intitulado *Espírito do mundo e história natural. Excursão sobre Hegel*, cf. ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2018, p. 301. Para a citação de *O capital*, ver MARX, Karl. *Das Kapital*. MEGA<sup>2</sup> II/10. Berlin: Dietz Verlag, 1991, p. 570. Na edição brasileira da *Dialética negativa*, verte-se incorretamente “Verwertung” por “exploração”, cf. ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 255. Cabe ainda mencionar que Adorno identifica de pronto o valor de troca, e não o capitalista como fanático da valorização do valor (cf. MARX, *op. cit.*), dando ênfase ao “motivo impulsionador” (valor de troca e seu aumento) do capitalista e à sua posição de capital personificado, esquadrinhando ademais o paralelismo entre espírito do mundo e personificação do capital, ver ADORNO, 2018, p. 299ss. Sobre essa discus-

382). Valor de troca e humanidade são os antagonistas, o valor de troca é a continuação da espontaneidade natural [*Naturwüchsigkeit*] no interior da sociedade. Nesse sentido, não houve nenhum progresso, os seres humanos continuam agindo de acordo com relações arcaicas. A lei suprema segue sendo a lei da adaptação às coerções natural-espontâneas. A retórica neoliberal da globalização apenas o confirma novamente hoje, com os ataques aos sindicatos, à previdência ou à política educacional. O que vale como o mais moderno atualmente, a última moda, é o antigo, o mito, a violência do eternamente igual. Em conformidade com a universalidade da oposição entre troca e humanidade, Adorno já não invoca um coletivo particular, como Marx o fizera ao invocar a classe trabalhadora, mas invoca, sim, a humanidade como agente histórico-universal. Se liberdade e autonomia estavam até então sob o feitiço da dominação da natureza, agora elas são possíveis de maneira histórico-mundial; a humanidade tem condições de sair da pré-história do reino da necessidade.

Ora, o conceito de humanidade traz consigo os seus próprios problemas teóricos. Quero indicar dois deles. Por um lado, o conceito de gênero tende ao entendimento a-histórico, naturalista das relações sociais. Nesse caso, trata-se da existência biológica dos seres humanos, ou seja, da humanidade como espécie natural. Se o gênero é visado de forma particular, então há o perigo da subordinação do indivíduo àquele coletivo, de meramente reduzi-lo a um exemplar que não pode reivindicar quaisquer direitos particulares sobre a existência continuada do gênero como tal. Por outro lado, o discurso sobre o gênero ou o interesse do gênero se liga facilmente a um gesto usurpador e autoritário. Pois sempre se levanta a questão sobre se um singular pode falar em nome da humanidade. A humanidade não tem uma vontade unitária, não se nomeou ninguém como seu porta-voz, nem se poderia fazê-lo; mas como ela não é um sujeito unitário, ela não pode se proteger contra a possibilidade de que alguém reivindique falar em seu nome.<sup>1</sup> Apesar disso, existem aspectos racionais nesses dois pontos. Primeiro, decerto é verdade que os indivíduos não poderiam viver ou sobreviver como singulares [*Einzelne*]; sua existência depende da vida natural e social do gênero. Em segundo

---

são em Marx, ver FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política: investigação para uma reconstrução do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 122ss.

<sup>1</sup> A este respeito gostaria de agradecer a Isabel Lorey por objeções que me levaram à seguinte complementação. Dado que a humanidade como tal não é um sujeito unitário, ninguém pode falar em seu nome. Mas se alguém o faz, então a humanidade não pode, em princípio, opor-se, pois isso implicaria, por sua vez, que ela seria, sim, um sujeito unitário. Trata-se de um paradoxo da representação. Aquilo contra o qual podemos nos defender é mais concreto: eu ou nós podemos, como grupo concreto, lutar contra outro grupo que pretenda representar a nós ou a mim. Pois eu nem sequer alcanço logicamente (!) com a minha contestação aqueles que falam incondicionalmente em nome da humanidade. Sua pretensão não é lógica, mas pode ser refutada apenas pela prática: pelo fato de os seres humanos não se submeterem àquela pretensão na sua vida cotidiana. É assim que tudo se torna uma questão de poder e de hegemonia. Porque é concebível — e factível — que grupos e instituições isolados falem em nome do bem comum ou da humanidade, e que os demais aceitem isso ou vivam positivamente com isso, já que não podem se constituir a si próprios como um todo (como humanidade). Portanto, o único jeito de ultrapassar logicamente aquela pretensão é ela não ser mais levantada por esses grupos ou instituições. Isso, porém, afeta a base existencial e a identidade desse ou daquele grupo que só pode se constituir na sua particularidade se, em nome de uma universalidade, fizer valer simultaneamente o cumprimento de funções sociais.

lugar, justifica-se, portanto, também indicar que, com formação capitalista da sociedade, a humanidade adquiriu a capacidade de se relacionar consigo mesma de diversas formas como um todo coerente. Seja na forma da literatura universal, como comunidade de Estados ou mediante as observações estatísticas da OCDE, seja pelas bombas atômicas e energia nuclear ou pelo conhecimento, elaborado pelo Instituto Worldwatch, sobre os sorrateiros envenenamento e destruição dos meios de subsistência naturais. Apenas os desenvolvimentos da sociedade humana dos últimos dois ou três séculos possibilitaram falar em nome do gênero. Mas a relação entre sujeito genérico e indivíduo socializado não é reconciliada e apenas por esta razão se torna possível a reivindicação autoritária do interesse “humano”. É necessário, portanto, um equilíbrio entre o interesse bem entendido do gênero e os indivíduos, que puderam se individualizar justamente por causa das relações sociais. Há passagens em seus textos em que Marx passa a impressão de que o gênero teria, em certa medida, um primado sobre os indivíduos. Marx vê a produção capitalista pela produção, assim criticada por Adorno, mais sob o ponto de vista do desenvolvimento da riqueza da natureza humana como um fim em si mesmo. Ele expressa de modo apodítico que o desenvolvimento do gênero nessa direção não deveria ser detido em nome do bem-estar dos singulares. O “desenvolvimento das capacidades do gênero humano, embora seja à custa da maior parte dos indivíduos humanos e de classes humanas inteiras”, quebraria o antagonismo entre gênero e indivíduo. O desenvolvimento mais elevado da individualidade seria conquistado por meio de um processo histórico no qual os indivíduos seriam sacrificados. Para os singulares sacrificados em benefício do gênero, isso não apresenta certamente nenhum consolo; também a confiança de Marx na astúcia da história é desconcertante, história que supostamente escolhe justamente os fortes e poderosos, aqueles que perseguem as suas vantagens, como agentes do progresso do gênero (MARX, 1861, p. 111). Aqui surge algo como um otimismo evolutivo darwinista na teoria, o qual entra em contradição com a concepção da história como luta de classes. Mas Marx é consequente em um ponto: no final da história natural, o ser humano deve vir à tona como indivíduo ricamente desenvolvido, múltiplo e um fim em si mesmo. Esse tema também figura claramente em outras afirmações nas quais se atribui sistematicamente ao indivíduo mais peso do que ao gênero. Assim, Marx elogiou a filosofia de Feuerbach justamente no ponto em que este retirou o conceito de gênero do contexto metafísico e contribuiu para entendê-lo como prática social concreta: “A unidade dos seres humanos com os seres humanos, que é baseada na diferença real dos seres humanos, o conceito de gênero humano arrancado do céu da abstração e trazido para a terra efetiva, o que é ele, afinal, senão o conceito de sociedade!” (MARX, 1844, p. 425). O conceito de classe tem, para Marx, justamente esse sentido filosófico-imanente de designar os atores sociais concretos em suas diferenças reais. Marx também atribui às diversas classes uma articulação diferente entre gênero e indivíduo. Até agora os indivíduos pertenceram à sociedade vigente apenas como indivíduos médios, ou seja, como exemplares de sua classe. Com a comunidade dos proletários revolucionários deveria ocorrer uma inversão e reconciliação. “É apenas a associação de indivíduos [...] que coloca sob o seu controle

as condições do livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos, condições que até agora tinham sido deixadas ao acaso, tornando-se independentes dos indivíduos isolados” (MARX & ENGELS, 1845, p. 75). Nas suas considerações, Adorno segue precisamente essa linha de Marx e se volta contra as implicações autoritárias de uma legalidade evolucionária que recompensa os fortes e deixa para os fracos apenas a observação irônica de que eles seriam sacrificados em benefício do gênero e dos futuros indivíduos ricamente desenvolvidos. A reconciliação exigiria poder voltar-se também para essas vítimas. Já na antecipação de uma sociedade livre e como condição de sua possibilidade deveriam ser postas em prática as perspectivas dessa reconciliação entre gênero e indivíduos. Caso contrário, poder-se-ia chegar precisamente à usurpação que alguns se creem autorizados a fazer, isto é, de poder empurrar indivíduos para lá e para cá ou massacrá-los em nome do gênero e de seu progresso.

Depois desse excursus sobre Marx, gostaria de voltar à passagem da *Dialética negativa* acima citada na qual Adorno defende a troca de equivalentes e advoga a favor da efetivação da troca. Por razões sistemáticas, duas questões lhe devem ser levantadas. A primeira questão que se coloca é a seguinte: por que razão, apesar da norma da igualdade ligada à troca de equivalentes, a igualdade não se efetiva, ainda que isso tenha se tornado a todo momento historicamente possível? A segunda questão consiste em saber se ele pode sair em defesa de uma sociedade racional cujo conceito incluía uma tal efetivação da troca de equivalentes, que seria uma sociedade idêntica consigo mesma — ou seja, uma sociedade que se tornaria uma totalidade acabada, na qual existiria uma transparência total, pois a sociedade seria formada racionalmente de modo tal que não poderia ocorrer nada que já não teria sido previamente pensado e planejado com antecedência pelos indivíduos associados. Uma configuração racional desse tipo, a partir da qual a sociedade praticamente adotaria uma estabilidade fixada pelas leis e mecanismos naturais, não seria desejável, mas também não é possível. Pois quando os indivíduos agem, criam circunstâncias novas e imprevisíveis, ou seja, a racionalidade sempre chega tarde demais porque ela também é um momento da ação e, por conseguinte, tem consequências que nem sempre podem ser por ela antecipadas. A racionalidade é refratada tanto pelas novas relações, criadas como sempre pela ação racional, quanto pela dimensão do saber da multiplicidade das ações de todos os indivíduos.

Pode-se supor que Adorno seja contra um tal modelo de uma sociedade idêntica a si. Antes, como ele mostra repetidamente, a característica mesma da sociedade burguesa é a tendência de se agregar em um sistema acabado. Pode, portanto, o objetivo da emancipação residir precisamente no fato de a sociedade ser determinada completamente e dessa vez corretamente, isto é, de modo racional, a partir da troca e da identidade? Tal emancipação não seria precisamente a efetivação final da coerção sistêmica burguesa? O princípio da existência para outro [*Für-anderes-Dasein*] não seria suprimido, também não aconteceria ainda a redução a um universal abstrato, só que dessa vez segundo as perspectivas da igualdade e da justiça efetivadas. A efetivação radical das normas burguesas se interverteria em uma sociedade completamente não



livre. Pode-se reagir de três modos a essa consequência: primeiro, a norma da igualdade poderia ser rejeitada, como aconteceu com a reação conservadora no rescaldo da revolução francesa; segundo, a norma poderia ser mantida, mas as exigências seriam tão moderadas que ela seria considerada uma ideia regulativa que teria apenas um valor de orientação no mundo empírico — por conseguinte, renunciar-se-ia ao estabelecimento de uma sociedade segundo esse princípio normativo. Terceiro, e finalmente, a própria lógica da igualdade poderia se tornar o objeto da crítica. Esta a estratégia de Marx que Adorno segue sem no entanto abrir mão da igualdade.

A teoria de Adorno dá a impressão de que o modelo de emancipação favorecido por ela seria teleológico, o que aproximaria muito a sua teoria da de Hegel e, com a referência à humanidade, de que estaria reivindicando um sujeito coletivo problemático. A norma da igualdade deve ser efetivada. A sociedade deve finalmente corresponder ao seu conceito, isto é, ao seu conceito de humanidade e ter plena consciência sobre si mesma (ADORNO, 1949, p. 21). O conceito de sociedade assim compreendido, que Adorno caracteriza como especificamente burguês e antifeudal, implicaria “a representação de uma associação de sujeitos livres e independentes em nome da possibilidade de uma vida melhor e, com isso, a crítica das relações sociais natural-espontâneas” (ADORNO, 1969, p. 306 s.). A associação de indivíduos livres é, portanto, ao que parece, a sociedade burguesa que chega a si mesma, ao passo que esta sociedade já não seria mais capaz de corresponder ao seu próprio conceito (ADORNO, 1959, p. 94). De fato, a sociedade burguesa já não poderia mais ser igualada à humanidade porque teria regredido a um nexos natural impenetrável (ADORNO, 1969, p. 307). Quando Adorno caracteriza a perspectiva histórica da emancipação, que consiste em se desvencilhar, de modo histórico-mundial, das relações natural-espontâneas, ele se vale dos conceitos de sociedade e humanidade, ambos igualados a uma associação de indivíduos livres. A humanidade é o ponto de referência de Adorno para a avaliação do desenvolvimento histórico que se deu até agora: a humanidade, afirma ele repetidamente, ainda não existe. A formação de um “sujeito geral racional e social, a humanidade, fracassou” até agora (ADORNO, 1955, p. 56). Até hoje, a história teria sido um mero nexos funcional de sujeitos isolados, rebaixados a participantes das lutas sociais (cf. ADORNO, 1966, p. 299). Em contrapartida, Adorno concebe o estado reconciliado como a humanidade que finalmente corresponde ao seu conceito: “Para que a humanidade possa se desembaraçar da coerção que realmente à acomete sob a figura da identificação, ela deve simultaneamente alcançar a identidade com o seu conceito” (idem, p. 149). Essa formulação confirma, à primeira vista, o que foi apresentado de modo autocrítico contra determinadas representações da emancipação em muitas contribuições para a teoria social crítica nos últimos anos. A consideração de Adorno aparece como essencialista, teleológica e à maneira da filosofia da consciência. Pois, segundo ele, a emancipação já está contida no conceito da sociedade atual, no princípio de troca. Este conceito subjacente apenas teria de se implementar, por assim dizer, contra as relações sociais adversas que por sua vez não correspondem ao conceito, mas que antes apresentam uma assincronia que pode ser descartada. Dito de

modo direto, esse modelo de emancipação pode certamente assumir traços autoritários. Relações sociais que não correspondam ao conceito valem, por conseguinte, como relações a serem superadas. Se elas fossem superadas, corresponderiam à própria sociedade, ou seja, ao conceito que os seres humanos têm dela. A sociedade aparece como uma unidade reconciliada consigo, que parece não conhecer nem as contradições e os conflitos nem os mecanismos para mediar tais conflitos. Nessas constelações surge o problema de quem tem a consciência correta do conceito de sociedade e de humanidade, e, assim, o direito de definir qual é o conceito de humanidade e quem pode decidir quando a identidade com ela é alcançada. Poder e dominação podem ser formados na órbita dessa definição, dando aos indivíduos o monopólio para tomar tais decisões. Salvo se Adorno supusesse, como Rousseau, que, em uma sociedade reconciliada, o universal já coincidissem com a vontade e os desejos dos singulares de tal modo que eles, por sua vez, sempre já quisessem o universal. Mas isso seria fatal, pois cada impulso [*Regung*] individual seria então logo objeto de controle disciplinar, vigilância totalitária e perseguição autoritária.

É evidente que Adorno não partilha de tais considerações e não quer aquelas consequências. Segundo o seu próprio entendimento, a teoria crítica se diferencia fundamentalmente da filosofia de Hegel. Ele repetidamente realça o importante significado das mediações e assincronias que não apenas previnem que a totalidade simplesmente corresponda à sua essência, mas que também impedem que a essência se aliene [*entäußern*] em algo inessencial. Mas, acima de tudo, o objetivo da teoria crítica não é produzir a totalidade, mas criticá-la e, em última instância, contribuir para a sua superação. Segundo Adorno, a teoria crítica é, de acordo com seu conteúdo e, como ele ressalta, com todas as consequências políticas, “antitotalitária” (ADORNO, 1969b, p. 292). Por isso Adorno formula também de modo paradoxal: para se desembaraçar da coerção que aflige a humanidade via identificação, ela deveria alcançar a identidade com seu conceito, ou seja, a rigor, alcançar a identidade com aquilo que faz dela esta coerção. A identidade deve ser superada apenas mediante a identidade. Ele enxerga a diferença entre a sua teoria e a de Hegel precisamente na intenção de não afirmar e não reforçar a identidade como algo último e absoluto, mas sim de experimentá-la como o aparato de coerção universal a fim de escapar dela, “assim como a liberdade só pode se tornar real mediante a coerção civilizatória, e não como um *retour à la nature*” (ADORNO, 1966, p. 150). Quero salientar uma vez mais o caráter paradoxal dessa consideração. Adorno considera necessário fazer com que a identidade — e então também a identidade da humanidade, ou seja, como sujeito unitário e na sua diferença em relação a tudo aquilo que é não-humano — seja passível de ser experimentada como aparato de coerção universal, pois só uma experiência desse tipo fornece a garantia histórica para que a emancipação seja possível de acordo com o tempo histórico e em sentido universal. Implicitamente, ele transforma de tal modo a frase acima citada das “Teorias sobre o mais-valor” de Marx que as vítimas do processo histórico não são sequer indiretamente deixadas ao acaso, de tal forma que é antes a lembrança das vítimas que melhor salienta o conteúdo emancipatório do conceito de humanidade.

Apenas por meio desse nível mais avançado da coerção, a emancipação é possível em um sentido fundamental. Pois, na medida em que o aparato de coerção é universal, a emancipação também deve ser, por conseguinte, universal: ela é válida para o passado, presente e futuro, é válida para todos, não apenas para os futuros e vivos, mas também para os mortos (cf. idem, p. 395), e também é válida ainda para os menores sentimentos e impulsos, bem como para as ações mais triviais de cada dia. Se compreendida dessa maneira, a emancipação chega radicalmente a outras relações, ela dificilmente pode consistir apenas na realização efetiva dos princípios já existentes da sociedade. Os argumentos de Adorno parecem ser teleológicos e dão a impressão de que ele gostaria de dizer algo de reconciliado com o decurso histórico, como se este fosse justificado porque levaria, no fim, à reconciliação. Mas o pensamento rompe o seu ápice e volta-se novamente contra si mesmo. A dialética negativa estaria vinculada às categorias da filosofia da identidade como seu ponto de partida. Mas, se é assim, também a própria filosofia da dialética negativa seria falsa, a saber, “logicamente idêntica”, ela se torna “aquilo mesmo contra o qual ela pensa” (idem, p. 150). A relação de Adorno com a dialética é, por isso, crítico-negadora. “Dialética é a autoconsciência do nexos de ofuscação objetivo, ela ainda não escapou dele” (idem, p. 398). A dialética seria a “ontologia do estado falso” (idem, p. 22), o estado correto seria libertado da dialética. Segundo Adorno, a dialética procede de modo teleológico, uma vez que traria tudo para a forma lógica da contradição, ao passo que o diferenciado seria deixado de lado. Contudo, essas contradições são inevitáveis, pois a totalidade quer fechar-se em um nexos identitário, sem nunca conseguir fazê-lo. “Pertence ao conceito de totalidade, bem como aos sistemas politicamente totalitários, o antagonismo essencial e continuado” (ADORNO, 1962, p. 620). Assim, nessa passagem, Adorno volta-se contra a compreensão burguesa da humanidade porque apenas ela, coercitivamente, mediante exclusão, cria o não-idêntico. “O trecho de ‘Ode à alegria’ de Schiller: ‘e quem nunca conseguiu nada disso, que se furte,/chorando, a este pacto!’, que, em nome do amor que tudo abrange, bane aqueles que não o receberam, confessa involuntariamente a verdade sobre o conceito burguês de humanidade, ao mesmo tempo totalitário e particularista” (idem, ibidem). É apenas na sociedade reconciliada, que supera qualquer projeto de totalização, ou seja, as tentativas de universalização compulsória de um conceito particular de humanidade e sociedade, que a diversidade pode se tornar livre da relação coercitiva da contradição e a humanidade pode ser libertada para a não-identidade. Somente quando a totalidade se desfazer, totalidade que persistiu durante tanto tempo como um todo que se coloca como todo, criando e excluindo algo não-idêntico, estranho, outro, é que a humanidade passa a existir. Portanto, a humanidade não apresenta algo que já é em princípio, mas é aqui entendida como um estágio completamente novo e diferente da história, da ação e do pensar. Pois a humanidade está além de toda totalidade pensada, por mais abrangente que seja, ela é “pluralidade, uma associação de seres humanos individuais e livres” (ADORNO, 1968, p. 586).

Nessa passagem, em que Adorno defende a possibilidade de uma tal associação plural de seres humanos individuais e livres, ele destaca que a dialética entre indivíduo e

sociedade teria de ser igualmente considerada. A questão sobre essa relação entra em jogo quando a humanidade se torna sujeito histórico, pois ao mesmo tempo a diversidade e a pluralidade dos muitos singulares devem poder se desdobrar livremente. Certamente Adorno vê o problema de que o conceito de humanidade, que se opõe tão expressamente à lógica da totalização, também pode ser capturado por esta lógica e tornar-se uma fórmula de usurpação de um coletivo abrangente. De maneira correspondente, a humanidade também não deve ser entendida como coletivo abstrato ou soma dos singulares: “Apenas por meio desse extremo da diferenciação, mediante individuação, e não como conceito superior extensivo, é que a humanidade pode ser pensada” (ADORNO, 1962, p. 627). A humanidade tem o seu lugar sempre nos singulares, neles, de acordo com Adorno, que aqui fecha com Kant, o gênero deve ser respeitado (ADORNO, 1966, p. 254s.). A humanidade só seria racionalmente estabelecida, então, “se preservasse os sujeitos socializados segundo sua potencialidade liberada” (ADORNO, 1969a, p. 775). Portanto, Adorno coloca no centro de suas considerações a racionalidade, a potencialidade e a autoconservação dos singulares. Na verdade, ele inverte a relação: uma humanidade bem-sucedida significa que a sociedade torna possível aquilo para o que os seres humanos a formam, a saber, para garantir a autoconservação de todos os singulares segundo suas possibilidades, por meio da ação comum e livre dos singulares.

Mas é claro que Adorno não seria Adorno se não introduzisse aqui, novamente, a dúvida sobre a conclusão contundente de que os singulares seriam o último ponto de referência da teoria. Pois os singulares têm, aqui e agora, uma identidade que foi produzida pela coerção natural da autoconservação. Os indivíduos também não são, por seu turno, nenhum ponto de referência último porque sua identidade foi formada como resultado da adaptação às formas predominantes da autoconservação. O si mesmo [*Selbst*] é a continuação da coerção natural no interior dos indivíduos (ADORNO, 1966, p. 306). Conseqüentemente, Adorno considera que a ideia de felicidade apenas “surgiria no lugar em que a categoria de singular já não se fecharia sobre si mesma”, em que os singulares são redimidos da sua particularidade aqui e agora, particularidade que eles conseguiram graças à supremacia do universal, e, por fim, no lugar em que o próprio sujeito assumiria para si a figura de uma não-identidade. “O sujeito só seria livre se se reconciliasse com o não-eu, estando, assim, também acima da liberdade, visto que ela conspira com sua contraparte, a repressão” (idem, p. 279, pp. 345s., 277; ADORNO, 1966a, p. 644). A associação de seres humanos singulares e livres está além das oposições entre coletivismo e individualismo, gênero e ser singular (ADORNO, 1966, pp. 279-80), universal e particular, liberdade e coerção, sociedade e natureza. Adorno gostaria de ver essas oposições superadas, pois livre “seria apenas quem não precisasse se submeter a alternativas; liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação pela decisão impregnada por sua estrutura coercitiva” (idem, p. 226).

Procurei mostrar que, para a teoria de Adorno, o conceito de humanidade como uma associação plural de indivíduos livres e singulares assume uma importância central. Ela é o ponto alvo da dialética negativa da teoria social crítica, e em uma humanidade

assim compreendida, os conceitos da história da emancipação seriam efetivados e superados, ou melhor, suprimidos. Adorno segue, portanto, uma estratégia teórica que trabalha positivamente com todos os conceitos da tradição iluminista a fim de os arrastar paulatinamente para o turbilhão de uma crítica cada vez mais radical, permitindo evidenciar, no final, que todos esses conceitos não são ou ainda não são adequados para pensar a emancipação de forma suficientemente decisiva. A estratégia conceitual teleológica e essencialista que ele inicialmente persegue é guiada pelo pensamento que deve desdobrar uma crítica da dominação impulsionada a partir do seu interior para se expelir para além de si mesma. Além disso, conforme o diagnóstico da totalização do aparato de coerção social, nada deve escapar à crítica. Pois tudo o que não fosse refletido poderia engendrar o ponto de partida de novas formas de dominação. O que seria propriamente uma tal associação, como ela seria elaborada, e quais formas de organização teria, Adorno diz pouco a esse respeito. Seguramente ele visa mais do que uma democracia associativa no âmbito das constituições estatalmente constituídas. Mas ele também permanece cético quanto à noção de que a racionalidade de uma associação de seres humanos livres poderia ser esgotada na planificação econômica integral. Marx e Engels não poderiam ter previsto “o que então se tornou evidente com o fracasso da revolução, mesmo nos casos em que ela foi bem-sucedida: que a dominação seria capaz de sobreviver à economia planificada” (idem, p. 316). Passadas as experiências do século XX, a teoria crítica da sociedade deve ser muito mais do que apenas teoria democrática ou crítica da economia política.

### Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1949). *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1955). *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1957). *Soziologie und empirische Forschung*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1959). *Theorie der Halbbildung*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Fortschritt*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1963). *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.

- \_\_\_\_\_. (1966a). *Glosse über Persönlichkeit*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1969a). *Marginalien zu Theorie und Praxis*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1969b). *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*. In: Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.). Adorno. Eine Bildmonographie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- ANDERSON, Perry. *Der westliche Marxismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- DEMIROVIĆ, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Die Erfahrung des Totalitarismus und die Realpolitik der Vernunft. Zeitschrift für kritische Theorie, H. 11, Lüneburg, 2000.*
- \_\_\_\_\_. *Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno*. In: AUER, Dirk, RENSMANN, Lars, & WESSEL, Julia Schulze (Hrsg.). Arendt und Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- HONNETH, Axel. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- MARX, Karl. (1844). *Brief an Ludwig Feuerbach*, 11.8.1844. In: MEW, Bd. 27, Berlin, 1973.
- \_\_\_\_\_. (1861). *Theorien über den Mehrwert*. In: MEW, Bd. 26.2, Berlin, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1867). *Das Kapital*, Bd. 1. In: MEW, Bd. 23, Berlin, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1894). *Das Kapital*, Bd. 3. In: MEW, Bd. 25, Berlin, 1969.
- MARX, Karl, & ENGELS, Friedrich. (1845). *Die deutsche Ideologie*. In: MEW, Bd. 3, Berlin, 1969.