

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**ESCAVANDO O FUTURO:
MATERIALISMO HISTÓRICO, DIALÉTICA NEGATIVA
E A PRÁXIS POLITICA E EDUCACIONAL**

LEANDRO ELIEL PEREIRA DE MORAES

**PIRACICABA, SP
2017**

LEANDRO ELIEL PEREIRA DE MORAES

**ESCAVANDO O FUTURO:
MATERIALISMO HISTÓRICO, DIALÉTICA NEGATIVA
E A PRÁXIS POLÍTICA E EDUCACIONAL**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep como exigência parcial para obtenção do título de doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Pucci

**PIRACICABA, SP
2017**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno Pucci - orientador

Prof. Dr. Luiz Antonio Calmon Nabuco Lastória
(UNESP)

Prof. Dr. Valter Ventura da Rocha Pomar
(UFABC)

Prof.^a Dr.^a Nilce Arruda Campos (UNIMEP)

Prof. Belarmino César Guimarães da Costa
(UNIMEP)

Só se destrói aquilo que se substitui.
Charles Baudelaire

AGRADECIMENTOS

À minha companheira, Karina, que acompanhou e incentivou todo o processo de estudos, pesquisas e escrita desta tese, e ao nosso filho, Lucca, que nos brindou com sua vida neste exato momento de finalização dessa caminhada.

Aos meus pais, Toninho e Conceição, por todo o incentivo. Agradeço especialmente ao meu pai pelas leituras, revisões e conversas durante todo o trajeto.

Ao meu orientador, Bruno Pucci, pelo profundo respeito dedicado e pelas valiosas contribuições nas aulas, nas conversas e orientações, ainda mais considerando que esta tese percorreu um caminho crítico de seus próprios referenciais teóricos.

Aos demais professores da banca, Luiz Antonio Calmon Nabuco Lastória, Valter Pomar, Nilce Arruda Campos e Belarmino César Guimarães da Costa.

À professora Anna Maria L. Padilha por todo o incentivo e apoio nessa longa caminhada na pós-graduação da Unimep, além do prazeroso compartilhamento de ideias em nossos grupos de estudos.

À Lara Padilha pela atenta e cuidadosa revisão.

Aos colegas, professores e funcionários do PPGE – Unimep, que muito contribuíram nessa jornada.

Aos colegas professores, alunos e funcionários das instituições por onde tive o prazer de lecionar.

À Capes, agência de fomento, pelo financiamento desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes – Brasil.

RESUMO

Para Adorno, diante da impossibilidade, naquele momento, da superação (síntese) da sociedade capitalista, a dialética negativa é o resgate da filosofia como interpretação do mundo, mas não de forma idealista, propondo-se a inaugurar uma nova filosofia. Adorno advoga uma interpretação materialista da realidade. Sua dialética é distinta da hegeliana e também da dialética marxista. Nesse sentido, o objeto deste estudo é compreender qual o papel da luta política no materialismo histórico e dialético de Marx e na dialética negativa de Adorno, buscando suas proximidades e tensões, assim como de que forma esses elementos expressam-se nas reflexões educacionais de Adorno. A teoria social desenvolvida por Marx e Engels não pode ser compreendida sem a inter-relação entre o método dialético, a perspectiva da revolução e sua teoria sobre o modo de produção capitalista (a teoria do valor). Adorno procura manter elementos do método materialista histórico e dialético como instrumento teórico de análise da realidade, mas se afasta de uma perspectiva materialista na medida em que transforma a reflexão crítica em prática. Nas reflexões educacionais de Adorno é possível encontrar os maiores distanciamentos de suas perspectivas com o materialismo histórico e dialético, não só pela valorização da psicanálise, mas também pela supervalorização das possibilidades emancipatórias que a educação promove ao indivíduo.

Palavras-chave: Dialética Negativa. Materialismo Histórico. Práxis política e educacional.

ABSTRACT

For Adorno, faced with the impossibility, at that moment, of overcome (by doing a synthesis) the capitalist society, the Negative Dialectics consists in a recovery of an interpretive Philosophy. This recovery, however, could not be conceived of as some kind of idealism. Indeed, it intends to initiate a new Philosophy. Adorno calls for a materialistic interpretation of reality. His own dialectics is different from Hegel's and Marx's. Therefore, this study aims to understand which is the role of political struggle in Marx's historical and dialectic materialism and in Adorno's Negative Dialectics, comparing their similarities and differences. Another goal of this work is to understand how those elements appear in Adorno's educational reflections. Marx and Engels' social theory can not be understood without the inter-relations between the dialectic method, the revolutionary perspective and their own theory about the capitalist mode of production (the value theory). Adorno seeks to keep some methodological elements from the historical and dialectic materialism as theoretical tools for analyzing the reality. Nevertheless, he departs from a materialistic point of view putting critical reflection into practice. On Adorno's educational reflections his most diverging perspectives (from historical and dialectic materialistic ones) could be found. Besides valuing Psychoanalysis, the author overestimates those individual emancipatory possibilities which could be promoted by education.

Key-words: Negative Dialectics. Historical Materialism. Political and educational praxis.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	A ESCOLA DE FRANKFURT: UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO.....	23
2.1	O contexto econômico, político e social alemão	23
2.2	A fundação do Instituto de Pesquisa Social	28
2.3	A ascensão do nazifascismo e a transferência do Instituto de Pesquisa Social	36
2.4	O retorno do Instituto de Pesquisa Social a Frankfurt	46
3	ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA	54
3.1	Introdução	54
3.2	A Dialética Negativa	58
3.3	A práxis	72
3.4	Escritos sobre educação.....	80
4	MATERIALISMO HISTÓRICO E DIALÉTICO: A PRÁXIS COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL	95
4.1	Introdução	95
4.2	O método.....	96
4.3	O método e a perspectiva da revolução.....	109
4.4	O método, a perspectiva da revolução e a teoria do valor	116
5	MATERIALISMO HISTÓRICO, DIALÉTICA NEGATIVA E A PRÁXIS POLÍTICA E EDUCACIONAL	124
5.1	A II Internacional, o marxismo ocidental e a relação entre teoria e prática.....	124
5.2	As origens do marxismo ocidental, a Escola de Frankfurt e a problemática da luta política	133
5.3	A dimensão política em Adorno e em Marx.....	141
6	BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

1 INTRODUÇÃO

Vivemos em um momento de intensa crise internacional do capitalismo, com guerras e instabilidades em variados níveis. Após a queda da União Soviética e do socialismo no Leste Europeu, o capitalismo predomina sem que nenhuma outra forma social, aparentemente, o ameace. Essa é uma situação inédita, levando em consideração que, durante seu período inicial, existiam outras formações sociais e que, após sua consolidação, as primeiras experiências socialistas surgiram, e que, neste momento atual, hegemônica, com todas as suas contradições e disputas intercapitalistas, a quase totalidade das relações sociais existentes.

A face atual do capitalismo é marcada pela oligopolização e financeirização da economia, pelas constantes crises cíclicas e periódicas, com destaque para as consequências da Crise do Petróleo, em 1973, que impulsionou as políticas neoliberais hegemônicas a partir dos anos 1990; pelos efeitos da crise de 2008, que atingiu o centro do capitalismo mundial; pela crescente concentração de renda e da desigualdade social mundial, o declínio da potência hegemônica e o fortalecimento de outros blocos de poder.

As contraposições fundamentais desse último período estiveram circunscritas ao próprio capitalismo, ou seja, ao tipo de desenvolvimento capitalista – vide as disputas entre o bloco hegemônico neoliberal dos Estados Unidos, União Europeia e Japão contra os BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China, África do Sul), que buscam um desenvolvimento capitalista fora do domínio dos países centrais. Nesse caso, diante do golpe parlamentar, midiático e jurídico que afastou a presidenta Dilma, o Brasil retomou suas antigas relações de subserviência com os países capitalistas hegemônicos. Além dessa contraposição central, as experiências de governos progressistas na América Latina buscaram, com todas as suas diferenciações e limitações, uma alternativa ao modelo neoliberal, duramente combatida pelo bloco hegemônico e por seus aliados internos, como, por exemplo, foram os casos dos golpes em Honduras, Paraguai e, recentemente, no Brasil. Outro efeito desse processo é o fortalecimento da ultradireita, do fascismo e do nazismo em diversas partes do mundo, promovendo uma xenofobia com consequências humanitárias dramáticas, como vemos no caso dos refugiados em várias partes do mundo. Dito de outra forma, trata-se do avanço da dinâmica imperialista.

Além disso, a classe trabalhadora e os setores progressistas estão na defensiva diante do aumento da exploração e da piora das condições de vida e de trabalho. Os direitos e conquistas da classe trabalhadora europeia, por exemplo, foram reduzidos ao mínimo comparados ao que foi conquistado durante o *Welfare State* e ao que existia nos países socialistas antes da queda da URSS. No Brasil, as reformas em curso estão retirando direitos e a malha de proteção social e do trabalho existentes desde o período Vargas, bem como diminuindo investimentos públicos em setores importantes.

É nesse contexto de defensiva estratégica que os setores progressistas e de esquerda se encontram. A defensiva estratégica é caracterizada tanto pelo avanço do capitalismo em sua face imperialista como pela fragilidade dos setores socialistas no enfrentamento com o capital. Com a queda do socialismo no Leste Europeu, diante do fortalecimento do capitalismo em escala global, as teses de que não havia saída fora dos marcos do capitalismo, do “fim da história”, do objetivismo da rendição ao real ganharam força. Além disso, a experiência histórica do desenvolvimento do capitalismo demonstrou que esse sistema possui uma baixa capacidade de promover uma autorreforma, no sentido da superação das mazelas sociais. É nesse sentido que considero importante o resgate e a reavaliação das teorias críticas para compreensão e a transformação social.

Marx, em *Teses sobre Feuerbach*, incluída na obra *Ideologia Alemã*, apontou que “[...] os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (2007, p. 535, grifos do autor). Não foi sem motivo que outros importantes marxistas, como Vladimir I. Lênin, Rosa Luxemburgo, Leon Trotsky, Maozedong, Antonio Gramsci, entre outros, foram, ao mesmo tempo, teóricos e militantes políticos. Para eles, apreender o movimento da realidade era condição fundamental para o sucesso da luta política, das perspectivas revolucionárias. Nesse sentido, a teoria era um guia para a ação: “Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia.” (MARX, 2005, p. 156, grifos do autor).

Em minha dissertação de mestrado, procurei compreender a relação que o materialismo histórico e dialético estabeleceu entre teoria e prática a partir da produção teórica e das questões práticas em que Marx e Engels estavam envolvidos. O ponto de partida dessas reflexões foi o contato com a obra de Perry Anderson

(2004), *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, em que afirmava a desvinculação entre a teoria marxista e a prática do proletariado que o denominado marxismo ocidental produziu. As origens dessa desvinculação, segundo o autor, podem ser encontradas na combinação entre:

[...] fascismo e stalinismo, as duas grandes tragédias que, de maneiras tão diferentes, se abateram sobre o movimento operário europeu no período entre guerras, [que] se somaram para dispersar e destruir os potenciais expoentes de uma teoria marxista nativa vinculada à prática das massas do proletariado ocidental. A solidão e morte de Gramsci na Itália, o isolamento e exílio de Korsch e Lukács nos EUA e na URSS, respectivamente, marcam o fim da fase em que o marxismo ocidental ainda estava próximo das massas. (ANDERSON, 2004, p. 52).

Antonio Gramsci, Georg Luckács e Karl Korsch¹, que ainda se mantinham ligados às ações práticas do proletariado, tanto pela ação fascista, no caso de Gramsci, como pelas divergências com a linha estalinista de suas organizações, no caso de Luckács e Korsch, afastaram-se da luta política partidária.

Em seguida, como um momento marcante desse processo, o autor se refere ao Instituto de Investigação Social de Frankfurt, onde inicialmente foi desenvolvido um “[...] trabalho empírico sólido e análise teórica séria” (ANDERSON, 2004, p. 52) no campo marxista, e que operou, no pós-Segunda Guerra, uma profunda mudança, descrita assim:

A ruptura entre a teoria e a prática, que na realidade começara silenciosamente na Alemanha no final da década de 1920, foi clamorosamente consagrada em teoria em meados dos anos 1960, com a publicação de *One-Dimensional Man*². (ANDERSON, 2004, p. 55).

Seria mais correto afirmar que parte dos intelectuais que defendiam o marxismo se afastou do cotidiano da luta da classe trabalhadora e passou a se comportar, na luta de classes, como pertencente a outro setor social? Ninguém se afasta da prática, o que pode ocorrer é um novo vínculo entre a teoria e a prática, outro tipo de prática política e teórica. De qualquer forma, é correto afirmar que seus principais expoentes não conferiam mais à classe trabalhadora a vanguarda do processo revolucionário, como ficou evidente em Marcuse:

¹ Anderson refere-se a eles como os verdadeiros progenitores do marxismo ocidental, sendo importantes dirigentes políticos nos seus respectivos partidos políticos.

² Obra de Herbert Marcuse.

Se Marx viu no proletariado a classe revolucionária, isto ocorreu ainda e talvez principalmente porque o proletariado estava liberto das necessidades repressivas da sociedade capitalista, porque nele podiam se desenvolver as novas necessidades de liberdade, que não podiam ser sufocadas por aquelas velhas e dominantes. Hoje, na maior parte dos países capitalistas altamente desenvolvidos, essa autonomia não é mais possível. Os trabalhadores não mais representam a classe que leva em si a negação das necessidades existentes. (MARCUSE, 1969, p. 24-25).

Ou mesmo aventavam a hipótese da impossibilidade, naquele momento, da revolução, como expressou Adorno:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. (ADORNO, 2009, p. 8).

Phil Slater, analisando o período inicial da Escola de Frankfurt, afirma que o materialismo histórico foi o principal referencial teórico do Instituto, rejeitando as acusações de “revisionismo” e “ecletismo” do marxismo-leninismo “ortodoxo” e também negando que o Instituto estivesse a salvo do “difamatório” de marxista: “[...] a Escola de Frankfurt da década de 30 e início da de 40 deu uma contribuição séria à elucidação e articulação do materialismo histórico, mas ao mesmo tempo não conseguiu estabelecer a relação com a práxis, central ao projeto marxista.” (SLATER, 1978, p. 11-12).

Por isso, outra questão importante a ser ressaltada para compreendermos as proximidades e distinções entre o materialismo histórico e a dialética negativa é a definição e a importância que Marx e Engels conferiam à classe trabalhadora, ao proletariado. Para eles, o proletariado compreendia o conjunto da classe trabalhadora, empregada ou não, formalizada ou não, sendo o setor que não possuía a propriedade privada de meios de produção da riqueza e explorada de uma forma específica, pela extração de mais-valia. Nesse sentido, o proletariado (classe trabalhadora) possui um sentido amplo. A importância da classe trabalhadora como sujeito histórico da transformação não tem relação necessariamente quantitativa, não se trata de ser maioria ou minoria. Também não se trata de ela estar frágil ou forte em determinada conjuntura. A questão central, para Marx e para os marxistas, é qualitativa, é sobre a posição estratégica que o proletariado ocupa no processo de produção do valor.

A exploração do trabalho assalariado, a mais-valia, a produção de valor, entre outras, que se expressam concretamente, são relações sociais. Marx (2002) dizia que na produção do valor, não havia diferença entre uma fábrica de salsichas ou uma fábrica de ensinar, ou seja, o trabalho produtivo não diz respeito somente ao produto útil, mas a todo trabalho produtivo, não se tratando assim apenas de produção de mercadorias, mas fundamentalmente de produção de mais-valia. Muitas vezes, equivocadamente, o trabalho produtivo é confundido com o setor industrial, com o operário clássico de macacão. Para Marx, há trabalho produtivo em todos os setores, seja primário (relação direta com a extração natural), secundário (transformação) ou terciário (serviços). Nesse sentido, pequena, grande, forte ou frágil, a classe trabalhadora atual continua estratégica na posição de produtora de valor na sociedade capitalista. Isto explica por que a classe trabalhadora é essencial para compreender o capitalismo e a luta contra ele, mas não basta para explicar por qual motivo a classe trabalhadora é essencial para a transição socialista. Essa outra dimensão está vinculada à condição geral de produtores, ou seja, sobre a construção de uma sociedade de livres produtores associados.

Foi esse debate que me mobilizou a construir um projeto de mestrado que buscava as motivações dessa “desvinculação”, tendo como ponto de partida a compreensão do materialismo histórico e dialético para, a partir daí, estabelecer o diálogo com Adorno, teórico da Escola de Frankfurt que levou mais adiante a necessidade de resgate da filosofia como instrumento de interpretação do mundo e de resistência diante das dificuldades de transformação social impostas pela realidade e pelo rebaixamento teórico produzido no campo do “marxismo oficial” soviético. Aquele estudo não foi produzido, ficando apenas na primeira parte, ou seja, na compreensão do método marxiano. Esta tese de doutorado procura retomar a trajetória inicial, focalizando a questão da luta política como elemento central de análise comparativa entre as duas perspectivas metodológicas.

A primeira parte do título da tese, “Escavando o futuro”, deriva de um livro de Mike Davis, *Cidade do Quartzo: escavando o futuro em Los Angeles*, de análise do capitalismo nos Estados Unidos por meio da dinâmica urbana da cidade de Los Angeles (DAVIS, 2009). Inicialmente, a ideia de escavação, na Arqueologia, por exemplo, nos remete à ideia do passado, do conhecimento daquilo que outros povos produziram e que está sedimentado nas diversas camadas deixadas pelo tempo. Para

Davis, a ideia é oposta: ao escavar o passado localizamos o futuro. Nesse sentido, nosso objetivo aqui é semelhante, pois, ao estudar perspectivas teóricas e as experiências passadas, podemos encontrar os instrumentos teóricos e práticos que nos ajudem a localizar o futuro, superando a ordem social burguesa. Se, para diversas vertentes marxistas, esse procedimento é necessário, sabemos que para Adorno há muita controvérsia sobre essas possibilidades de escavação do passado como elemento de superação da ordem na medida em que a síntese dialética para o frankfurtiano é de outra natureza.

Objeto

Para Adorno, diante da impossibilidade, naquele momento, da superação (síntese) da sociedade capitalista, a dialética negativa é o resgate da filosofia como interpretação do mundo, mas não de forma idealista, propondo-se a inaugurar uma nova filosofia. Adorno advoga uma interpretação materialista da realidade. Sua dialética é distinta da hegeliana e também da dialética marxista. Nesse sentido, o objeto deste estudo é compreender qual o papel da luta política no materialismo histórico e dialético de Marx e na dialética negativa de Adorno, buscando suas proximidades e tensões, assim como o modo pelo qual esses elementos se expressam nas reflexões educacionais de Adorno.

Justificativa

As posturas frente ao capitalismo e ao imperialismo no século XX trouxeram para as variadas vertentes marxistas um grande desafio, tanto na construção de uma nova ordem social, a partir das revoluções socialistas, como para o momento pós-queda do Muro de Berlim e do socialismo existente no Leste Europeu.

Gramsci³ afirmou que a Revolução Russa ocorrera contra *O Capital*, obra em que Marx defendia haver só nos países de capitalismo avançado reais condições de construção do socialismo, já que as condições materiais, de intenso desenvolvimento das forças produtivas, poderiam assegurar um processo eficaz de produção e distribuição de riquezas, e que o socialismo seria um estágio superior de

³ A Revolução contra o Capital, texto de Gramsci, escrito em 24 de abril de 1917. In: Marxists Internet Archive. Disponível em <<http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1917/04/24.htm>>.

desenvolvimento social em relação ao capitalismo e não um retorno às formas pré-capitalistas.

Acontece que as revoluções socialistas que alcançaram a derrubada do poder existente se deram em países de desenvolvimento capitalista atrasado, obrigando os revolucionários a lidarem com um problema prático e teórico complexo: como desenvolver as forças produtivas em países de desenvolvimento precário? Como distribuir riqueza sem que haja condições imediatas de sua produção e distribuição? Adotar métodos capitalistas? Essas questões foram resolvidas tanto na prática – por exemplo, com a intensificação de formas capitalistas de desenvolvimento, ou seja, a intensificação da industrialização e do assalariamento –, como também na teoria, seja ou não satisfatório o modo como se fez. E em alguns casos, tentou-se adotar outro caminho, como na revolução cultural chinesa, no comunismo de guerra russo e no período do Che Guevara como ministro da economia. Além disso, há polêmicas acerca da necessidade do desenvolvimento das forças produtivas, como podemos ver em importantes teóricos da Escola de Frankfurt, como Adorno e Walter Benjamin, por exemplo, que problematizaremos na última seção.

Lênin, compreendendo plenamente os desafios existentes, dizia que seria mais fácil fazer a revolução na Rússia do que na Alemanha, assim como seria mais fácil construir o socialismo na Alemanha do que na Rússia, dado o grau de desenvolvimento econômico e político nos dois países. Na Rússia, o Estado e o desenvolvimento das instituições sociopolíticas eram mais frágeis, enquanto que na Alemanha já havia um processo político mais complexo, inclusive com participação institucional da classe trabalhadora, o que, em tese, facilitava o processo revolucionário no primeiro caso enquanto que dificultava no segundo. No campo econômico, a Alemanha também estava mais desenvolvida, o que facilitava, no caso de uma revolução, a transição socialista, pois havia mais riqueza a ser distribuída. É fato que essas experiências e seus impasses impulsionaram um amplo debate no campo marxista, trazendo profundas marcas e divergências para as organizações políticas que reivindicavam o marxismo como referência prática e teórica.

Do ponto de vista teórico e prático, o período estalinista foi marcado por fortes contradições. De um lado, foi no seu período inicial que os trabalhos de Riazanov, Lukács, entre outros, possibilitaram que viessem à luz vários textos inéditos do “jovem” Marx; por outro lado, a não realização da revolução nos países mais avançados, o

cerco capitalista, a reação duríssima da antiga classe dominante numa guerra civil, a situação histórica de construção do socialismo num país economicamente atrasado e o endurecimento de posições na URSS e no interior do movimento comunista impuseram a partir da segunda metade dos anos 1920 uma visão hegemônica, denominada posteriormente de stalinismo. As reflexões teóricas desse período foram marcadas pelas práticas políticas em curso, tanto do ponto de vista interno (o estalinismo) como em função da situação internacional de contrarrevoluções e do nazi fascismo.

Para Anderson, é nesse contexto que se abriu um período de perseguições políticas pelo mundo afora, contribuindo para que intelectuais marxistas se afastassem da luta política da classe trabalhadora e para que as organizações políticas marxistas, fundamentalmente os partidos comunistas, justificassem suas ações em função da necessidade de defesa das tentativas de construção do socialismo em curso. Além disso, ainda segundo o autor, parcela considerável dos intelectuais se refugiou nas academias e produziu um “marxismo acadêmico”, ou seja, trataram o materialismo histórico e dialético apenas como um método de interpretação da realidade sem a sua correspondente ação prática e política, configurando-se uma prática acadêmica desvinculada dos interesses das classes trabalhadoras.

Emir Sader (2009), comentando esse distanciamento, afirmou:

Inevitavelmente a análise e a denúncia passaram a predominar sobre as propostas, as alternativas. Houve um deslocamento dos temas, mas também um deslocamento a favor da teoria desvinculada da prática política. Prática política sem teoria, teoria sem prática – os dois problemas passaram a pesar como um carma sobre o marxismo e a esquerda. A prática política da esquerda tendeu ao realismo, ao possibilismo, ao abandono da estratégia, enquanto a teoria marxista tendeu ao intelectualismo, a visões especulativas, de simples denúncia, de polêmicas ideológicas em torno dos princípios, sem desdobramentos práticos.

O marxismo ocidental, em especial a Escola de Frankfurt, defendeu uma determinada relação entre teoria e prática, produzindo outro tipo de vínculo, construindo outra teoria a esse respeito. Na perspectiva marxiana, há sempre uma relação entre teoria e prática, pois trata-se de um dado da realidade, e a possibilidade de emancipação humana não pode abdicar da reflexão crítica: “A *filosofia* é *cabeça* desta emancipação e o *proletariado* é o seu *coração*. A filosofia não pode realizar-se

sem a suprassunção do proletariado, o proletariado não pode suprassumir-se sem a realização da filosofia.” (MARX, 2005, p. 156, grifos do autor).

Dentre os teóricos da Escola de Frankfurt, Adorno foi quem mais levou adiante a perspectiva de resgatar a filosofia como uma trincheira de resistência teórica diante um mundo desumanizado, marcado pelo fetiche da mercadoria. Nesse sentido, o objetivo aqui é compreender que tipo de relação entre teoria e prática Adorno estabeleceu na formulação da dialética negativa, entendida enquanto procedimento metodológico, e seus desdobramentos no campo educacional. Evidentemente que não se trata de exigir de Adorno aquilo que ele não se propôs, ou seja, não se trata de exigir de Adorno uma estratégia de luta política imediata.

Os estudos aqui reunidos buscam compreender os potenciais e limites da dialética negativa e do materialismo histórico para a necessária resistência diante do avanço da barbárie capitalista e para aqueles que na atualidade se propõem a construir uma perspectiva de transformação social.

Objetivos

Objetivo geral

- Compreender qual o papel da luta política no materialismo histórico e dialético de Marx e na dialética negativa de Adorno, buscando suas proximidades e tensões, assim como o modo pelo qual esses elementos se expressam nas reflexões educacionais de Adorno.

Objetivos específicos:

- a) Compreender a relação entre teoria e prática estabelecida por Marx na construção do materialismo histórico e dialético;
- b) Compreender a relação entre teoria e prática estabelecida por Adorno, fundamentalmente na obra *Dialética Negativa*;
- c) Compreender quais são as proximidades e distanciamentos entre a dialética negativa e o materialismo histórico e dialético na problemática da luta política e
- d) Evidenciar quais os desdobramentos teóricos da dialética negativa para o campo educacional.

Hipóteses

- a) A teoria social desenvolvida por Marx e Engels não pode ser compreendida sem a inter-relação entre o método dialético, a perspectiva da revolução e sua teoria sobre o modo

de produção capitalista (a teoria do valor). Adorno procura manter elementos do método materialista histórico e dialético como instrumento teórico de análise da realidade, mas se afasta de uma perspectiva materialista na medida em que transforma a reflexão crítica em prática.

- b) Nas reflexões educacionais de Adorno é possível encontrar os maiores distanciamentos de suas perspectivas com relação ao materialismo histórico e dialético, não só pela valorização da psicanálise, mas também pela supervalorização das possibilidades emancipatórias que a educação promove no indivíduo.

Referencial teórico

Conforme descrição anterior, o materialismo histórico e dialético foi objeto de estudo no mestrado, sendo o ponto de partida para analisar as tensões com a dialética negativa de T. Adorno neste momento do doutorado. A trajetória teórica e prática do marxismo permite afirmar a existência de marxismos, ou seja, há uma variedade de interpretações acerca do método de análise de Marx e Engels assim como de suas decorrências práticas e políticas. O que é apresentado aqui é um esforço teórico de apreensão do marxismo consciente das inúmeras polêmicas no interior e fora dos campos marxistas.

Materialismo histórico e dialético: ponto de partida para o diálogo com a dialética negativa

Segundo Ernest Mandel (2001), o marxismo surge ao mesmo tempo como uma transformação revolucionária e como uma unificação progressiva das ciências humanas e sociais, do movimento político mais radicalizado das revoluções burguesas, do movimento operário que surgia e do socialismo utópico. Marx e Engels partem do que já existia, assimilando o saber acumulado nos variados campos das ciências humanas, e o submetem a um exame crítico.

Na área das ciências sociais, Marx e Engels tomam contato com a sociologia francesa clássica, encontrando discussões sobre a luta de classes; na economia política inglesa encontrarão a teoria do valor-trabalho e na filosofia alemã clássica, o debate filosófico sobre o materialismo, o idealismo e a dialética.

No movimento político, como militantes, estiveram diante de um processo social radicalizado. As revoluções burguesas europeias atingiram seu ponto máximo, ou seja, radicalizaram dentro dos limites de seu controle político as massas populares que participaram conjuntamente da derrocada do sistema feudal. Foi nesse momento

que a burguesia transitou de sua fase revolucionária para a conservadora, ainda mais diante de um nascente movimento operário que reagia às consequências de um capitalismo que se consolidava com a I Revolução Industrial.

A contribuição de Marx e Engels para a perspectiva socialista foi a centralidade da luta política a partir de análise do capitalismo, mais especificamente a teoria do valor, permitindo a combinação da luta política com a econômica.

É nesse contexto que eles, como teóricos e militantes políticos, farão uma reflexão crítica sobre a realidade existente a partir de uma abordagem materialista histórica, ou seja, a adoção do método dialético e da filosofia materialista na análise da luta de classes.

É nos primeiros escritos de Marx e Engels que encontraremos a fundamentação do materialismo histórico e a lógica dialética, ainda que esses referenciais sejam objeto de reflexão por toda a trajetória deles, valendo o destaque de que a compreensão da construção do método, nesses autores, se explicita ao ser aplicado no exame das questões concretas e, portanto, só pode ser apreendido na análise concreta da situação concreta.

Dialética negativa: elementos iniciais de análise

Para Theodor Adorno, diante da barbárie fascista e do dogmatismo do “marxismo oficial” soviético, a práxis ficou impossibilitada, transformando-se em ativismo cego. Em “Notas marginais sobre teoria e práxis” (1995b), o filósofo analisa a práxis alienada, pragmática, utilitária, apontando que “[...] a práxis promete guiar os homens para fora do fechamento em si, ela mesma tem sido, agora e sempre, fechada; é por isso que os práticos são inabordáveis, e a referência objetiva da práxis, a priori minada.” (p. 202).

O texto trata da prática alienante marcada, fundamentalmente, pela experiência nazista, cujos condicionantes não foram superados, impedindo uma prática social do trabalho livre e auto criativa, produzindo uma coletividade alienada: O nazismo supervalorizou o narcisismo coletivo, a defesa da coletividade como a única forma de resistência nesta dinâmica social.

A lógica utilitarista e a razão instrumental dominaram toda a estrutura social, influenciando necessariamente a prática social. Nesse sentido, a teoria foi relegada e

o pragmatismo ganhou cada vez mais força, impregnando todos os setores, inclusive a esquerda e os setores mais críticos.

Adorno não vislumbrava naquele momento possibilidades transformadoras. Por isso, além da crítica às práticas alienantes, tratou de valorizar aquilo que estava subjugado: a reflexão crítica.

A práxis alienada impede experiências que não sejam alienadas, ou seja, estaríamos diante de uma não experiência (Idem, p. 203). A razão prática transforma as relações em mercadorias, tudo se transformando em valor de troca. Se a prática está imersa nessas relações mercantis, sem a reflexão crítica, não transforma nem liberta o homem.

Até aqui há um ponto de contato muito forte com Marx. Trata-se do debate sobre o trabalho alienado, que suga as energias do homem sem satisfazê-lo, pois o trabalho é imposto, não é ação livre e voluntária para a satisfação de alguma necessidade humana, satisfaz somente o outro, ou seja, satisfaz somente a busca do lucro (Idem, p. 203). Nesse sentido é que há a perda da possibilidade da experiência, danificando a prática (Idem, p. 203-204).

É nesse contexto que a relação entre teoria e prática, para Adorno, deve ser analisada. O conhecimento, a reflexão e a teoria são marcados pela prática da produtividade mercantil, pela razão instrumental. A prática torna-se assim uma aparência, uma ilusão, pois não se pode ir além dela. Não há possibilidades, nesse contexto, de transformações (Idem, p. 204).

Diante dessa realidade alienante, a teoria crítica adquire, segundo Adorno, um caráter prático. A partir desse ponto, há uma tensão nas perspectivas do materialismo dialético e da dialética negativa. Adorno não deixa de reconhecer que o pensamento é determinado, mas para ser prático, para adquirir força material, o pensamento deveria voltar-se para a prática transformadora. Mas não é o que acontece nessa definição de Adorno.

Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto. O pensar tem um duplo caráter: é imanentemente determinado e é estrigente e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo irrecusavelmente real em meio à realidade. Na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos, é objeto, na medida em que incide no objeto dessa medida, ele é, de antemão, também prático. (ADORNO, 1995b, 204-205).

Sem negar a dimensão concreta da teoria, o distanciamento entre as perspectivas aparece na medida em que Adorno concebe a práxis como uma categoria teórica, não vislumbra as possibilidades da transformação social e nem o sujeito histórico desse processo, que estão destacados nas perspectivas de Marx.

Em seguida, Adorno também critica a prática política desprovida de reflexão crítica: o ativismo político que despreza a teoria. Adorno generaliza um aspecto que é verdadeiro, mas não real de toda a prática política. Nesse sentido, mais uma vez, sem as condições de mudanças objetivas, Adorno não vê possibilidades de transformações substanciais. Os movimentos sociais com suas barricadas são impotentes diante das bombas.

Diante de uma nova dinâmica social, Adorno afirma que as leis econômicas não oferecem, por si, explicações suficientes, devendo-se buscá-las nos aspectos psicológicos, ou melhor, na psicanálise, no inconsciente, na dinâmica pulsional:

Desde que a economia de mercado se encontra desorganizada e está sendo remendada de uma medida provisória a outra, suas leis não constituem mais explicação suficiente por si sós. Não seria possível, a não ser graças à psicologia – através da qual se interiorizam sem cessar as coações objetivas – compreender, nem que os homens aceitem passivamente uma irracionalidade sempre destrutiva, nem que se alistem em movimentos cuja contradição com seus interesses não é difícil de perceber. Análoga a isso é a função dos determinantes psicológicos nos estudantes. Em relação ao poder real, ao qual mal e mal faz cócegas, o ativismo é irracional. [...] É verdade que a construção de uma realidade ilusória é imposta, em definitivo, pelas barreiras objetivas; ela é psicologicamente mediada, e a paralisia do pensamento está condicionada pela dinâmica pulsional. (ADORNO, 1995b, p. 219).

Observo aqui mais um momento de tensão entre as perspectivas na medida em que há um distanciamento das relações econômicas com as expressões subjetivas, reforçado por uma perspectiva psicanalítica que permeia toda a obra adorniana.

Se há distanciamentos, também há proximidades entre Adorno e Marx. A grande contribuição de sua principal obra é o resgate da teoria crítica. Nesse sentido, Adorno resgata um elemento importante na concepção de práxis de Marx, que é a crítica radical do existente, lembrando muito bem que em *O Capital* não há uma guia para a luta política revolucionária. Marx, numa passagem de sua obra central, citando um monge veneziano, afirmou que “Em vez de imaginar sistemas inúteis para a felicidade dos povos, prefiro perquirir as causas da infelicidade que os cerca” (MARX,

1980, p. 749). Mas, Adorno discorda de que essa crítica da realidade esteja relacionada com a perspectiva da revolução. Para Marx, a teoria só teria sentido se refletisse as contradições do real e ao mesmo tempo incidisse nessa própria realidade, como práxis transformadora.

Em *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009), essas questões são aprofundadas e merecerão destaque central nesta pesquisa.

Em seus textos educacionais, Theodor Adorno expressa suas concepções de maneira coerente com suas perspectivas teóricas: a educação aparece como elemento de negação. Por exemplo, em *Educação após Auschwitz* (1995a): “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (p. 119), ou seja, a educação deve lutar contra a barbárie, que persiste, pois as condições que geram essa regressão não foram superadas. Adorno considera as condições objetivas desse processo, mas, em seus textos educacionais as motivações irracionais do inconsciente ganham destaque, expressando indícios do que advogo em minhas hipóteses: que nesses textos o afastamento do materialismo histórico é mais evidente.

Metodologia

Os procedimentos metodológicos adotados serão pautados fundamentalmente pela pesquisa teórica bibliográfica das obras de Adorno e de seus comentadores e das principais produções de Marx e Engels, que permitirão fundamentar a análise crítica a partir de um referencial marxista.

Nesse sentido, fez-se necessário como ponto de partida um aprofundamento imanente nos estudos de Adorno, procurando compreender com o rigor necessário suas formulações acerca da relação teoria e prática e de seus estudos educacionais.

Estrutura da tese

O que segue neste texto é o resultado desses estudos, organizados da seguinte maneira: na seção 2 encontra-se um resgate histórico da Escola de Frankfurt, tendo como preocupação o contexto político, econômico e social do período e a trajetória de seus principais teóricos; na terceira seção, compreendendo que a dialética negativa é um método adotado por Adorno desde os anos pré-1940, a apresentação de suas perspectivas se dará, fundamentalmente, a partir da obra *Dialética Negativa* e de seus estudos educacionais, tendo como objetivo central a compreensão da relação entre

teoria e prática; na quarta seção, resgatando os estudos realizados no mestrado, encontra-se uma apresentação do materialismo histórico e dialético, método de análise da realidade, que é também instrumento teórico para a transformação social; se seção 5, encontram-se as análises das proximidades e tensões entre as duas teorias acerca da prática política.

2 A ESCOLA DE FRANKFURT: UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

A Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica evocam variadas denominações, como veremos ao longo desse breve histórico. O início das atividades do Instituto de Pesquisa Social, ligado à Universidade de Frankfurt, e a morte de Theodor Adorno marcam cronologicamente o tempo da Escola de Frankfurt, segundo Wiggershaus (2002), ainda que o Instituto de Pesquisa continue funcionando até hoje. Hegel, Marx, Weber, Freud além de outros teóricos, são as grandes referências da Escola. Inicialmente, a teoria crítica da Escola resgatava princípios fundamentais do marxismo, principalmente pela produção do “jovem” Marx.

O que confere a consolidação dessa experiência como uma Escola é indicado, segundo Rolf Wiggershaus (2002), por alguns elementos fundamentais: a) a existência de um quadro institucional (Instituto de Pesquisas Sociais); b) uma personalidade intelectual carismática: Horkheimer; c) um manifesto (1931) indicando suas bases teóricas fundamentais; d) a construção de novo paradigma teórico e e) a existência de uma revista e outros meios de divulgação. (Características válidas para a década de 1930, especialmente durante sua existência nos Estados Unidos). Slater, diferentemente, afirma que “O rótulo ‘Escola de Frankfurt’ é um termo impreciso, aplicado *ex post facto*. O rótulo dado pela própria equipe de Horkheimer era ‘teoria crítica da sociedade’”. (SLATER, 1978, p. 49).

Contudo, o termo “Escola de Frankfurt” remete a uma heterogeneidade de pensamentos e fases. A Escola de Frankfurt abrigou diversos teóricos, mas, em 1949-1950, depois da volta para a Alemanha, dentre os pensadores iniciais, somente Adorno continuou sua produção teórica. Wiggershaus (2002) destaca que o judaísmo foi um elemento comum aos membros da Escola, sendo que sua condição demarcava uma certa alienação da sociedade capitalista, provocando uma crítica radical da sociedade burguesa.

O surgimento da Escola de Frankfurt foi marcado por um contexto político, econômico e social conturbado, que Wiggershaus (Idem) denomina como um período em meio ao crepúsculo. Vejamos.

2.1 O contexto econômico, político e social alemão

Entre o final do século XIX e início do XX, o capitalismo entrou numa fase de desenvolvimento caracterizada pela monopolização e oligopolização da economia,

tendo o Estado como instrumento político fundamental para o controle de novas fontes de matérias primas, como se deu com o neocolonialismo, para a exportação de capitais, para o controle de novos mercados consumidores, entre outras formas do capitalismo monopolista e imperialista, com destaque para a financeirização do capital, entendido aqui como junção do capital bancário e industrial. É nesse contexto que países que se industrializaram primeiro ocuparam espaço pelo mundo afora, enquanto outros países de industrialização tardia, como a Alemanha, se depararam com um enorme problema para ampliação dos interesses econômicos de suas respectivas burguesias. A tentativa de romper esse bloqueio provocou tensões entre os países capitalistas, ora resolvida na diplomacia, ora gerando tensões resolvidas militarmente. A I Guerra Mundial foi expressão disso. A Alemanha, por exemplo, que se industrializou tardiamente, encontrou um mundo fortemente monopolizado e oligopolizado, prevalecendo a opção por romper belicamente com esse bloqueio.

Durante a I Guerra Mundial, eclodiram revoluções na Rússia, Hungria e Alemanha, sendo que nestes dois últimos países a revolta foi sufocada, enquanto que na Rússia os revolucionários tomaram o poder e iniciaram a tentativa de transição socialista. Na Alemanha, onde houve cerca de 10 mil conselhos de trabalhadores, as revoluções que explodiram no curso de poucos anos foram reprimidas, com o trágico desfecho do assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Na Hungria, após o governo dos conselhos operários, com duração de 100 dias, em que Lukács foi ministro, o desfecho foi o mesmo. Nos demais países, o movimento operário rebelava-se, por meio das tomadas de fábricas e insurreições (1919-1920) na Itália de Gramsci, da greve geral de 1919 na Escócia, da onda de greves na França, entre outras

Na Alemanha, em 1918, com o fim da I Guerra Mundial, explode um processo revolucionário com caráter socialista, especialmente no sul do país, na Baviera, onde é fundada uma República Socialista, com forte influência dos Spartarquistas, organização fundada por Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin e Carl Liebknecht. Nesse mesmo momento, o Kaiser Guilherme II abdica do trono e é instituída a República de Weimar (1919-1933), governo de coalização entre os socialdemocratas (SPD) e setores conservadores, que reprimiu o movimento revolucionário socialista entre 1918 e 1921. Friedrich Ebert, chanceler e primeiro presidente da República de Weimar, indicou, em seu discurso de posse presidencial, os rumos de seu governo: “A rebelião

popular não pode perturbar a alimentação da população” (apud SANTANA, 1993, p. 134).

Após a I Guerra Mundial, com a retomada do crescimento econômico em vários países, a Alemanha, derrotada na guerra, vivenciou uma grave crise econômica, social e política. Sendo responsabilizada pela guerra, foi obrigada a pagar pesadas indenizações aos países vencedores; perdeu 13 % de seu território e 8% de sua população; foi impedida de reorganizar seu aparato militar e viveu sob intensas ondas hiperinflacionárias, planos econômicos, reorganização governamental, agitações operárias e fortalecimento do Partido Comunista. Foi nesse contexto de crise que grandes empresas alemãs absorveram as empresas falidas, menores, reconstituindo sua dinâmica monopolista e oligopolista.

Durante a República de Weimar, o poder aquisitivo dos trabalhadores e dos setores médios despencou, agravado por sucessivas crises, como a de 1924 e de 1929, arrastando o mundo capitalista para sua mais forte crise até então. Nas eleições parlamentares de 1928, o SPD e o KPD (Partido Comunista) ampliaram suas votações em relação à última eleição de 1924, enquanto que os setores à direita perdiam influência eleitoral. As contradições entre a esquerda aumentaram, como, por exemplo, no primeiro de maio de 1929, quando a manifestação de trabalhadores foi reprimida pela polícia chefiada por um socialdemocrata, tendo 25 mortos no denominado “Domingo Sangrento” (*Blutsonntag*). Com a crise de 1929, os bancos dos Estados Unidos suspenderam os empréstimos à Alemanha e a crise agravou-se ainda mais, minando as esperanças da população com o governo e com os partidos que os sustentavam. As eleições de 1930 expressaram esse descontentamento generalizado com a queda dos votos nos socialdemocratas e com o aumento de votos para os comunistas e a ampliação ainda mais significativo dos votos para os nazistas – de 800 mil para 6,5 milhões. Crescia a ideia de que somente um governo autoritário tiraria o país da crise (conf. SANTANA, 1993, p. 123-4).

Desde o episódio da repressão das revoltas populares de 1918 e dos assassinatos de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, as rusgas entre os socialdemocratas e os comunistas ficaram cada vez mais acirradas. A República de Weimar, aliança entre os socialdemocratas e setores conservadores, procurou recuperar a economia devastada pela guerra com a construção de uma rede de proteção social e do trabalho entre os anos de 1923 e 1928 com os empréstimos dos

Estados Unidos por meio do Plano Dawes, o que conferiu aos socialdemocratas um aumento de popularidade, como ficou demonstrado nas eleições de 1928; resultado das ações governamentais em 1927, como, por exemplo, o auxílio-desemprego. Com a crise de 1929, a burguesia alemã exigiu que o governo adotasse medidas de austeridade.

A passividade do SPD, com sua política de estrita defesa da forma republicana, tinha como pano de fundo o temor de uma insurreição comunista, a exemplo do que acontecera na Rússia. Aos olhos da socialdemocracia, tanto os nazistas quanto os comunistas representavam um perigo para a ordem democrática. Em contrapartida, “os comunistas entraram na ‘era de Brüning’ [último momento da República de Weimar, governo de centro católico] totalmente desarmados politicamente para entendê-la como a antecâmara do fascismo. (SANTANA, 1993, p. 125-126).

Para os comunistas a socialdemocracia era uma versão social fascista e seus membros, os principais inimigos a serem combatidos, ideia reforçada após os ataques do Domingo Sangrento. Eles assumiam que a destruição da socialdemocracia pelo nazismo faria as massas operárias perderem as ilusões reformistas e adotarem posições políticas mais radicalizadas.

Enquanto isso, o barão Franz von Papen suspendeu as restrições às ações paramilitares dos nazistas, que aumentaram a onda de violência e assassinatos contra os setores de esquerda. A crise agravou-se dramaticamente com a explosão do índice de desempregados, que atingia quase um terço dos trabalhadores. Em 29 de janeiro de 1933, Hitler foi nomeado primeiro ministro pelo presidente Hindenburg. “Apenas em 1934 a Internacional Comunista decidiu-se pela Frente Popular. Tarde demais. O movimento operário alemão, que despertara tantas esperanças, foi liquidado pelo fascismo, mas para isso concorreram também os erros de seus partidos”. (Idem, p. 128).

No campo cultural, ainda durante o Império, tendo na Alemanha seu centro principal, o Expressionismo, com suas mais diversas variantes, apareceu como uma contestação tanto artística como teórica ao positivismo e à arte naturalista. Tratava-se de uma contraposição dos sentimentos, do irracionalismo, das expressões subjetivas individuais ao objetivismo científico e artístico. Tratava-se de uma arte vanguardista, de negação, que buscava o rompimento com o antigo, ao mesmo tempo em que romantizava elementos tradicionais. Jorge de Almeida (2007) reproduz uma

expressão que sintetiza o movimento: “O artista diz: eu sou a consciência, o mundo é minha expressão” (HATVANI apud ALMEIDA, 2007, p. 39).

Adorno, nesse momento, fará uma crítica à absolutização do Eu, do subjetivismo expressionista, ao mesmo tempo em que critica o outro polo dessa relação, o objetivismo. É nesse sentido que o filósofo fará o encontro da música com a filosofia, que abordarei mais adiante.

Diante da I Guerra Mundial, esse otimismo expressionista entra em decadência. Na República de Weimar, os investimentos estadunidenses na economia permitiram que viessem acompanhados de uma influência também cultural, de um estilo de vida marcado pelo intenso progresso do país americano. Berço de uma cultura erudita importante, a Alemanha assistiu à chegada do jazz:

Toques de telefone, buzinas de automóveis, zumbidos de telégrafos, apitos de trens: todos esses barulhos gerados pelo progresso técnico se integravam aos sons do foxtrote, do Charleston, do shimmy, do blues. Para emitir todos esses elementos esparsos, e planando constantemente acima deles, o jazz! [...]. Pois a civilização americana era o jazz. (RICHARD, 1988, p. 212).

É nesse contexto que houve uma americanização dos divertimentos de massa, que Adorno e Horkheimer cunhariam, posteriormente, como indústria cultural, marcada pela preocupação em oferecer uma “racionalização das distrações comparáveis à do trabalho na fábrica. Encampada por homens de negócios, a indústria do divertimento de massas introduzia-se na Alemanha” (Idem, p. 214). Cabarés, cinemas, teatros, a música, entre outras expressões artísticas ganhavam cada vez mais espaços comerciais pelo país. O desenvolvimento do rádio, nesse período, difundiu ainda mais a produção cultural em curso.

Durante a República de Weimar, à direita, com a defesa da regeneração alemã diante do “bolchevismo” e dos valores republicanos, estranhos à tradição política alemã, e à esquerda, com defesa de um futuro inovador de construção de uma nova humanidade, havia uma efervescência cultural alemã. Foi nesse contexto também que Hitler criticou a “americanização” da cultura alemã, defendendo seus “valores tradicionais”. Todas as contradições sociais alemãs se expressavam também por meio da cultura. No final desse período, diante do avanço nazista, Kurt Tucholky questionou: “É o crepúsculo, e nós não sabemos qual – crepúsculo da tarde ou crepúsculo da manhã?” (apud RICHARD, 1988, p. 257). Para os setores progressistas, foi o crepúsculo da tarde.

2.2 A fundação do Instituto de Pesquisa Social

A fundação do Instituto de Pesquisa Social está diretamente vinculada à trajetória de Feliz Weil, estudante de economia e ciências sociais, oriundo de família rica, que, em 1919, conheceu Robert Wilbrant, professor de economia política em Tübingen, que participou da revolução alemã. Por sua influência, Weil se dispôs a participar do processo revolucionário. Em seguida, com o fim da revolução, Weil financiou variados projetos e atividades socialistas, ajudando na organização e financiamento de eventos do Partido Comunista, como foi o caso da “Semana de Trabalho Marxista”, realizada em 1923, buscando aproximar intelectuais com o partido, da qual Karl Korsch e Lukács participaram.

Kurt Albert Gerlach, professor universitário, inicialmente militante do partido comunista e depois socialdemocrata de esquerda, filho de um diretor de fábrica, em 1922, foi admitido como professor na Universidade de Frankfurt e teve a oportunidade de montar, com apoio de Weil, um instituto dedicado ao socialismo científico. Gerlach, que seria diretor do Instituto, morreu em 1922. Em 1923, a construção do Instituto foi autorizada pelo Ministério de Educação e Cultura. Carl Grünberg, filho de judeus austríacos, teórico marxista, assumiu a direção do Instituto.

[...] o profundo desejo de Weil era fundar uma instituição segundo o modelo do Instituto Marx-Engels de Moscou, provido de um estado-maior de professores e estudantes, com bibliotecas e arquivos que ele esperava, um dia, entregar a um Estado soviético triunfante. (MEYER-LEVINÉ apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 56).

Em 22 de junho de 1924 é fundado, no auditório da Universidade de Frankfurt, o Instituto de Pesquisa Social. O discurso inaugural de Grünberg defendeu uma perspectiva marxista evolucionista, marcante nos partidos socialdemocratas desde o final do século XIX: “[...] ele fala da transição atual do capitalismo para o socialismo como um ‘fato’ cientificamente verificável e irrefutável”. (SLATER, 1978, p. 19). Isso não significou vínculos com as atividades políticas e partidárias, ao contrário, sempre foi reforçado pelo diretor que o Instituto não se vincularia a nenhuma organização partidária, que sua atividade ficaria circunscrita às atividades científicas. Inicialmente, o Instituto, com uma sólida estrutura de biblioteca, arquivos, materiais diversos, de colaboradores permanentes, de estudantes e pesquisadores, bolsistas, dedicou-se aos estudos sobre a história do socialismo e do movimento operário, história econômica, história e crítica da economia política. Duas publicações se destacaram no início dos estudos do Instituto: *A Lei de Acumulação e o Colapso do Sistema*

Capitalista, de Henryk Grossmann, e *Experiências de Planejamento Econômico na União Soviética*, de Friedrich Pollock.

O IPS colaborou diretamente na primeira edição das obras inéditas de Marx e Engels. Bernstein e Bebel, socialdemocratas alemães, receberam de Engels seus escritos inéditos e os de Marx. David Rizanov, fundador do Instituto Marx e Engels em Moscou, estabeleceu relações com os alemães, sob mediação do Instituto, nas edições das obras de Marx e Engels. Grünberg, por motivos de saúde, afastou-se do Instituto em 1928.

Ele havia criado, em Frankfurt, uma situação que era única em seu gênero, no ensino superior alemão – e não apenas alemão. O marxismo e a história do movimento operário podiam doravante ser ensinados na universidade, e quem o desejasse podia também defender tese sobre esses temas. Havia, a partir de então em Frankfurt, um professor titular de ciências econômicas e sociais que era reconhecidamente marxista, havia um Instituto ligado à Universidade cujo trabalho era especificamente dedicado à pesquisa sobre o movimento operário e o socialismo de um ponto de vista marxista [...]. A edição das obras de Marx e Engels foi reconhecida de fato como um dos trabalhos científicos que faziam parte das tarefas da Universidade. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 66).

Max Horkheimer, filósofo, filho de industrial, assume a direção do Instituto, em 1931. Em linhas gerais, os temas de trabalho do Instituto foram mantidos, alterando-se o “centro de gravidade [...] da história da sociedade para sua teorização”. (Idem, p. 72). É nesse período inicial que Horkheimer rejeitou a entrada de Theodor Adorno e Herbert Marcuse no Instituto, alegando que, respectivamente, o primeiro possuía uma “filosofia interpretativa” e o segundo era “um discípulo de Heidegger”.

O marxismo de Horkheimer não advogava que a classe operária pudesse adquirir plena capacidade de compreensão de suas condições de opressão, cabendo aos teóricos um papel destacado nesse processo. Seu percurso como filho de industrial, com sua trajetória intelectual, que se sensibiliza com a miséria social era a expressão disso.

Horkheimer surgia como um filósofo burguês próximo do marxismo e do comunismo, um semineokantiano semipositivista, um docente que apreciava as discussões abertas em que, ele próprio, raramente usava o nome de Marx e não tinha praticamente nada a ver com o marxismo de Lukács, nem com a filosofia “interpretativa” de Adorno e Benjamin. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 84).

Outras personalidades se destacaram no início do IPS. Erich Fromm, que buscou aliar a teoria freudiana das pulsões com a teoria marxista, realizava pesquisas

no IPS sobre psicologia social, introduzindo a psicanálise e o humanismo de Marx como elementos marcantes das reflexões da Escola de Frankfurt. Friedrich Pollock dedicou-se aos estudos econômicos e mantinha, inicialmente, um desprezo pela teoria filosófica. Leo Löwenthal, com relações mais estreitas com o judaísmo, foi especialista em sociologia da literatura e cultura de massas.

Theodor Wiesengrund-Adorno nasceu em 11 de setembro de 1903, em Frankfurt-am-Main, era filho de Oscar Wiesengrund, comerciante de vinho, judeu que se converteu ao protestantismo, batizando o filho na igreja. A mãe de Adorno era Maria Calvelli-Adorno dela Piana, católica, cantora famosa, assim como sua tia, pianista.

Adorno teve uma infância protegida pela família e permeada pela música, que desde muito cedo passou a ocupar espaço importante em sua vida. Sua formação intelectual inicial foi marcada pela influência de Siegfried Kracauer, com quem estudava filosofia, especialmente Kant. Em 1921, bacharelou-se e conheceu a obra de Georgy Lukács *Teoria do Romance*. Em 1924 iniciou os estudos de sua tese *A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl*, sob orientação de Cornelius. Nesse mesmo período iniciou suas publicações sobre crítica e estética musical.

Em 1925, Adorno encontra-se com Lukács. Nesse momento, não abandona seu projeto de tornar-se músico, mas dedica-se a fazer carreira universitária em filosofia, em particular, no campo da estética, a partir do contato que tinha com Cornelius. Walter Benjamin, que Adorno conhecera em 1923, também buscava sua carreira acadêmica, frustrada em 1925, em Frankfurt. Nesse momento, Adorno também se aproximou cada vez mais da psicanálise freudiana, centrando seus estudos no primado da consciência.

[...] Adorno dava mesmo à sua tese uma coloração surpreendentemente marxista. Constatava que as doutrinas do inconsciente, cuja crítica acabara de fazer, serviam de ideologias, que ora sublimavam a ordem econômica dominante, ora se afastavam dela, e que essas relações sociais, caracterizadas pela “concorrência econômica” e pelas “tendências imperialistas”, constituíam o limite de toda a filosofia do progresso. Em suma, sem chamar pelo nome, ele aderiu à doutrina marxista, que pretende que a consciência seja dependente do ser social. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 114).

Cornelius não aceitou sua tese afirmando que era apenas uma retomada de seus escritos, enquanto que Horkheimer a rejeitou por não ser suficientemente marxista. Adorno, então, retomou sua atividade como crítico musical e estreitou laços

de amizade com Walter Benjamin, que lhe possibilitou “novas perspectivas do trabalho oferecidas pela abordagem original de Benjamin, uma filosofia da arte e da história que buscava o lado materialista em todo o campo do cotidiano de uma sociedade e que se engajava na interpretação dos detalhes.” (Idem, p. 121).

Walter Benjamin (15/07/1892 – 27/09/1940) nasceu em Berlim – Alemanha e suicidou-se em Portbou – Espanha, fugindo do nazismo. Filho de um rico comerciante judeu, com várias dificuldades de saúde, teve uma infância reclusa e dedicada aos estudos. Somente aos 20 anos de idade descobriu a pobreza e as desigualdades sociais, que provocaram forte impacto e influência sobre toda a sua vida. Foi um revolucionário que fundiu o marxismo, o messianismo judaico e o romantismo. Sua vasta produção tratou de variados temas: filosofia, religião, arte, moda, livros infantis e brinquedos, cultura, política, educação, entre outros. Seu primeiro contato com o marxismo foi por meio das obras de Ernest Block e, principalmente, de Lukács, *História e Consciência de Classe*, momento em que estava disposto a filiar-se ao Partido Comunista, o que nunca aconteceu. Travou também contato com Asja Lacin, militante comunista, atriz e diretora de teatro, que lhe permitiu conhecer a União Soviética entre 1926 e 1927. Outra importante influência marxista sobre Benjamin foi sua amizade com o dramaturgo e poeta Bertold Brecht. Ao mesmo tempo:

No momento em que *História e Consciência de Classe*, Asja Lacin e a crise da República de Weimar empurravam seu pensamento para a esquerda, no momento em que buscava no legado de Marx instrumentos poderosos para fortalecer sua capacidade de questionar radicalmente o mundo em que vivia, Benjamin encontrava à sua frente um marxismo que se institucionalizava, que começava a se codificar, que se comprometia estruturalmente com a preservação pragmática de um determinado Estado. (KONDER, 1988, p. 36).

Evidentemente que a crítica de Konder não cabe apenas aos soviéticos, seria necessário estendê-la a um universo político e teórico mais amplo, levando em conta que o pragmatismo e a institucionalização não se restringiram a essa experiência histórica.

Diante dos impasses vividos, com a derrota da esquerda na Alemanha, com sua vida sufocada pelo nazismo, Benjamin viaja para Paris, onde também desenvolveu uma intensa produção intelectual com suas resenhas e textos sobre os mais variados temas. Tratava-se de um momento conturbado na vida privada do filósofo, com privações financeiras e desencantos amorosos.

Em julho de 1932, ele chegou à conclusão de que a vida se tinha tornado insuportável e absurda; depois de três grandes amores (Jula, Dora e Asja), não havia mais nada a esperar. Seus trabalhos lhe pareciam ter resultado em pequenos êxitos no varejo e um grande fracasso no atacado (carta a Scholem, 26-7-1932). Tomou todas as providências para se matar, num hotel de Nice. À última hora, porém, por razões que nunca ficaram esclarecidas, desistiu do suicídio. Resolveu continuar vivo, entendeu que não valia a pena suicidar-se; decidiu ficar para ver o que viria. Veio o nazismo. (KONDER, 1988, p. 51).

Em 1940, Walter Benjamin produz o texto *Sobre o conceito de história* (1940), obra que não se destinava à publicação e que só veio a público após sua morte, tendo como principal objetivo combater as visões positivistas e historicistas da história. Essa relação só pode ser devidamente analisada dentro desse contexto histórico brevemente descrito, dos dilemas enfrentados pela Escola de Frankfurt e pela sua trajetória pessoal. O texto é a expressão de todo esse processo. Michel Löwy (2005), analisando esse texto, afirma que só podemos compreender a concepção de história de Benjamin a partir da fusão entre Romantismo alemão, teologia e marxismo, que resultou numa formulação profundamente original.

O Romantismo, para além da arte e da literatura, é uma visão de mundo que critica a modernidade por meio de valores pré-capitalistas, por uma romantização ideal do passado, de valorização comunitária e a constatação de um desencantamento do mundo. Benjamin fará uma síntese entre essa reação e sua perspectiva revolucionária do futuro. “Nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente”. (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p.15). Partir do presente condicionado para investigar o passado: eis a tarefa do historiador. Não se trata de um passado petrificado, sua preocupação é analisá-lo naquilo que estava em potência, nas possibilidades que não foram realizadas. O caminho para o futuro estaria inscrito nessas possibilidades passadas: “O novo método dialético na história se apresenta como a arte de compreender o presente como o mundo no despertar, um mundo ao qual se liga, verdadeiramente, esse sonho que nós chamamos de passado.” (BENJAMIN apud KONDER, 1988, p. 82). Por isso, o comunismo primitivo será a sua referência de passado real ou idealizado: “o paraíso perdido aparece projetado no futuro”.

Podemos considerar como objetivo, metodologicamente buscado neste trabalho, a possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado em si mesmo a ideia de progresso. É justamente opondo-se aos hábitos do pensamento burguês que o materialismo histórico encontra suas fontes. (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 30).

Benjamin recorre ao Romantismo de uma forma original. Não se trata do lamento das consequências sociais produzidos pelo capitalismo e a nostalgia de um passado idílico que o socialismo utópico defendeu, nem de um socialismo que cultua a pobreza, a vida modesta. Na medida em que Benjamin aponta a revolução como freio para a brutal dinâmica social burguesa, seu romantismo se relaciona diretamente com um projeto societário futuro. Passado e futuro interligados numa perspectiva revolucionária.

Como judeu, Benjamin procurava aliar a teologia e o marxismo. A frase de seu amigo Gershom Scholem inspirou suas teses: “A época messiânica como presente eterno e a justiça da existência, substancial, estão correlacionadas. Se não existe justiça, o reino messiânico não só não existiria, como seria impossível” (Idem, p. 37).

A sua compreensão de justiça está profundamente ligada ao seu compromisso de classe com os oprimidos – “do ponto de vista dos vencidos”. Para Benjamin, a teologia está a serviço do materialismo histórico, ou seja, está a serviço da luta dos oprimidos. A teologia o remete a dois termos fundamentais: rememoração e redenção messiânica, conceitos importantes para a sua compreensão de história e memória.

TESE III

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos seus instantes vividos por ela torna-se uma citation à l'ordre du jour (citação na ordem do dia) – dia que é, justamente, o do Juízo Final. (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 54).

A redenção é compreendida como resgate da humanidade, como reparação do passado, como “rememoração histórica das vítimas do passado” (Ibidem). O poder messiânico da redenção é transferido para a humanidade, para os oprimidos. Aqui, há um paralelo estético com Marx, que afirmou que a emancipação dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores. A revolução seria o momento primordial da redenção, o momento em que o passado, o presente e o futuro tornar-se-iam “tempo-de-agora”. A rememoração, fator de ressignificação do passado, ainda que fundamental, não era suficiente para nos libertar do pesadelo do presente, a revolução era necessária, ou, em suas palavras: a “revolução-redenção”.

Em relação ao marxismo, Benjamin foi um crítico das deformações produzidas pela socialdemocracia alemã e pelo stalinismo, que, segundo ele, abandonaram a sua dimensão filosófica e dialética e produziram um “marxismo” evolucionista e positivista. Sua preocupação foi resgatar a capacidade crítica da teoria marxista, ou seja, o seu método – o materialismo dialético – e a sua perspectiva política – a revolução. Ainda que seus estudos sobre Marx fossem iniciais e que sua compreensão sobre determinados aspectos fosse divergente, sua identidade política era evidente. Um exemplo que Löwy (2005) apresenta é sobre o potencial das forças produtivas no processo de transformação social, que Marx via em suas ambiguidades, mas cujos aspectos positivos salientava. Benjamin apresentará uma visão negativa sobre esse desenvolvimento e a sua defesa da revolução será, sobretudo, uma forma de impedir o avanço destruidor das forças produtivas. Sua crítica dirigia-se ao mecanicismo produzido desde a Segunda Internacional, que enxergava no desenvolvimento histórico, por si, elemento suficiente para a construção do socialismo. Para Benjamin, era preciso revolucionar a sociedade antes que o progresso técnico promovesse a barbárie social (pessimismo organizado, ativo).

Pessimismo em todos os planos. Sim, certamente e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos; entre os indivíduos [...]. (Idem, p. 25).

Nesse momento, podemos encontrar pontos de proximidade e de distanciamento entre Benjamin e Adorno. Certamente que a defesa desse pessimismo organizado influenciou Adorno. E, nisso, se diferencia de Benjamin, que defende clara e urgentemente a necessidade da revolução.

Diferentemente dos demais teóricos da Escola de Frankfurt, que possuíam uma rebuscada análise filosófica, Benjamin estava preocupado com a urgência da transformação social, que o impelia diretamente às questões práticas. Com a crítica do Romantismo alemão, com a teologia judaica secularizada e com o resgate de marxismo crítico e dialético, a concepção de história e memória em Benjamin adquire a “tarefa de escovar a história a contrapelo” (Tese VII), colaborando assim para a redenção dos oprimidos.

Entre 1931 e 1933, Adorno e Marcuse vinculam-se ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Nenhuma das pessoas que rodeavam Horkheimer era

politicamente ativa nem oriunda de movimentos operários e marxistas. Todas provinham de famílias judias. A partir de 1930, com as eleições para o Reichstag, em que o partido nacional-socialista passou a ser o segundo maior partido, com o aumento dos conflitos com os nazistas e seus ataques à Universidade, houve a preparação para a transferência do IPS para Genebra, na Suíça. Em 1933, ano da entrada de Hebert Marcuse, Adorno publicou um estudo sobre Kierkegaard.

Os primeiros estudos do IPS tiveram como tema os processos de manipulação ideológica, buscando compreender a inter-relação entre os fatores econômicos e superestruturais, por meio de estudos sobre as condições psíquicas dos operários e empregados qualificados na Alemanha.

Na medida em que a teoria não reconheça como as mudanças estruturais da vida econômica se transformam, através da constituição psíquica dos vários grupos sociais num dado momento, em mudanças na expressão de suas vidas como um todo, então a teoria da dependência de uma à outra contém um elemento dogmático que restringe seriamente o valor hipotético dessa teoria na explicação do presente. (HORKHEIMER apud SLATER, 1978, p. 140).

Por meio de uma perspectiva histórico-materialista, Horkheimer desenvolveu os estudos psicológicos do IPS, buscando nos escritos de Freud, Jung, entre outros, fundamentos de uma teoria da manipulação e a da autoridade. Valendo-se de uma consideração de Engels de que ele e Marx dedicaram-se muito mais aos conteúdos do que às formas de expressão da sociedade capitalista, os teóricos de Frankfurt empreenderem um esforço na produção de uma psicologia marxista. Erich Fromm foi o pioneiro nesse processo, buscando conciliar Marx e Freud. Para Fromm, “a psicanálise era uma ciência social, materialista e histórica. [...] a psicologia freudiana e o materialismo marxista coincidem quando consideram a consciência não o motor principal da história, mas o reflexo de outras ‘forças ocultas’”. (SLATER, 1978, p. 143). A polaridade que Freud estabeleceu entre o “impulso de morte” e o “impulso sexual” (“impulso de vida ou Eros”) foi ressignificada pelos frankfurtianos. Em Freud há uma naturalização desses impulsos, que independeriam das formas sociais vigentes. Uma perspectiva materialista não podia aceitar essa naturalização. Além de Fromm, Marcuse prosseguiu com os estudos psicanalíticos.

Os estudos iniciais, coordenados por Horkheimer, resultaram na defesa de que as massas operárias não eram revolucionárias por conta da identidade entre as classes dominadas e reprimidas com os seus senhores (conforme tese freudiana).

Todos declaravam-se partidários do materialismo histórico, nenhum deles tinha esperança na classe operária. “Nenhum dos autores tratava de temas como Estado social de direito, a democracia de Weimar, o fascismo italiano. No entanto, nenhum deles duvidava que o futuro pertencesse ao socialismo”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 154).

2.3 A ascensão do nazifascismo e a transferência do Instituto de Pesquisa Social

Com a ascensão de Hitler ao poder, em janeiro de 1933, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt é fechado, em 13 de março. Dos membros do Instituto, apenas Wittfogel foi preso e, depois de passar por vários campos de concentração, foi libertado em novembro de 1933, quando emigrou para os Estados Unidos. O novo governo nazista iniciou as demissões de funcionários judeus, comunistas e socialdemocratas, e o IPS foi atingido com a demissão de seus professores e pesquisadores, sem que a Universidade de Frankfurt os defendesse. Horkheimer, que já estava em Genebra, passa a dirigir o IPS por lá junto com Pollock e Löwenthal. Em Paris e em Londres, foram abertos escritórios de representação do Instituto.

No início do Terceiro Reich, o desemprego caiu vertiginosamente ao mesmo tempo em que a exploração do trabalho foi intensificada, como demonstra o crescimento de 200% no índice de acidentes de trabalho. Além disso, houve arrocho salarial, queda no consumo pessoal, racionamento de alimentos e roupas, regressão dos direitos trabalhistas, cancelamento, em 1936, de todos os feriados, pauperização, em benefício da indústria bélica, processo garantido com o terror de Estado. (conf. SLATER, 1978, p. 43)

Nesse período inicial de exílio, sob responsabilidade de Horkheimer e Adorno, foram publicadas várias edições da revista do IPS, a *Zeitschrift für Sozialforschung*. Materialismo e autoridade na instituição familiar foram os temas dominantes da revista. Em 1933/1934, na Suíça, três pesquisas foram desenvolvidas acerca da autoridade na família: uma pesquisa com empregados e operários qualificados; com especialistas e estudiosos sobre o tema; e com a juventude de setores médios e proletários. Daí, partindo da psicanálise, passando por uma perspectiva histórico-materialista, o capital seria a expressão da autoridade, suas relações sociais seriam autoritárias. A autoridade paterna é também transposta para o Estado. O conflito edipiano é transposto para as relações de classe, o que ajudaria a compreender a

polaridade/identificação entre as classes dominantes e dominadas. Os estudos demonstraram que a autoridade do pai era baseada no seu poder econômico por meio de seu salário, como provedor da casa, e essa mesma autoridade ficava ameaçada diante do desemprego, que abalava sua posição social e de autoridade diante da família. A solução para o problema da autoridade seria resolvida por uma revolução.

O conceito de revolução da Escola de Frankfurt, embora careça de especificidade concreta, clarifica a diferença psicológica entre o pequeno burguês rebelde e o verdadeiro revolucionário. Ainda que a própria Escola de Frankfurt não aceitasse qualquer tipo de disciplina partidária (Adorno considerava Lukács um exemplo de submissão desencaminhada do intelectual à organização partidária), a equipe de Horkheimer subscreveu o princípio teórico da disciplina revolucionária; Marcuse escreveu: “A subordinação revolucionária nas próprias fileiras e a autoridade revolucionária para com o inimigo de classe são pré-requisitos necessários à luta pela futura organização da sociedade”. (SLATER, 1978, p. 157).

Ainda que parte dessas pesquisas não tenha sido concluída, Marcuse, a partir da análise da autoridade, expressava os seus resultados parciais: “a passagem de um Estado liberal a um Estado totalitário se realiza sobre a base de uma só e mesma ordem social. O Estado totalitário realiza a organização e a teoria da sociedade que corresponde ao estágio monopolístico do capitalismo”. (MARCUSE apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 171-172). Fromm seguia o mesmo caminho:

[...] as contradições sociais que resultam num estrangulamento das forças produtivas caminham num sentido de uma evolução psíquica regressiva, isto é, um reforço do complexo centrado sobre o pai, tal como é encontrado nos movimentos que apareceram em favor da luta contra o marxismo. Em vez de uma exigência de uma vida feliz acessível a todos os homens, seus representantes ideológicos tornam a colocar o dever no centro do sistema; aliás, devido à situação econômica, esse dever não tem mais, essencialmente um conteúdo econômico, mas aquela da ação heroica e da paixão pela totalidade. (FROMM apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 172).

Horkheimer também reforçava essa perspectiva:

[...] os homens não têm, atualmente, que escolher entre uma economia liberal e a organização totalitária do Estado – pois uma segue necessariamente à outra, precisamente porque essa forma totalitária é atualmente a que está em melhores condições de cumprir a exigência liberal da continuação do domínio privado das engrenagens sociais essenciais. (HORKHEIMER apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 172).

O fascismo, portanto, era resultado do liberalismo e das formas próprias de dominação do capitalismo monopolista, que se espalhava por toda a Europa, segundo

os frankfurtianos. Diante dessa situação, os membros do IPS optaram pela sua transferência para os Estados Unidos, alojando-se na Universidade de Columbia, em Nova York, em 1934, em pleno período de intenso desemprego, de imigrações, do *New Deal*. Marcuse foi imediatamente convidado para integra-se ao novo Instituto, assim como Löwenthal, Pollock e Wittfogel.

Inicialmente, o então denominado *International Institute of Social Research* dedicou-se apenas à edição da revista e às pesquisas que já estavam em curso sobre a autoridade familiar na sociedade burguesa, tendo a psicanálise como referência teórica central. Esses estudos, classificados como o primeiro trabalho coletivo sobre o tema, foram concluídos em 1935. Entre este ano e 1938, além da continuidade desses estudos sobre as famílias nos Estados Unidos, houve um intenso contato, por vezes muito crítico, entre Horkheimer e Adorno sobre as possibilidades de este transferir-se para os Estados Unidos e trabalhar formalmente no Instituto. Horkheimer tinha pretensões de pesquisar o campo da lógica, enxergando em Adorno, assim como em Marcuse, uma colaboração essencial. “As aspirações desses homens juntavam-se na crítica das posições idealistas e no interesse de uma dialética ‘não acabada’ (Horkheimer) ou ‘intermitente’ (Adorno), uma lógica da realidade viva que não seria preestabelecida por um sistema ou espírito autônomo”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 193). Adorno, naquele momento, encontrou no fetichismo da mercadoria de Marx uma chave de leitura importante para compreender a dinâmica social e a arte reificadas.

Em 1937, Walter Benjamin, vivendo em Paris, escrevendo *Passagens*, que encantou Adorno e Horkheimer, torna-se colaborador permanente do Instituto. Neste mesmo ano, Horkheimer publica um de seus textos mais conhecidos, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, em que buscou explicar o seu conceito de Teoria Crítica. Para isso, buscando a diferenciação entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica, o filósofo afirma que a teoria aparece “como o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível”. (1980, p. 117). A Teoria Tradicional, segundo o autor, surgiu com a filosofia moderna, mais especificamente com René Descartes, que buscava a construção de um método próprio para a filosofia, assim como a matemática e a física possuíam, composto pela evidência do objeto estudado, pela análise das partes desse objeto, pela síntese formulada pela razão e pela revisão desse desmembramento, ou seja, um caminho

lógico para a obtenção do conhecimento verdadeiro. Para empreender toda essa tarefa, a razão e um método adequado eram os instrumentos fundamentais. A verdade seria buscada na construção de conceitos universais, que abarcassem a totalidade do real. Horkheimer questiona essa transposição, que caracteriza toda a teoria tradicional, que é puramente descritiva, separa o indivíduo da sociedade, naturaliza as relações sociais, busca a adaptação. Do método cartesiano ao positivismo, a Teoria Tradicional consolidou-se na medida em que não operava com as contradições.

A Teoria Crítica tem como pressuposto o comportamento crítico, a percepção das contradições sociais e a sociedade burguesa como processo histórico. Não se trata, para a Teoria Crítica, simplesmente da descrição da realidade, mas da sua condenação e da busca de unidade entre teoria e prática, ou seja, da emancipação, diferenciando-se da Teoria Tradicional. Para Horkheimer, a crítica da Teoria Tradicional é a crítica da economia política, ou seja, a crítica da sociedade burguesa e de seus aparatos ideológicos. O que o filósofo propõe não é uma ação pragmática, o simples controle da natureza pelo trabalho, a razão instrumental, mas a supressão das relações sociais que produzem a alienação. Essas reflexões são ancoradas tendo o materialismo histórico como referência fundamental.

Nessa obra, Horkheimer destaca o papel do intelectual no processo de transformação social. Levando em consideração uma sociedade alienante, que impede a classe trabalhadora de perceber os mecanismos de dominação social, a Teoria Crítica não deveria se restringir a formular “sentimentos e representações próprias de uma classe” (p. 135), buscando formulações universais, para além das classes sociais. Para o filósofo,

A simples descrição da autoconsciência burguesa não é suficiente para mostrar a verdade sobre a sua classe. Tampouco a sistematização dos conteúdos da consciência do proletariado fornece uma verdadeira imagem do seu modo de ser e dos seus interesses. Ela seria uma teoria tradicional caracterizada por uma problemática peculiar, e não a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado. Isto também é válido, mesmo quando se deixam de lado representações do proletariado em geral, para assumir as representações de uma parte progressista dele, de um partido ou de uma direção. [...] Contudo, a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e sua atividade específica são considerados uma unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma. (HORKHEIMER, 1980, p. 135-136).

Para Horkheimer, a simples expressão das condições da classe trabalhadora, ainda que revestida de uma percepção crítica, está marcada pela ordem burguesa das relações mercantis. A Teoria Crítica deve ir além: “Classe, exploração, mais-valia, lucro, pauperização, ruína são momentos da totalidade conceitual. O sentido não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação”. (Idem, p. 138).

O interesse filosófico de Adorno, até então, voltava-se para a arte e suas possibilidades na sociedade. Em 1936, Adorno propôs um estudo dialético sobre a filosofia no nacional-socialismo (nazismo). Enquanto que as afinidades de Adorno com Horkheimer estavam na dialética, as afinidades de Adorno com Benjamin e Bloch ligavam-se pela “desrazão” produzida pela faceta capitalista em que viviam, pelas categorias de sonho e o mito, a aurora e o crepúsculo, entre outras. Em relação a Benjamin, Adorno terá um intenso debate filosófico por meio da produção da obra *Passagens*, ao mesmo tempo em que aprofundava seus estudos críticos sobre a arte e o consumo de massas, especialmente, assim que chegou nos Estados Unidos, sobre a música radiofônica.

A partir de 1937, com os recursos financeiros diminuindo, com as dificuldades de captação diante das suspeitas de que era marxista, o Instituto passou por uma crise não só financeira, mas também de rumos das pesquisas. Horkheimer, que geria a instituição de forma autocrática, segundo Wiggershaus (2002), decide privilegiar os seus estudos sobre a dialética, projeto que impulsionou a vinda de Adorno para o os Estados Unidos. Aos poucos, vários colaboradores foram demitidos.

Entre 1939 e 1940, momento inicial da Segunda Guerra Mundial, o Instituto procura financiamentos para alguns projetos que correriam em paralelo com as pesquisas de maior importância, como foram os estudos sobre o antissemitismo e sobre o nacional-socialismo alemão, pesquisa multidisciplinar, que tinha como objetivo:

[...] elaborar uma compreensão teórica do crescimento do nazismo segundo as forças socioeconômicas objetivas que o geram, mas também segundo os homens, segundo o clima humano ou, melhor, desumano que o tornou possível. Isso não pretende ser “psicológico”. Não sou um psicólogo da sociedade, como também não são os membros do Instituto com quem estou preparando esse projeto. (HORKEHEIMER apud WIGGERHAUS, 2002, p. 302-303).

Em relação aos estudos sobre o antissemitismo, os dois filósofos procuravam desvendar as explicações num quadro da filosofia da história e da psicanálise, ou seja, sobre estudos históricos dos movimentos de massa, especialmente do nomadismo, que não permitiu o desenvolvimento do trabalho enquanto produtor de civilização, fato que explicaria o antissemitismo desde as Cruzadas à Terra Santa até o seu enraizamento atual. Em contraposição a esse nomadismo, o sedentarismo,

[...] o mundo do trabalho, chegava a reproduzir a repressão, tanto mais o estado antigo deveria assumir a aparência de uma felicidade que não se pode autorizar, cuja ideia deve ser proibida. Essa proibição é a origem do antissemitismo, as perseguições dos judeus são tentativas ou de completar, ou de imitar a expulsão para fora do paraíso. (ADORNO apud WIGGERHAUS, 2002, p. 305).

Esses dois projetos não obtiveram recursos financeiros. Os teóricos frankfurtianos receberam a proposta de integração do Instituto à Universidade de Columbia, o que provocou uma divisão entre aqueles que viam na carreira acadêmica uma possibilidade promissora e aqueles que temiam pela independência do Instituto, como foi para Horkheimer e para os que dele dependiam financeiramente.

Nesse mesmo momento, ainda sobre o tema do judaísmo e do nazismo, e com algumas divergências, houve um intenso debate sobre as características do Estado fascista, caracterizado como expressão das relações sociais autoritárias, ou seja, como Estado autoritário, decorrente do Estado monopolista, assim como o estatismo integral ou o socialismo de Estado, como Horkheimer denominava a União Soviética. O filósofo defendia que o capitalismo tendia para um estatismo integral, um capitalismo de Estado, de longa duração, posteriormente denominado por Horkheimer de sociedade administrada. Essa seria uma fase derradeira do capitalismo, sendo que “O fim da exploração [...] não é mais uma aceleração do progresso, mas o salto para fora do progresso”. (HORKHEIMER apud WIGGERHAUS, 2002, p. 309).

Para alavancar esse capitalismo de Estado na Alemanha nazista, além da conhecida repressão a todo movimento social organizado, houve uma centralização e um intenso controle do Estado sobre o dinheiro, o crédito e o mercado de trabalho. A adesão passiva de parte de massa trabalhadora foi garantida pelo pleno emprego, mesmo com a diminuição dos salários, e pelo sistema previdenciário, elaborado na República de Weimar e aperfeiçoado pelos nazistas. Um restrito grupo de capitalistas monopolista fundia-se com os aparatos de Estado.

Em 1941, momento em que os Estados Unidos entraram na Segunda Guerra, Horkheimer transfere-se para Los Angeles, na Califórnia, abrindo também um escritório do Instituto. Em seguida, Marcuse, Adorno, Pollock, Löwenthal chegaram. A sede em Nova York foi mantida para continuar os vínculos com a Universidade de Columbia. O antigo plano para produzir uma obra sobre a dialética ainda patinava. Temas como razão e progresso tomaram o tempo inicial de Horkheimer e Marcuse; os estudos sobre o nazismo permitiram que o governo dos Estados Unidos compreendesse melhor a Alemanha; Adorno continuou seus estudos sobre a música e a cultura de massas. Alguns membros do Instituto iniciaram trabalhos formais em órgãos do governo no chamado “esforço de guerra”. É nesse mesmo momento, 1941, que as atrocidades contra os judeus na Alemanha são amplamente divulgadas.

É a partir desse contexto que Horkheimer e Adorno, sem deixar seus estudos sobre o antissemitismo e sobre o nazismo, dedicam-se à produção de uma obra sobre dialética, inspirados por Walter Benjamin, que, não conseguindo se desvencilhar da polícia em Port-Bou, na Espanha, em 1940, suicidou-se, deixando Adorno como executor testamentário de seu material literário. Entre eles, estavam seus escritos provisórios sobre *Teses sobre o conceito de história*, que Adorno defendia como ideias muito próximas às do Instituto, sendo publicadas em 1942.

Essas reflexões de Benjamin, principalmente suas críticas teológicas ao progresso, influenciaram decisivamente os dois filósofos. Adorno, em suas reflexões sobre música, já havia desenvolvido seu conceito sobre o não-idêntico, elemento fundamental de sua Dialética Negativa. Horkheimer desenvolvia suas reflexões sobre a razão instrumental, sobre o Esclarecimento, sobre a crítica da ideologia e esperava a produção teórica dos demais colaboradores em temas interdisciplinares, numa perspectiva marxista, para deslanchar sua produção. Vários desses temas não foram concluídos, como foi o caso, por exemplo, dos estudos econômicos.

Essas reflexões iniciais desembocaram na produção da *Dialética do Esclarecimento*, mimeografada em 1944 e publicada em 1947, na *Eclipse da Razão*. “Saber por que a humanidade mergulha num novo tipo de barbárie em vez de chegar a um estado autenticamente humano” foi objetivo apresentado no prefácio da primeira obra. Havia uma ambiguidade no processo histórico que produziu o Esclarecimento, permitindo tanto um desvelamento da realidade como seu velamento por meio de novas configurações. Nessa obra os autores tratam o Esclarecimento como um

processo histórico em que o homem moderno, por meio da razão, não encontra obstáculos para o domínio da natureza, de rompimento com suas relações míticas ou de desencantamento do mundo, em que o utilitarismo se confunde com a razão, produzindo uma razão instrumental, um saber como instrumento de dominação, o progresso técnico levado às últimas consequências. Os mitos anteriores foram trocados pelos mitos do progresso, da razão, da quantificação. Como resultado disso, a alienação do indivíduo é impulsionada, retirando dele sua individualidade, transformado em massa de consumo de uma sociedade dominada pelo fetiche da mercadoria. É nessa sociedade que a indústria cultural, termo desenvolvido por eles, que a experiência e a reflexão teórica serão subordinadas pelo imediatismo, pelo pragmatismo das ações irrefletidas e mecânicas. Lazer e cultura são transformados em extensão do trabalho alienado, como espaços de reprodução das relações de dominação e de conformismo diante da ordem vigente. O indivíduo perde sua autonomia e transforma-se num mero consumidor de mercadorias.

A indústria cultural, portanto, tem bases materiais, refletindo a objetividade de uma sociedade capitalista tardia. A manipulação cultural das massas estaria a serviço do consumo mercantil. O nazismo seria a consequência dessa racionalidade e desse progresso, a cultura transformada em mercadoria. Racionalidade e progresso que se transformaram em irracionalidade e regressão ou, para usar um termo que analisaremos mais adiante, em semi-formação.

A indústria cultural impõe uma síntese pelo mercado, cria um sujeito social identificado a uma subjetividade socializada de modo heterônomo, que rompe a continuidade do processo formativo de um modo fortuito. Os bens culturais que alimentam as massas tornam dominante o momento de adaptação, enquadrando-se numa sociedade adaptada, e rompem a memória do que seria autônomo. Perdem a capacidade de se relacionar com o outro, com algo efetivamente exterior, permanecendo apenas a capacidade de se referir à representação que eles próprios fazem desse outro externo. (ADORNO apud MAAR, 1995, p. 25-26).

A formação se transformou em adaptação. A experiência formativa anunciada pelo Iluminismo foi capturada pelo fetiche da mercadoria, impedindo um processo de formação autônoma do indivíduo.

Com o fim da Guerra, o Instituto estava quase que reduzido a Horkheimer, Löwenthal, Pollock, Adorno e Felix Weil, o financiador. Os demais estavam trabalhando no governo ou em universidades, como foi o caso, por exemplo, de

Marcuse e Fromm, este rompido com Horkheimer. Iniciava-se também, naquele momento, o período macartista nos Estados Unidos, de perseguições aos comunistas. Nesse sentido, os teóricos do Instituto não faziam suas críticas diretas ao capitalismo, procurando preservar o trabalho que realizavam. Na Alemanha, destruída pela guerra, a situação era muito confusa, com limitações das atividades políticas, com censura nas publicações, com restrições de circulação interna e de entrada e saída do país. O futuro alemão ainda era incerto.

A interdição das atividades políticas teve consequências fatais. Os comitês antifascistas que se tinham formado em muitas cidades por ocasião da entrada dos Aliados foram abafados pela redução crescente de sua margem de manobra. A continuidade das influências nazistas e conservadoras foi, com isso, automaticamente favorecida, sobretudo na economia e em setores inteiros da administração. Por outro lado, os Aliados não tinham, absolutamente, a intenção, mesmo a longo prazo, de favorecer a volta dos emigrados antifascistas. Era quase o contrário. Seu método para soltar os prisioneiros de guerra foi sintomático a esse respeito. Os ingleses libertaram os antifascistas por último. Só uma minoria dos ocupantes influentes defendia uma concepção radical de democracia. E a importância dessa minoria diminuiu rapidamente. (WIGGERHAUS, 2002, p. 418).

Diante dessa situação, o Instituto organizou várias conferências para debater as consequências do nazismo. Adorno, em sua conferência sobre o destino das artes, defendia que Hitler foi o instrumento de uma tendência já existente e que continuaria a existir: “o desaparecimento da cultura das classes médias, a neutralização da cultura em geral e da arte em particular, sua decomposição causada pela indústria cultural”. (WIGGERHAUS, 2002, p. 419). O povo alemão foi transformado de povo de Beethoven em povo de Hitler, nas palavras de Adorno, que afirmou também que a tarefa do intelectual diante da tragédia era “expressar o negativo, em chamar a catástrofe pelo nome” (Idem, 2002, p. 419-420).

De fato, os países capitalistas que venceram a guerra toleraram e apoiaram regimes ditatoriais em várias partes do mundo sob a justificativa de conterem o avanço comunista; foi o que aconteceu na Grécia, na Espanha, em Portugal, para ficar nos casos europeus mais conhecidos. A Guerra Fria iniciava-se. Nos Estados Unidos, a caça às bruxas foi instalada. A defesa do *American Way of Life* contra o comunismo foi indutora de barbárie pelo mundo afora.

Marcuse, segundo Wiggershaus (2002), num texto de defesa da retomada da revista do Instituto, formulou uma opinião política que, em parte, era comum a Adorno e Horkheimer:

Depois da derrota militar do fascismo hitlerista (que era uma forma demasiado precoce e isolada da reorganização capitalista), o mundo divide-se em uma facção neofascista e uma facção soviética... Os Estados em que a antiga classe dominante sobreviveu econômica e politicamente à guerra tornar-se-ão fascistas dentro de um prazo mais ou menos curto, ao passo que os outros passarão para o campo soviético.

A sociedade neofascista e a sociedade soviética são adversárias pela economia e pela classe dominante, e uma guerra entre elas é provável. Contudo, ambas são, em suas formas fundamentais de dominação, antirrevolucionárias e hostis para uma evolução socialista... Nestas circunstâncias, há apenas um caminho para a teoria revolucionária: tomar posição sem consideração e sem a menor camuflagem contra os dois sistemas, defender a teoria marxista ortodoxa contra os dois sistemas sem compromisso... (MARCUSE apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 423).

Adorno e Horkheimer discordavam de Marcuse em relação ao “marxismo ortodoxo” e sobre as perspectivas socialistas e comunistas. Além disso, para uma crítica dos pontos altos da sociedade, os dois filósofos defendiam que deveriam buscar fundamentos fora da teoria marxista. Concordavam com ele a respeito da caracterização do Estado soviético, que já vinham analisando desde os estudos sobre as relações de autoridade na família.

O clima nos Estados Unidos não estava favorável para pensadores críticos. Muitos foram acusados, perseguidos, investigados, e os comunistas, tratados como criminosos. Adorno e Horkheimer eram naturalizados cidadãos estadunidenses, o que lhes garantiu uma relativa tranquilidade diante da possibilidade de deportação.

É nesse contexto, segundo Wiggershaus (2002), que Adorno e Horkheimer se afastaram ainda mais das perspectivas políticas de transformação social, avaliando sua impossibilidade, naquele momento, diante do triunfo do capitalismo monopolista e do fortalecimento de um Estado soviético a que tinham profundas críticas.

Horkheimer e Adorno não participavam mais, decididamente, dessas ideias. Uma pausa na evolução histórica não significava em absoluto, para eles, inicialmente, prorrogar a exploração e fazer o socialismo recuar, mas criava, sim, a possibilidade de refletir e trabalhar na teoria; com efeito, durante um período cujo fim não conseguiam enxergar, eles não podiam mais conceber a teoria como força que empurrava para a frente, mas mais como uma força que conduzia à reflexão. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 426).

Enquanto Marcuse defendia uma perspectiva que saltasse a transição socialista para o comunismo, próxima dos anarquistas, e que uma República de

soviéticos seria o modelo de organização social a ser construído, Adorno e Horkheimer se afastavam dessa posição:

Horkheimer e Adorno insistiam em afirmar a possibilidade de uma situação melhor. Mas eles não estavam prontos para designar ou reconhecer, como encarnação dessa possibilidade do melhor, qualquer órgão ou grupo político e social. **Eles contavam com os indivíduos.** (WIGGERSHAUS, 2002, p. 426, grifos meus).

As posições assumidamente marxistas de Marcuse levaram Horkheimer e Adorno a se afastarem dele, que ficou perplexo diante da nova obra *Dialética do Esclarecimento*, dos dois filósofos. Não havia mais uma unidade da teoria crítica entre eles.

Como continuidade das reflexões contidas na *Dialética do Esclarecimento*, os dois autores se dedicaram, entre 1944 e 1947, a uma nova tarefa, escrita em forma de aforismos, a produção de *Mínima Morália*, abandonada por Horkheimer e levada adiante por Adorno. Nessa obra, Adorno deixou ainda mais evidente seu afastamento de Marcuse e de suas perspectivas.

Marcuse falava a respeito de uma libertação da exploração e da opressão, e queria dizer com isso a libertação dos explorados e oprimidos. Quando Adorno falava em emancipação, pensava mais numa emancipação determinada pela concepção que ele tinha de sua própria situação, isto é, emancipar-se do medo, da violência e do opróbrio de precisar adaptar-se. Definia o “estado melhor” como aquele “em que se poderia ser diferente sem sentir medo”. Marcuse tentava salvar o marxismo ortodoxo por meio da utopia. Adorno tentava justificar a crítica da sociedade que se afastava no isolamento. O “existencialista” Marcuse intitulava-se o porta-voz da indignação diante da injustiça social. Adorno fazia-se de advogado, inspirado pela “filosofia da vida”, do intelectual não conformista. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 429).

2.4 O retorno do Instituto de Pesquisa Social a Frankfurt

Em 1948, Horkheimer realiza uma viagem de alguns meses para a Europa para cuidar de assuntos particulares e para uma cátedra na Universidade de Frankfurt, momento em que recebe o convite e avalia as condições de retorno do Instituto. Na Alemanha e em diversos países europeus, Horkheimer participa de diversas palestras, conferências e comunicações. Em 1949 recebe o convite para lecionar na Universidade de Frankfurt, volta à Alemanha acompanhado de Pollock e negociam a instalação de uma filial do Instituto na cidade, com o objetivo de construir uma cooperação entre pesquisadores dos dois países. No final de 1949, Adorno chega a Frankfurt, onde também recebe convite para lecionar na mesma Universidade de

Horkheimer. Somente em 1956 é que Adorno tornou-se professor titular. Horkheimer foi eleito decano da faculdade de filosofia.

A partir de 1950, com a construção de um novo edifício em curso, o Instituto transfere-se definitivamente para Frankfurt, financiado pela Universidade, por iniciativas privadas e pelo alto comissariado americano para a Alemanha, perdendo a autonomia que possuía nos Estados Unidos, quando era financiado quase que exclusivamente por Felix Weil. O seu primeiro grande estudo, por meio das novas metodologias de pesquisas sociológicas dos Estados Unidos, foi sobre a consciência política dos alemães diante das tropas estrangeiras de ocupação, do Terceiro Reich e de sua colaboração com o nazismo.

Em 1951, o novo prédio do Instituto é inaugurado como um grande evento. Horkheimer, eleito recentemente reitor da Universidade de Frankfurt, mantém-se como diretor. Seu discurso de posse foi comedido; viviam todo o clima anticomunista da Guerra Fria. Uma lei de 1951 permitiu que as pessoas “comprometidas”, que tinham postos oficiais no Terceiro Reich, pudessem retomar suas funções – exemplo do clima sombrio que pairava na Alemanha Ocidental. Wiggershaus (2002), comparando os discursos de inauguração do antigo Instituto, em 1931, com esse, apresenta diferenças significativas, afirmando que Horkheimer foi integrado instantaneamente ao *establishment*. Assim como antes, o ambiente acadêmico alemão continuava extremamente conservador. Mesmo com todo esse comedimento, Horkheimer, e também Adorno, representavam uma perspectiva crítica para os alunos da Universidade. É nesse contexto que os dois filósofos mergulharão numa intensa atividade acadêmica com aulas, cursos e palestras.

Nesse mesmo momento, Adorno apresentou sua comunicação inaugural - *Sobre a situação atual das ciências sociais empíricas na Alemanha*, indicando uma divisão de tarefas entre os dois teóricos. Horkheimer, com todas as suas tarefas administrativas, tornava-se cada vez mais um representante do Instituto e Adorno avançava em suas reflexões teóricas e com seu compromisso com o Instituto, tornando-se inclusive um sociólogo por meio de suas pesquisas empíricas – depois de uma estada nos Estados Unidos, em 1952, pesquisando a função sociopsicológica da astrologia. Dessa pesquisa originou-se o livro “As estrelas descem à terra -- a coluna de astrologia do Los Angeles Times: um estudo sobre superstição secundária” (2008). Adorno retorna para assumir uma cátedra de professor na Universidade de

Frankfurt. Em setembro de 1953, Adorno e sua esposa retornam à Alemanha, sendo oferecida a “cátedra de reparação”, na Universidade de Frankfurt, ao filósofo. A condição de professor titular só foi conquistada em 1957.

Adorno continuou sua intensa produção nessa década, escrevendo textos sobre sociologia e sobre a música; publicou seu estudo sobre Husserl, iniciado na Inglaterra; analisou os elementos fascistas que permaneciam na dinâmica social alemã, dentro da pesquisa sobre a consciência política na Alemanha Ocidental. Em 1955, com a aposentadoria de Horkheimer, Adorno assume a direção do Instituto. Ainda na década de 1950, Adorno e Horkheimer, por encomenda da empresa Mannesmann, produziram uma pesquisa sobre o clima empresarial entre seus trabalhadores.

Para o historiador da Escola de Frankfurt, esse trabalho representou uma renúncia à independência que o Instituto possuía anteriormente e, reafirmando suas considerações críticas, afirmou que, para Horkheimer, seus objetivos se restringiam apenas a “[...] um Instituto bem considerado, com a vaga imagem de um passado brilhante, que formasse sociólogos úteis à sociedade e providos de uma consciência humanista, que tivesse boas perspectivas de encontrar empregos na indústria e na administração”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 530). Nesse momento, Adorno lançava-se na produção de sua *Dialética Negativa*, obra que continuava seus estudos da *Dialética do Esclarecimento*, produzida conjuntamente com Horkheimer.

Iniciado em 1951 e publicado em 1957, *Eros e Civilização*, obra de Marcuse sobre a psicanálise de Freud e considerada sua principal produção teórica, buscou “[...] mostrar que que uma civilização sem repressão é perfeitamente concebível e que ela pode servir-se das condições objetivas criadas pela civilização da repressão que existiu até agora” (Idem, p. 535). Nessa obra, Marcuse, por meio dos conceitos freudianos, indo além deles, aliado a premissas marxistas, avalia as relações de poder e de repressão que se expressam na sexualidade, em que o “princípio de realidade” subordina as diversas manifestações da vida humana ou do “princípio do prazer”. Diferente do psicanalista e dos neofreudianos, Marcuse avalia as possibilidades de ir além da naturalização do “mal-estar da civilização” por meio da superação da ordem social capitalista.

Que o princípio da realidade deva sempre ser reafirmado durante a evolução humana, é o que indica o fato de que a vitória sobre o princípio do prazer nunca é completa e jamais garantida [...] O que a civilização acorrenta e oprime, as reivindicações do princípio de prazer, continua, no entanto, a existir na própria civilização. O inconsciente conserva os objetivos do princípio de prazer vencido [...]. É a *volta do reprimido* que alimenta a história subterrânea e tabu da civilização. E o passado continua a fazer um pedido ao futuro: ele mostra o desejo de que o paraíso seja de novo criado graças à conquista da civilização. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 537, grifos do autor).

No interior da própria sociedade administrada, diante do avanço tecnológico, estariam dadas as condições para a libertação do Eros com o fim do trabalho alienado. Marcuse recupera aqui as premissas marxistas de que o desenvolvimento material capitalista é ponto de partida para a construção de uma nova sociedade, ou seja, a abundância material como elemento objetivo para as possibilidades de construção de uma sociedade de livre produtores associados, a sociedade comunista. Mas, diferencia-se num aspecto importante. O tempo livre, ao invés do tempo produtivo do trabalho, seria o elemento fundamental da vida social. Há uma recusa no desenvolvimento desenfreado das forças produtivas, cuja tecnologia não seria neutra, assumindo um aspecto destrutivo, aproximando-o de Walter Benjamin, que defendia que a locomotiva do progresso capitalista deveria ser freada sob risco de chegarmos à barbárie.

Marcuse, diferente de Adorno e Horkheimer, até então, mantinha-se comprometido com a dimensão política da transformação social, tendo como palavra de ordem “a grande recusa”, buscando responder às exigências práticas do momento.

Eros e Civilização foi tanto um protesto quanto uma visão. Na década de 60, a atividade teórica de Marcuse tornou-se uma resposta a um movimento real, um movimento estudantil anti-autoritário que estava exigindo uma total liberação e desenvolvimento na prática uma teoria e uma estratégia para essa liberação. Enquanto Horkheimer tornava-se reacionário, renegando seu trabalho anterior e defendendo realmente os pronunciamentos do Papa sobre a pílula anticoncepcional, Marcuse aliou-se ao novo movimento, dele obtendo inspiração para a “teoria crítica da sociedade”. (SLATER, 1978, p. 169).

Segundo Wiggershaus, essa obra de Marcuse estava diretamente relacionada aos temas que o Instituto abordava, mas a sua publicação não foi realizada por ele devido às objeções de Adorno. Em outra importante obra de Marcuse, *O Homem Unidimensional: Estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (1964),

um estudo sistemático da sociedade capitalista, há uma modificação em suas análises. Para o filósofo, vivenciando os anos dourados do capitalismo, momento em que o Estado de Bem-Estar Social se consolidava, parecia que a velha frase de Marx – de que os trabalhadores só tinham a perder seus grilhões – estava ultrapassada, pois considerava que a classe operária estava integrada à sociedade unidimensional por meio do acesso ao consumo, da melhoria das condições de vida e de trabalho e, portanto, tinha muito mais a perder do que os seus grilhões. Os trabalhadores, segundo Marcuse, não se vêm mais como negação do capital nem da burguesia; seus interesses parecem estar atrelados. Não há mais oposição entre o “princípio do prazer”, anteriormente irrealizável e reprimido, e o “princípio da realidade”, que agora realiza os desejos materiais da classe operária. Toda oposição é integrada. A dominação é interiorizada. O que aconteceu na URSS, segundo o filósofo, foi isso, ou seja, a reprodução das relações de poder e de opressão. A ideologia (inversão, velamento) como realidade ficou evidente. Nesse sentido, o filósofo questionava se a classe operária ainda seria o sujeito histórico da revolução, se outros setores sociais poderiam assumir com mais eficácia a tarefa da revolução.

No final de 1965, Adorno solicitou licença de um ano para terminar suas pesquisas e sua obra *Dialética Negativa*, que será apresentada e analisada nas seções seguintes. Para o filósofo, a *Dialética Negativa*, publicada em 1966, seria seguida por uma teoria estética e por uma filosofia da moral, completando uma tríade do que ele achava importante produzir. A teoria estética não foi terminada, sendo publicada postumamente.

É nesse período que a fase áurea dos “30 anos gloriosos” do capitalismo entrava em sua fase crítica. A Guerra do Vietnã apresentava toda sua crueldade, em que um povo pobre era impedido de conquistar sua liberdade por uma potência imperialista. O movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos ganhava dimensão mundial. Na América Latina, governos populares que buscavam caminhos autônomos de desenvolvimento econômico e social foram golpeados por intervenções militares. Na Europa, após a Segunda Guerra Mundial, além do fortalecimento do bloco soviético, a esquerda europeia cresceu de forma impressionante. Na Itália, na França, na Grécia, os partidos comunistas exerceram enorme influência sobre a classe trabalhadora, assim como o trabalhismo inglês e os diversos partidos socialdemocratas em vários países europeus. A burguesia europeia, diante disso e

das possibilidades de intenso crescimento econômico, aceitou um Estado de Bem-Estar Social como forma de proteção contra a ameaça da revolução. Uma parte considerável dos partidos e sindicatos operários também se acomodou diante dessa nova realidade de prosperidade material.

É justamente nesse aparente estado de domesticação e de integração dos trabalhadores europeus, em que importantes teóricos não viam a menor possibilidade de movimentação de classe, que explode uma das maiores ondas grevistas já vistas. Em 13 de maio de 1968, na França, com 1 milhão de pessoas nas ruas de Paris, é decretada a Greve Geral. Em várias partes do país, os trabalhadores ocuparam as fábricas, tabelaram preços de itens de primeira necessidade, controlavam importantes meios de comunicação. Os estudantes, que já acumulavam insatisfações, apoiaram ativamente a greve e exigiam respostas às suas reivindicações, promovendo uma manifestação estudantil de massa. Amplos setores sociais se envolveram na greve, transformando-a num movimento radicalizado, surpreendendo tanto o governo quanto as próprias organizações sociais e operárias. O poder, em seu sentido mais amplo, estava em questão, ainda que isso não fosse plenamente visível no calor dos acontecimentos. A repressão do Estado, sob o governo do presidente De Gaulle, foi violenta. A solidariedade internacional foi intensa e o movimento espalhou-se por vários países. No final de maio, sindicatos, sob influência do Partido Comunista Francês, e o governo costuraram um acordo sobre reivindicações trabalhistas e políticas, causando uma crise entre os diversos setores mobilizados. O movimento chegou ao fim.

Na Alemanha, os estudantes participavam ativamente dos debates políticos e educacionais, principalmente por meio da União Socialista dos Universitários da Alemanha (SDS). Habermas e Marcuse participaram de vários eventos estudantis, entre eles os que protestavam contra a Guerra do Vietnã.

O que significa o Vietnam? ... O Vietnam significa todos os movimentos de libertação nacional no terreno da sociedade industrializada superdesenvolvida; movimentos de libertação esses que questionam e ameaçam a razão, as instituições e a moralidade dessa sociedade industrial superdesenvolvida. O Vietnam tornou-se o símbolo do futuro da repressão econômica e política, o símbolo da dominação do homem sobre o homem. O que significa a vitória do movimento de libertação nacional no Vietnam? Tal vitória significaria – e esse é, penso eu, o aspecto decisivo – que uma rebelião elementar dos homens contra o aparelho de repressão técnica mais forte de todos os tempos pode vencer. (MARCUSE apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 647).

Marcuse, nutrindo um grande otimismo sobre as possibilidades abertas com a vitória dos vietnamitas, foi tratado como referência dos estudantes e dos setores que almejavam construir uma nova esquerda. Em 2 de junho de 1966, durante uma manifestação contra a presença do Xá Reza Pahlavi, no país, o estudante Benno Ohnesorg foi morto pela polícia alemã, desencadeando uma onda de manifestações estudantis que, juntamente com os descontentamentos pela falta de uma reforma democrática universitária, desembocariam no movimento de maio de 1968. Já Adorno,

[...] não se interessava por concepções concretas de reformas do ensino superior nem pelo nascimento da participação política; como suas esperanças estavam mais voltadas para a manutenção e a exploração das possibilidades de manobra subsistentes por uma filosofia especulativa e pelas artes de vanguarda, ele oscilava entre a simpatia e a repulsa para com o movimento de protesto dos estudantes. (Idem, p. 654).

Dito de outra forma, Adorno afirmava: “Tento exprimir o que descubro e o que penso. Mas, depois, não posso delimitar o que será feito disso nem o que acontecerá [...]. Se eu desse conselhos práticos, como Herbert Marcuse fez até certo ponto, isso prejudicaria minha produtividade [...]. ” (ADORNO apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 654).

Reunidos num congresso em 1967, entusiasmados com as leituras do período inicial da Escola de Frankfurt, o que os estudantes socialistas alemães mais esperavam é que os intelectuais da Teoria Crítica apresentassem uma “utopia concreta”. Nesse sentido, nem mesmo Marcuse atendeu aos estudantes, já que estava desiludido quanto às possibilidades de encontrar o sujeito revolucionário da transformação social. Defendia a libertação da consciência e a sua defesa dos movimentos de libertação nacional na periferia do mundo capitalista não indicava nenhuma estratégia concreta.

Em 11 de abril de 1968, uma das mais destacadas lideranças estudantis, Rudi Dutschke sofreu um atentado de um militante de extrema direita, o que aguçou ainda mais as manifestações estudantis pela Alemanha. É nesse ambiente que o movimento de maio de 1968 explode. Os estudantes alemães ocupam as ruas e institutos e universidades e, junto com setores operários, defendem uma greve geral. Em Frankfurt, a Universidade é fechada pelo reitor. Os estudantes reagiram e ocuparam o seu prédio principal, iniciando uma série de atividades e debates acerca da Universidade Crítica que pretendiam construir. Depois de três dias de ocupação, a polícia esvaziou o prédio. Em dezembro do mesmo ano, ocorreu uma nova ocupação com novas atividades e debates e, novamente, foi desocupado pela polícia. Os estudantes procuraram abrigo para a continuidade de suas atividades no Instituto de Pesquisa Social, provocando a reação de Adorno, que solicitou à polícia a evacuação do prédio.

É esse episódio que provocou a polêmica entre Adorno e Marcuse, que, em 1969, criticou duramente o diretor do Instituto. As ambivalências desse episódio conjuntural não desqualificaram sua produção teórica. No dia 6 de agosto de 1969, Adorno faleceu, vítima de um enfarto. Horkheimer, ainda vivo, estava afastado do Instituto, assim como os demais teóricos.

Nos anos 1970, setores conservadores, que ganharam cada vez mais espaço no ambiente universitário, atacaram o Instituto, afirmando que seus intelectuais seriam os responsáveis pelo radicalismo que tomava conta de parte da juventude alemã que aderiu à luta armada. A luta pela reforma universitária democrática foi derrotada. O Instituto de Pesquisa Social, com a morte de Adorno e a rebeldia estudantil, encerravam juntos uma parte importante do pensamento crítico alemão.

3 ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA

3.1 Introdução

A dialética negativa deve ser compreendida como um procedimento metodológico adotado pelo filósofo desde os anos pré-1940, presente em várias de suas obras. Em *Mínimas Morálias*, escritas entre 1944 e 1947, encontramos com vigor a dialética negativa enquanto metodologia de análise crítica da sociedade capitalista. A psicologia, a sociologia e a filosofia se intercalam nos aforismos de Adorno sobre a alienação do indivíduo no mundo reificado do consumo, que o impede de exercer sua subjetividade e sua capacidade crítica. Pucci (2012) destaca três momentos da negatividade contida na obra: “O espírito não é como o Positivo que desvia o olhar do Negativo [...]; ele só é esse poder quando encara de frente o Negativo e nele permanece” (p. 3-4). Em seguida, resgata a seguinte passagem: “[...] Não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor”. (p. 4). E o terceiro momento:

O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo [...]. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento. É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida na escrita invertida de seu contrário. (PUCCI, 2012, p. 4).

A obra *Dialética Negativa*, de Theodor Adorno, com exposição e uma reflexão detalhada de seu método, foi publicada em 1966 e traduzida para o português em 2010, sendo escrita em forma de ensaios, aforismos, textos abertos, composta por uma longa introdução e três partes – Parte I “Relação com a ontologia”, Parte II “Dialética Negativa: conceito e categorias”, Parte III “Modelos”. As duas primeiras partes referem-se aos conteúdos das aulas ministradas no *Collège de France*, em Paris, e a terceira parte foi produzida a partir de escritos dos anos 1930, segundo Wiggershaus (2002). Em toda obra vemos a aplicação do que o autor denomina de constelação, ou seja, uma miríade de conceitos que se aproximam do objeto na intenção de que ele se revele. Além disso, outro elemento fundamental de suas

reflexões é o duplo sentido do conceito. É dessa forma que a dialética negativa é formulada.

A origem da dialética pode ser encontrada desde os antigos, como em Heráclito, nos sofistas, em Platão e nos teóricos chineses Kung-sun Lung e Tai-chen, passando pelo período medieval, como em Boécio e Abelardo, chegando ao período moderno. A ideia de negatividade dialética que nasce com Hegel é analisada por outros teóricos e, com Theodor Adorno, ela é levada aos seus limites e se volta contra seu criador. “À semelhança de Hegel, a negação é a mediação fundamental na passagem de um momento a outro no processo da constituição do conhecimento. Em contraposição a Hegel, a permanência na negatividade adia a síntese por tempo indeterminado” (PUCCI, 2012, p. 4). Se, para Hegel o movimento dialético passava pela tríade tese-antítese-síntese, em Adorno a dialética permanece no momento da antítese, da negatividade, momento de aprofundamento da crítica, e transforma-se em método para compreender a realidade alienada do capitalismo tardio. Adorno não nega o movimento da síntese, ele propõe um aprofundamento da antítese, da crítica. Não se trata de uma dialética sem síntese, fórmula simplificadora, como alerta Duarte (2007). O que Adorno compreende como dialética negativa refere-se tanto ao método (concentrar-se na antítese) como à negatividade enquanto momento prolongado do real (o prolongamento temporal do momento da antítese).

Nesse sentido, Adorno faz uma defesa da filosofia como interpretação, ou seja, a crítica necessita de uma certa autonomia do pensamento em relação à realidade: “O pensamento filosófico deve ser dissociado do pensado, do conteúdo”. (ADORNO, 1995, p. 15). Aqui ele se distancia de Hegel, que defendia que o real era racional e o racional era real, portanto, uma unidade entre sujeito e objeto, aproximando-se de Kant, que defendia que a verdade estava na representação. “O pensar, enquanto ato subjetivo, deve primeiro entregar-se verdadeiramente à coisa, onde, como ensinaram Kant e os idealistas, constitui ou inclusive produz a coisa”. (Idem, p. 18). Para Adorno, involuntariamente, existe em Kant uma primazia do objeto, dando um caráter objetivo ao seu idealismo. O ato do pensamento, valorizado como experiência intelectual e filosófica, é concentração paciente que não pode se desviar em relação ao objeto, é “um olhar demorado sobre o objeto”. Esse processo contemplativo é fundamental para que a práxis não se degenere “em um empreendimento carente de conceito; contudo,

a meditação cultivada como esfera particular, em recinto fechado, separada de uma práxis possível, dificilmente conduz a algo melhor”. (ADORNO, 1995, p. 20).

Diante da impossibilidade, naquele momento, da superação (síntese) da sociedade capitalista, segundo Adorno, a dialética negativa é o resgate da filosofia como interpretação do mundo, mas, para o autor, não de forma idealista, propondo-se a inaugurar uma nova filosofia. Dentre os teóricos da Escola de Frankfurt, Adorno foi quem mais levou adiante a perspectiva de resgatar a filosofia como uma trincheira de resistência teórica diante um mundo desumanizado. Adorno defende uma interpretação materialista da realidade. Sua dialética é distinta da hegeliana e também da dialética marxista. Portanto, o objetivo deste texto é compreender, fundamentalmente, a relação entre teoria e prática que Adorno estabeleceu na formulação da dialética negativa. Para isso, utilizaremos variados textos de Adorno, tendo como referência principal a *Dialética Negativa*, além de seus comentadores. Nessa obra, levando em consideração a problemática central desta tese, a relação entre teoria e prática e suas implicações políticas, buscarei os seus elementos pertinentes, dada a sua ampla abrangência temática.

Outro destaque importante é que seu método deve ser também compreendido à luz de suas reflexões sobre a estética, particularmente sobre a música. Em Frankfurt, Adorno pôde ouvir o que de mais avançado existia em termos de música, como importantes óperas, a apresentação de consagrados diretores de orquestras e solistas, e também produziu suas críticas musicais. Foi nesse contexto, em 1922, que Adorno elaborou uma de suas primeiras críticas musicais, sobre Pierrot Lunaire, de Arnold Schomberg, que tanto marcou o filósofo: “Parece necessário reconhecer que essa obra não é alcançada por nenhuma contemporânea em extensão, profundidade e rigor”. (ADORNO apud ALMEIDA, 2007, p. 53-54). Com influências iniciais de Lukács e Ernest Bloch, Adorno dirige suas críticas à absolutização do Eu subjetivista do Expressionismo, preocupado com a perda da veracidade e do sentido da arte.

[...] Adorno reconhece, em seus primeiros textos, as contradições inerentes a uma arte que pregava ao mesmo tempo o recolhimento ao Eu e a necessidade de transformação da sociedade. Essa antinomia não é, portanto, apenas uma disputa de mandarins alemães, mas um tema essencial no debate sobre os rumos da nova arte. A questão da historicidade e da mediação, antes de ser um problema fundamental da sociologia e da estética, afeta a própria configuração interna de variadas obras expressionistas [...]. Como conciliar a pureza da expressão, conquistada no lento caminhar da arte em direção a sua autonomia, com a percepção de que, apesar ou justamente por isso, a arte mantinha uma função social, devendo contribuir para o aprimoramento e renovação do homem e da sociedade? (ALMEIDA, 2007, p. 48-49).

É entre esses polos que Adorno construirá sua reflexão estética e filosófica. A dialética negativa, com suas tensões entre o sujeito e objeto, é também a expressão dessas reflexões estéticas, que abarcam ainda o debate acerca da crise do modelo musical tonal, com sua preocupação harmônica, e o surgimento da música atonal, que Adorno acompanha e analisa. Com Schoenberg, o Expressionismo adquire uma característica diferenciada, marcada pela música atonal, que rompe com as formas harmônicas anteriores, indicando um sujeito angustiado diante do mundo.

O ideal de expressão expressionista é em geral o de uma imediaticidade da expressão. Isso significa duas coisas: de um lado, a música expressionista busca eliminar todos os elementos convencionais da música tradicional, toda rigidez formalista, todo caso único e sua espécie de generalidade preponderante da linguagem musical – analogamente ao ideal poético do “grito”. Por outro, a guinada expressionista se refere ao teor da música. Como tal é buscada a verdade não-ilusória, não-deformada, não-transfigurada da emoção subjetiva. A música expressionista quer, conforme um feliz anúncio de Alfred Einstein, oferecer psicodramas, desenhos protocolares não estilizados da alma. Ela se mostra nisso próxima da psicanálise. O âmbito do teor expressionista é o do inconsciente: a exposição da angústia é um ponto central. (ADORNO apud ALMEIDA, 2007, p. 74-75).

As considerações de Adorno à obra de Schoenberg articulam a música com a filosofia e com a psicanálise. As contradições da realidade apareciam na música, ou seja, para Adorno, com Schoenberg “O Expressionismo musical, atento à tradição sem abrir mão dos novos meios, garante sua ‘veracidade’ pela objetividade da expressão subjetiva”. (ALMEIDA, 2007, p. 76).

Mas Adorno realiza uma crítica ao conjunto do Expressionismo:

A efemeridade do Expressionismo não se deve a seu radicalismo, mas à sua falta de radicalismo: ao opaco amontoado de elementos psicológicos, construtivos e criadores de atmosferas. Mas sobretudo ela se explica pelo fato de que, ao contrário da atonalidade, o Expressionismo jamais conseguiu construir uma linguagem clara e articulada, ficando ao acaso das declarações individuais. (ADORNO apud ALMEIDA, 2007, p. 76-77).

A crítica ao sujeito expressionista direcionava-se à sua absolutização, à falta de historicidade, buscando uma relação dialética, ainda que marcada pela constante tensão, entre tonalidade e atonalidade, entre sujeito e objeto.

3.2 A Dialética Negativa

Adorno, no Prefácio, inicia sua obra afirmando que a dialética negativa subverte a tradição, pois, desde Platão, a resolução das contradições dialéticas produzia um momento positivo, uma síntese. Seu intento é libertar a dialética dessa positividade.

Partindo de uma reflexão de Benjamin, que afirmou que “é preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (2009, p. 7-8), Adorno propõe um caminho retrospectivo e busca,

Com meios logicamente consistentes [...]colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade. A partir do momento que passou a confiar em seus próprios impulsos intelectuais, o autor aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva; e não quis mais postergar essa tarefa. Nesse caso, um dos motivos determinantes foi a tentativa de superar de maneira acurada a distinção oficial entre a filosofia pura e o elemento coisal ou científico-formal. (ADORNO, 2009, p. 8).

Em seguida, no primeiro parágrafo da Introdução, o autor inicia suas reflexões com um diálogo crítico com Marx, que afirmou que “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (2007, p. 535, grifo do autor). Para Adorno,

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. (ADORNO, 2009, p. 11).

Se, para Hegel, o espírito do mundo estava montando num cavalo⁴, Adorno disse: “Eu vi o espírito do mundo, mas não a cavalo: vi-o nas asas de um míssil” (ADORNO apud LÖWY, 1992, p. 201). Para Adorno, a promessa do projeto iluminista de progresso, liberdade e de um mundo melhor produzido pela razão falhou, perdeu seu instante de realização diante de duas guerras mundiais e do nazi-fascismo. A práxis, segundo Adorno, foi

[...] adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma. Ao contrário, ela se mostra na maioria das vezes como pretexto para os executores estrangularem como vão o pensamento crítico do qual carecia a práxis transformadora. (ADORNO, 2009, p. 11).

Por isso, a necessidade de a filosofia ser “obrigada a criticar a si mesma sem piedade”. (ADORNO, 2007. p. 11). Isso passava, mas não só, pela crítica à filosofia hegeliana e a sua pretensão de identificação entre sujeito e objeto, entre o real e o pensamento, da “ilusão de uma identidade total”. (ADORNO, 2009, p. 13). Para o autor,

A dialética é a consciência conseqüente da não identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista. O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa. Se objetarmos à dialética, tal como se fez repetidamente desde os críticos aristotélicos de Hegel, que ela reduz indiscriminadamente tudo o que cai em seu moinho à forma meramente lógica da contradição, deixando de lado – assim ainda argumentava Croce – a plena multiplicidade do não-contraditório, do simplesmente diverso, então deslocamos a culpa da coisa para o método. (ADORNO, 2009, p. 13).

O filósofo critica a impulsão da dialética hegeliana pela identidade, unidade e totalidade:

O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo, até o momento em que a consciência, segundo a sua própria formação, se vê impelida a impor a unidade: até o momento em que ela passa a avaliar o que não lhe é idêntico a partir de sua pretensão de totalidade. Isso é o que a dialética apresenta como contraditório. Em função da essência imanente da consciência, a própria contraditoriedade tem o caráter de lei inevitável e fatal. A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma à outra. A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como se manifesta nessa identificação. Contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico. (ADORNO, 2009, p. 13).

⁴ Referência à entrada de Napoleão em sua cidade.

A dialética, como o não idêntico, segundo Adorno, não é uma lei do pensamento, trata-se de uma lei real. A dialética revela-se dolorosa diante desse mundo, expressando-se como conceito. Nesse sentido, o filósofo defende uma perspectiva materialista da dialética, evidentemente diferenciada de Marx, que veremos adiante.

O que Adorno critica é também o projeto iluminista do progresso. Ele não foi o primeiro crítico que aparece desde a filosofia moderna e do Romantismo. Nesse caso, a partir de uma visão de mundo pré-capitalista, o que, evidentemente, não era compartilhado por Adorno. Walter Benjamin combinou, numa perspectiva emancipatória e não regressiva, a influência de um marxismo romântico, suas críticas ferozes ao progresso burguês e o diálogo crítico com Adorno.

Adorno, diante do seu momento histórico; de sua irracionalidade (ou racionalidade formal); dos caminhos trilhados pelo socialismo soviético, não vendo possibilidades de transformação social naquele momento, e do rebaixamento teórico produzido no campo socialista, buscou na filosofia crítica o refúgio para a resistência. Não se tratava de uma tarefa tranquila, como Tücker tão bem retrata:

Eis, para Adorno, o impasse histórico em que a filosofia se encontra na segunda metade do século XX. Ignorá-lo não adianta, pois ignorância não é profissão da filosofia. Rejeitá-lo também não adianta; significaria eximir-se da responsabilidade. Orgulhar-se de ser filósofo, pretender enfiar-se na fila dos grandes pensadores para forjar um novo sistema digno de ser batizado pelo nome de seu autor, não passa de uma postura ridícula frente à desproporção entre filosofia e conjuntura mundial. Limitar a filosofia a tarefas de antemão restritas como a limpeza da linguagem ou da lógica, acaba restringindo o próprio pensamento. Contentar-se com a administração da tradição filosófica em vez de aplicá-la, seria dispensar-se do peso da tarefa da filosofia. Nada disso oferece saída. (TÜRCKE In: ZUIN, 2004, p. 46)

Além disso, Adorno também debateu⁵ os princípios e conceitos da sociedade industrial e das classes sociais naquele momento (pós Segunda Guerra Mundial), ou seja, se, para Marx, na sociedade burguesa ou industrial, em que os conflitos entre as classes eram gritantes e o seu objeto de análise se definia racionalmente, o mesmo não pode ser feito no momento de análise de Adorno, num contexto de racionalidade instrumental, em que as dificuldades de diferenciação de classes eram maiores e o

⁵ Em 1968, por ocasião do 16º Congresso de sociologia Alemã, Adorno participou de um debate sobre a atualidade do capitalismo, analisando a adequação da denominação “capitalismo tardio” ou “capitalismo industrial” naquele momento. Sua exposição foi transformada no texto *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, incluído na obra de Gabriel Cohn (1986).

papel do proletariado no processo de transformação social ficou enganoso e enigmático (COHN, 1986). Isso não impede Adorno de considerar que o estágio de desenvolvimento configurava uma sociedade industrial e que “A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico”. (Idem, p. 67). Se a crescente miséria material da sociedade, defendida por setores marxistas, não foi provada, Adorno afirma que ela se expressou na falta de liberdade, ou seja, no sujeito como objeto. O autor prossegue:

Por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se um modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura. Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muitos mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo que se modelar sem reservas de acordo com ele. (ADORNO apud COHN, 1986, p. 68, grifo do autor).

Para Adorno, essa sociedade produz um fascínio sobre os seres humanos e sua integração por meio da satisfação das necessidades materiais e do consumo crescente. Aquilo que Marx e Engels denunciavam no capitalismo e que poderia ser construído numa sociedade futura, em parte, e de forma distorcida, apareciam como possibilidade concreta sob o capitalismo com as ilusões do consumo de mercadorias.

O autor via no processo histórico do mundo ocidental uma dinâmica de desencantamento e racionalização do mundo, gerando uma sociedade tecnocrática moderna e uma racionalidade instrumental, percebendo, no desenvolvimento técnico do capitalismo, uma sociedade rica de bens de consumo, as condições de seu prolongamento e a transformação social empurrada para as calendas gregas.

Demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção. Nessa medida, Marx - esse inimigo juramentado do idealismo alemão – permaneceu fiel à construção afirmativa da história idealista. Confiar no espírito da história acabou favorecendo e justificando versões posteriores daquela ordem do mundo que, segundo a décima primeira tese sobre Feuerbach, deveria ser modificada. (ADORNO apud COHN, 1986, p. 61).

Para Marx, na produção social da vida, ou seja, para produzir sua sobrevivência, os homens contraem relações sociais de produção – a divisão social do trabalho – determinadas não pela simples vontade humana, mas pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas – relação homem e natureza. Essas forças produtivas desenvolvem-se e se chocam com as relações sociais de produção, ou as formas jurídicas de propriedade de uma determinada sociedade, produzindo choques, crises e possibilidades de revolução no modo de produção, gerando uma nova forma social com suas próprias contradições internas. É dessa forma que Marx analisou a transição do feudalismo para o capitalismo e como as contradições internas do modo de produção capitalista poderiam gerar uma nova dinâmica social, a sociedade comunista. Como se vê, Marx opera com a estrutura dialética de Hegel: tese-antítese-síntese, evidentemente sem o seu conteúdo idealista.

Para Adorno, essas possibilidades de transformação estavam bloqueadas. As forças coercitivas do capitalismo produzem uma impotência do indivíduo diante do todo, homogeneizando a consciência de inúmeras pessoas e dificultando o processo de transformação social. Segundo Adorno, a práxis transformadora foi estrangulada pela falta de um pensamento crítico. Expressão disso foi a transformação/regressão da filosofia a uma disciplina particular, escolar, perdendo sua dimensão cósmica. Adorno, então, questiona a possibilidade de resgatar a filosofia metafísica, colapsada com Hegel.

Voltemos à *Dialética Negativa*. Nessa obra, Adorno reforça os elementos da negatividade dialética afirmando que a contradição não pode ser confundida com a identidade produzida pelo idealismo absoluto de Hegel; que a contradição é o indício da não verdade da identidade, é negação. “A dialética é a consciência consequente da não-identidade” (2009, p. 13). Adorno aponta, criticamente, na dialética hegeliana, um impulso para a pretensão de totalidade, de identificação, de superação daquilo que não é idêntico no momento de síntese de sua dialética. Portanto, o que é diferenciado é divergente, dissonante, negativo, sendo superado pelo movimento consciente da positividade, da conciliação. Se, em Kant, no conceito havia um dualismo entre a subjetividade e objetividade, em Hegel, o movimento dialético (tese-antítese-síntese) produz uma identidade absoluta entre sujeito e objeto, como que um ponto de chegada. Não há como avançar para além do absoluto. Além disso, Adorno critica a lógica formal inserida nesse movimento em que a lógica matemática serve de

amparo, ou seja, negação com negação produzindo a positividade. É contra essa dialética que Adorno se insurge, apontando o interesse de sua filosofia para “[...] o âmbito do não conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril”. (2009, p. 15). Esses elementos são fundamentais para compreendermos o método da dialética negativa do autor, ou seja, tudo aquilo que produz tensões entre o real e o conceito. Essas tensões, segundo o autor, não permitem identificações, por isso, a dialética é negativa. Dito de outro modo,

[...] aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos. (ADORNO, 2009, p. 17).

O conceituado, para Adorno, não pode ser compreendido em sua plena totalidade, o conceito expressa apenas uma parte daquilo que busca compreender, o conceito é uma aproximação sempre precária da realidade. Veremos logo em seguida como o autor busca, por meio das denominadas constelações, formas de aproximações sucessivas do objeto.

Adorno critica a dialética idealista pela sua pretensão de abarcar o todo, desprezando o particular como falso.

No campo da estética, Adorno aplicava o mesmo método negativo – a arte que expressasse a realidade era uma arte integrada ao sistema, portanto:

O caráter social da arte é seu movimento imanente contra a sociedade e não qualquer pronunciamento manifesto sobre essa sociedade. Seu gesto histórico repele a realidade empírica, muito embora as obras de arte sejam, enquanto coisas, parte dessa realidade. Na medida em que se pode atribuir uma função social à obra de arte, ela é sua falta de função. (ADORNO apud SLATER, 1978, p. 187).

Dito de outra forma:

Arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de comportamento que proíbe a pseudomorfose. As duas permanecem incessantemente fieis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade. O conceito não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não conceitual e cujo preenchimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência. *Organon* do pensamento e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega esta nostalgia. A filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito. (ADORNO, 2009, p. 21-22).

Para Adorno, “A consciência da separação entre conceito (pensar) e a coisa (pensado) resulta, a partir disso, da insuficiência do pensamento, da insuficiência dos princípios metafísicos em explicar a realidade”. (PERIUS, 2008, p. 108). Os conceitos apontam para o não conceitual porque refletem momentos da realidade e não a sua totalidade. É aquilo que escapa ao conceito, ao conciliado, ao definido, ao identificado que a filosofia crítica de Adorno busca. O que escapa ao conceito é exatamente o seu questionamento: “A filosofia que reconhece esse fato, que extingue a autarquia do conceito, arranca a venda de seus olhos”. (ADORNO, 2009, p. 19). Assim é que Adorno propõe que “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize” (Ibidem).

É importante também ressaltar que, para Adorno, “A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo” (ADORNO, 2009, p. 24). Logo em seguida, ele também afirma que “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo” (Idem, p. 25). Para o autor, a ideologia impulsiona a filosofia para a positividade, ao mesmo tempo em que lhe nega a capacidade de pensamento. Isso resulta, segundo Adorno, na transformação da filosofia em sistema, característica do mundo administrado. Por isso,

O sistema é a objetividade negativa, não o sujeito positivo. Em uma fase histórica na qual os sistemas, por considerarem seriamente os conteúdos, foram relegados ao reino ominoso da criação poética do pensamento e na qual só restaram deles o contorno pálido do esquema ordenador, é difícil imaginar de forma viva o que pode ter um dia impelido o espírito filosófico ao sistema. A virtude da tomada de partido não deve impedir a consideração da história da filosofia de reconhecer o quão superior o sistema, seja em uma vertente racionalista ou idealista, se mostrou por mais de dois séculos em relação aos seus adversários: comparados com ele, esses adversários parecem triviais. (ADORNO, 2009, p. 26).

Os sistemas, para Adorno, cumprem uma função identificadora, de representação de totalidades, de sínteses positivas e, nessa perspectiva, são subsumidos à ordem: “A forma do sistema é adequada ao mundo que, segundo o seu conteúdo, se subtrai à hegemonia do pensamento; unidade e concordância são, porém, ao mesmo tempo a projeção deformada de um estado pacificado, que não é mais antagônico, sobre as coordenadas do pensar dominante, repressivo” (ADORNO, 2009, p. 29). A filosofia idealista moderna burguesa, principalmente desde o século XVII, mas não só, seria exemplo desse processo. A filosofia e a dialética negativa devem cumprir, segundo o teórico, uma outra função, antissistema, negativa, levando com consideração que

As categorias da crítica ao sistema são aquelas que concebem o particular. O que um dia ultrapassou legitimamente o particular no sistema tem seus sítios fora do sistema. [...] Imersão no particular, a imanência dialética elevada ao extremo também necessita enquanto seu momento de liberdade sair do objeto, a liberdade que é suprimida pela requisição de identidade.” (ADORNO, 2009, p. 32).

Pucci (2012) afirma que, entre outros, dois elementos metodológicos da dialética negativa se destacam: o duplo sentido do conceito e a ideia de constelação. Em relação ao conceito, afirma que “A dialética se garante enquanto permanente tensão entre o pensamento, que é abstrato, universal, e a realidade, que é contraditória, antagônica; os dois lados do conceito são expostos e, simultaneamente, confrontados entre si na tentativa de pensar o que lhes escapa” (2012, p. 6). Essa tensão é analisada desde a *Dialética do Esclarecimento*, escrita por Adorno e Horkheimer, em que os autores demonstram o duplo sentido da razão, que, no momento inicial do Iluminismo, surgiu como explicação racional do homem diante de um mundo dominado pelas explicações míticas e religiosas e que, com o desenvolvimento da modernidade, se transformou em seu contrário, ou seja, a razão

instrumental se transformou em mito na medida em que transformou a humanidade num cálculo, num número, em coisas.

Da mesma forma, alerta Pucci (2012), podemos observar esse método na análise do conceito de indústria cultural, na medida em que a indústria e a cultura, analisadas isoladamente, se excluem, sendo compreendido exatamente pela tensão contida nessa ambiguidade. Na obra *Dialética Negativa*, seus aforismos apresentam constantemente essa tensão contida no duplo sentido do conceito, como afirmado no trecho final da Introdução:

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto como algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato. A cor indelével provém no não-ente. A ele serve o pensamento, uma parte da existência que, como sempre negativamente, atinge o não-ente. Somente a distância extrema seria a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores (ADORNO, 2009, p. 56).

A compulsão pela identificação, segundo Adorno, tem seu correspondente na dinâmica econômica e social mercantil burguesa, em que o princípio de troca de equivalentes é predominante, ou seja, a identificação entre quantidades de trabalho abstrato socialmente necessário à produção de mercadorias iguala e identifica polos distintos, produzindo uma totalidade. Historicamente, na medida em que as sociedades se tornaram mais complexas, com o surgimento da propriedade privada dos meios de produção, da exploração, das classes sociais e do Estado, a luta pelo excedente de trabalho necessitou de algo que igualasse, identificasse quantidades de trabalhos distintos para a troca com outras quantidades de trabalho em formas de mercadorias, substituindo as trocas simples. A partir disso, as trocas eram entre equivalentes de trabalho social quantificados na forma mercadoria. Em diversas sociedades essa forma mercadoria não se transformou na relação predominante entre os seres humanos, prevalecendo formas de extração de excedentes por meio da escravidão, da servidão, entre outras variantes. É sob a sociedade capitalista que esse processo atingiu sua forma mais eficaz, em que as relações sociais predominantes estavam permeadas cada vez mais pela mercantilização da vida social: a produção de mercadorias, com extração de mais-valia, produziu a igualdade burguesa, a igualdade abstrata da quantificação de trabalho social. O processo de produção capitalista iguala os desiguais na extração de mais-valia. Na sociedade

burguesa, as relações sociais são mediadas por mercadorias, por coisas. Essa coisificação torna-se predominante, moldando a consciência humana. Para Adorno, no Capitalismo Tardio, as instituições adquiriam uma nova forma, mais sofisticada de dominação ideológica. Nesse sentido, a partir de uma perspectiva psicanalítica, o autor afirma que:

As instituições são mais poderosas do que nunca; elas produziram há muito algo como o estilo iluminado com neon da indústria cultural, um estilo que se abate sobre o mundo como outrora o movimento barroco. O conflito não enfraquecido entre a subjetividade e as formas, sob a dominação absoluta dessas últimas, se inverte na identificação com o agressor para a consciência que se experimenta como impotente e não ousa mais transformar a instituição e seus modelos espirituais. A deformação deplorada do mundo, uma deformação que abre as portas para o clamor pela ordem vinculante que o sujeito espera em silêncio que venha de fora, da maneira heterônoma, é, na medida em que sua afirmação é mais do que mera ideologia, fruto não da emancipação do sujeito, mas do fracasso dessa emancipação. Aquilo que aparece como amorfo de uma constituição da existência moldada unicamente segunda a razão subjetiva é aquilo que subjuga os sujeitos, o puro princípio do ser-para-outros, do caráter de mercadoria. (ADORNO, 2009, p. 87).

Na medida em que o trabalho excedente é apropriado, alienado, a consciência também aparece alienada, coisificada. Para Adorno:

Em virtude da equivalência e da comparabilidade universais, ele coloca em descrédito por toda parte as determinações qualitativas, nivelando-as tendencialmente. O mesmo caráter de mercadoria, porém, dominação mediada dos homens sobre os homens, fixa os sujeitos em sua menoridade [...]. (ADORNO, 2009, p. 87).

Portanto, a forma mercadoria é não verdadeira, “insuficiente também enquanto forma” (Idem, p. 88). Para o autor, a consciência dos homens, no mundo administrado do Capitalismo Tardio, está frágil demais para romper com os elementos que os aprisionam, adaptando-se: “A consciência reificada é um momento da totalidade do mundo reificado; a necessidade ontológica é sua metafísica, mesmo se essa metafísica, segundo seu conteúdo doutrinal, explora a crítica à reificação, uma crítica que se tornou barata” (Idem, p. 88).

Por outro lado, como a realidade é contraditória, a identificação entre os equivalentes apresenta fissuras, tensões. Por isso, para Adorno, negar a identificação é resistir e, além disso, apontar para as possibilidades futuras.

Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador. (ADORNO, 2009, p. 128).

Apontar os limites do conceito não significa negá-lo. Por isso, conforme já indicado anteriormente, “o esforço de ir além do conceito por meio do conceito” (Idem, p. 22). “A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. Vivem nela elementos da afinidade com o seu pensamento” (Idem, p. 130). O conceito pode representar parcialmente o objeto, mas não se confunde com ele, nem é absoluto. Adorno não nega a necessidade de buscar a verdade e o sentido do real, afirmando que “a consciência da não-identidade contém a identidade” (Ibidem) e que a dialética negativa não suprime a identidade, mas a transforma qualitativamente. A identificação é uma referência inicial, falsa, ao mesmo tempo em que é uma possibilidade de verdade. O destaque aqui na possibilidade é importante como negação da absolutização do conceito e como afirmação da possibilidade de compreensão do objeto, ainda que aproximativamente.

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento a separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados; mas o *psêvdos* (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. (ADORNO, 1995, p. 182-183).

Afirmação e negação: esse é o sentido e a tensão contidos no conceito. Elas possuem autonomia ao mesmo tempo em que estão relacionadas. Essa é a dinâmica da dialética negativa. O conceito existe e se constitui a partir de sua própria negação. Para Adorno, o processo de compreensão do objeto não significa identificação; a definição conceitual é insuficiente para abarcar o objeto; é preciso que ele se expresse das mais variadas formas, por meio do conceito e para além dele, que se revele saindo de suas limitações identificatórias.

Essa revelação do objeto não é a sua identidade, é a sua carência em termos de insuficiência do conceito, usando os termos de Türcke (2004). O conceito, na medida em que se aproxima do objeto, apresenta somente suas afinidades. Adorno utiliza o termo constelação, emprestado de Benjamin, estrutura explicativa que se aproxima dos “tipos ideais” e de “composição” de Weber (aproximação apenas formal, não em seu conteúdo), para explicar como os conceitos podem ser compreendidos na relação com o objeto. Portanto, uma constelação conceitual permite ao objeto apresentar-se.

As constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não o pode ser. Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento extirpa de si. (ADORNO, 2009, p. 141).

Conforme apontado no início deste texto, Adorno parece repetir o tempo todo em sua obra o significado da dialética negativa, quando na verdade ele aplica seu próprio método na construção do texto, ou seja, a dialética negativa (e outras definições) é cercada a todo momento por uma miríade de conceitos. Todos eles buscam, de formas distintas, na sua negação, elementos explicativos da coisa em si, que possui e condensa um processo histórico. A busca pela compreensão do conceito deve levar em consideração que:

O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados dos cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica. (ADORNO, 2009, p. 142).

Conforme indicado anteriormente, Pucci (2012) afirma que o conceito de constelação, além do duplo sentido do conceito, é um dos elementos centrais para a compreensão metodológica da dialética negativa.

[...] Adorno afirmava que a autêntica interpretação filosófica se desenvolvia à maneira das soluções dos enigmas, ou seja, nestes, os elementos singulares e dispersos do fenômeno são colocados em diferentes ordenações, até que se juntem em uma figura, da qual se salta para fora a solução; do mesmo modo a filosofia, na análise de um particular concreto, tem de dispor seus elementos em constelações mutáveis, em diferentes tentativas de ordenação, até que eles se encaixem em uma figura legível como resposta. (PUCCI, 2012, p. 9).

Portanto, o sentido de constelação deve levar em consideração as inúmeras variáveis conjunturais, estruturais, sociais, culturais, políticas, econômicas que se apresentam dispersas. O objeto relaciona-se com seu exterior e permite surjam as diversas aproximações conceituais. Nas palavras do autor:

O objeto abre-se para uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente do singular é objetiva como história como história sedimentada. Esta história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. (ADORNO, 2009, p. 141).

É na tensão entre esses elementos que a constelação se forma historicamente, iluminando o que há de específico no objeto. Dito de outra forma, Pucci afirma:

E, na tensão entre o sujeito que se dirige ao objeto para cativá-lo; e o objeto que tenta escapar, dificultar o ato de sua captura, gera-se uma imagem imprecisa do aprisionado. A dialética negativa tem como propósito tentar melhorar essa imagem, priorizando, à semelhança do materialismo histórico, o objeto, buscando resgatar o que ele tem de reprimido, de esquecido pelo conceito. Mas, priorizar o objeto não significa desprestigiar o sujeito; antes, o esforço necessário, doloroso e persistente, desenvolvido no exercício de se aproximar do não-identico, exige a presença e a ação de um sujeito forte e persistente; trata-se da construção da objetividade do conhecimento dialético; trata-se da construção de experiências filosóficas. (PUCCI, 2015, p. 3).

É nessa tensão, por exemplo, que Adorno analisa o princípio de troca, que a sociedade burguesa alimenta como troca igualitária entre os possuidores privados de meios de produção da riqueza e os possuidores privados de força de trabalho. Seriam todos igualmente possuidores privados, estabelecendo uma relação de troca entre iguais. Essa promessa de igualdade formal foi defendida na luta contra o sistema feudal, compondo uma bandeira de luta progressista, mas que se transformou em seu contrário, em desigualdade numa relação de extração de mais-valia, de riqueza e de humanidade. Para Adorno, é preciso levar essa promessa às últimas consequências.

O princípio de troca é também uma promessa e tem que ser confrontado com seu amanhã. E aqui mais uma estrela, mesmo que ainda trêmula, começa a iluminar o trajeto do objeto em análise. Quando se faz a crítica à mercadoria como “troca do igual e, no entanto, desigual”, como troca “da desigualdade na igualdade”, se busca, ao mesmo tempo, mesmo que sem o dizer, a realização de um ideal de troca livre e justa, que, no interior do sistema capitalista, é impossível. Sinaliza a destruição do sistema; e os dirigentes burgueses estão atentos a isso e se utilizam, a todo momento, de todo instrumento, ideológico e/ou repressivo, para deter o avanço do ideal de igualdade. Mas o princípio de troca é irrequieto; foi-se constituindo genealógicamente através dos tempos; está em plena maturidade no sistema capitalista; se tornou ainda mais universal em tempos de tecnologias digitais; mas continua carregando dentro de si a promessa de troca livre e justa, alimentando a idéia da luta coletiva dos homens por um novo tipo de sociedade. É utopia; é possibilidade; é direção; é o chão materialista de Adorno nos entremeios da negatividade de sua dialética; é a possibilidade da dialética negativa ser superada e se realizar a síntese tão desejada. (PUCCI, 2012, pp. 12-13).

É dessa forma que devemos analisar a relação entre essência e aparência em Adorno, sendo que “A essência é aquilo que é encoberto segundo a lei da própria inessência; contestar que haja uma essência significa se colocar ao lado da aparência, da ideologia total na qual entrementes a existência se transformou” (ADORNO, 2009, p. 146).

O materialismo de Adorno não superestima o objeto, mas, ao contrário, defende que a “[...] objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Se não, a experiência filosófica definha” (Idem, p. 42). Mais adiante ele afirma que “A subjetividade, o próprio pensamento, não pode ser explicado a partir de si mesmo, mas somente a partir do elemento fático, sobretudo da sociedade; mas a objetividade do conhecimento não é uma vez mais sem o pensamento, sem a subjetividade” (Idem, p. 123), reforçando a importância da reflexão crítica.

Consciência e resistência são outras características que podemos apontar para as perspectivas de Adorno, sendo que a consciência não é permanente, “pelo contrário, sua existência depende da luta pulsional individual estendida coletivamente na negação e afirmação do ego, instância dominada ao mesmo tempo que negada. Desse modo, ocorre a desmistificação do homem sujeito”. (ZANOLLA, 2007, p. 63). O sujeito permanentemente consciente, segundo Adorno, é uma fantasia diante de um mundo reificado. Essa tensão e essa impossibilidade da consciência permanente é que permite a compreensão da existência de uma precária liberdade, que, por ser falsa e ilusória, representa a repressão.

A negatividade direciona-se também para os conceitos de positividade e de totalidade, que aparecem não só nas interpretações tradicionais como também na dialética materialista. Em Adorno, a totalidade aparece constantemente identificada com totalitarismo. Por isso, a dialética não pode ser positivizada. Para Adorno, a dialética negativa não é apenas um recurso teórico, nem apenas um dado da realidade que se expressaria por si só, trata-se de contradições tanto do real como do sujeito.

Dialética é negação, afirmar sua positividade é negar a própria dialética. Isso não significa afirmar que exista somente o caráter negativo da dialética e que a identidade e a síntese não existam; o que ele propõe é o exercício crítico da dialética, a negação. Assim, o conceito é um fragmento impreciso da realidade. A crítica de Adorno (e de Horkheimer e Marcuse) ao conceitual não deve ser vista na mesma direção do relativismo, ela expressa a tensão entre a positividade do conceito e a sua própria negação. Assim também deve ser analisada com atenção a noção adorniana de totalidade, cuja relação com o conceito, ao mesmo tempo que não é a sua expressão, relaciona-se com ela.

Adorno é um pensador dialético. Portanto, em última análise, a verdade de algo particular depende sempre de sua relação com o que não é esse algo, portanto, pressupõe sempre uma totalidade. Como, porém, a partir disso, Adorno pode dizer que o todo é o não verdadeiro? Uma coisa é certa: não é possível pensar dialeticamente sem essa categoria de relação. (PERIUS, 2008, p. 109).

Portanto, não se trata de absolutizar os polos dessa relação: “O indivíduo particular deve ao universal a possibilidade de sua existência” (ADORNO, 1995, p. 187). Adorno afirma que um não existe sem o outro, que o particular deve sua existência como determinação universal, ao mesmo tempo que o universal existe como determinação particular. “Ambos são e não são. Este é um dos motivos mais fortes de uma dialética não-idealista”. (Idem, p. 199).

3.3 A práxis

É nessa tensão entre o particular e o universal, entre sujeito e objeto, entre teoria e prática que Adorno realiza seu diálogo crítico com o conceito de práxis, do qual, segundo o autor, o marxismo dogmático subtraiu a teoria crítica, transformando-a numa irracionalidade, numa práxis ruim. Esta, entendida somente em seu sentido positivo, deve ser desmistificada por meio de seu resgate histórico e filosófico. Adorno

adverte que a idealização da práxis levou a uma falsa compreensão de sua exclusiva dimensão prática, tornando-se prática alienada.

A exigência da unidade entre práxis e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva; ela alijou da teoria aquilo que ela teria podido realizar nessa unidade. O visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura. No entanto, na medida em que a teoria foi subjugada no interior da célebre relação teoria-prática, ela se tornou a-conceitual, uma parte da política para fora da qual ela gostaria de conduzir; ela é entregue ao poder. (ADORNO, 2009, p. 125).

Para Adorno, a dogmatização do pensamento contribuiu para a liquidação da teoria e para a má prática. Por isso, segundo o autor,

[...] é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia. A relação recíproca entre os dois momentos não é decidida de uma vez por todas, mas se altera historicamente. Hoje, porquanto o funcionamento por toda parte predominante paralisa e difama a teoria, por meio de sua mera existência a teoria depõe contra ele em toda a sua impotência. Por isso, ela é legítima e odiada; sem ela, a prática que sempre quer transformar não poderia ser transformada. (ADORNO, 2009, p. 125).

Num ambiente político dominado pelo pragmatismo, à direita e à esquerda, a teoria foi secundarizada e a prática, supervalorizada: “Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada” (ADORNO, 1995, p. 203-204). Assim como a subjetividade abstrata é ineficaz, a prática espontânea também. Com esse significado é que se afirma a necessidade de uma filosofia crítica que não esteja reduzida à sua dimensão instrumental, que reconquiste sua autonomia. Aqui está presente um elemento importante da compreensão de Adorno na relação entre prática e teoria: a necessidade de autonomia da teoria para o bem da própria práxis, para ela poder se realizar. Da mesma forma que conceito e realidade não se identificam, mas é necessário buscar a maior proximidade possível da verdade, a busca da transformação social percorre o mesmo caminho: ela não é possível naquele momento, mas é preciso buscá-la, nos termos que Adorno classifica como utopia necessária.

É nesse sentido também que o autor recusa a superioridade do coletivo (Partido) sobre o indivíduo, afirmando que o dissidente pode ver mais que os mil olhos do Partido no poema de Brecht, que a urgência da ação prática esconde a repressão ao pensamento crítico. Diante disso, e das dificuldades de transformação social,

haveria algum agente portador da prática correta? Buck-Morss afirma que “Em sua teoria ‘dialética’ e ‘materialista’ estava sempre ausente a concepção marxiana de consciência de classe como experiência política, e em seu lugar Adorno desenvolveu uma concepção de consciência individual como sujeito da experiência cognitiva” (1998, p. 177, tradução minha), recuperando a noção kantiana de um “espontâneo sujeito individual do conhecimento”, mas, indo além de Kant, propondo o fortalecimento do indivíduo. Evidentemente que não se trata aqui do individualismo burguês, em que o indivíduo é imutável, mas sim à sua contraposição, o indivíduo é histórico.

Em Adorno, as reflexões sobre o sujeito estavam desprovidas das origens de classe e de sua posição no processo de produção. Mantendo a coerência com seu método, não identificava indivíduo e classe social. Ainda que não desconheça as influências de classe sobre o indivíduo, o que ele questiona é a supressão da individualidade pela identificação, conciliação, síntese que o conceito de classe poderia produzir. Da mesma forma que as tensões anteriormente analisadas, havia uma tensão entre indivíduo e classe social: “Se o sujeito, tanto particular e concreto, estava determinado por circunstâncias sócio históricas, era certo também que sua particularidade (em oposição ao princípio de troca) o fazia único e insubstituível” (BUCK-MORSS, 1981, p. 180, tradução minha).

É por isso que há uma valorização do particular diante da totalidade e da síntese. A individualidade, que resgate sua autonomia, para Adorno, é fator de resistência diante da identificação conceitual de classe social, que assumiu um caráter mistificador. Segundo Adorno, o marxismo não conseguiu romper com o caráter ideológico da identificação burguesa. Aqui, a particularidade assume um caráter negativo. Para uma experiência filosófica verdadeira, o indivíduo deveria confrontar-se com sua não identidade em relação ao mundo, ainda que esse mundo o influenciasse. A individualidade como negatividade expressava-se também na recusa às formas de organização política, igualmente consideradas como sínteses mistificadoras.

Além disso, podemos encontrar outro aspecto importante na diferenciação entre a filosofia de Adorno e de Marx: a ausência de uma teoria de ação política. Para compreendermos esse processo, é importante avaliar como foi o contato inicial de Adorno, e dos demais integrantes da Escola de Frankfurt, com Marx, que se deu por

meio de G. Lukács. A obra *História e Consciência de Classe*⁶, de Lukács, influenciada pela teoria da racionalização de Max Weber e pela teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, pretendia combater o “marxismo vulgar” e determinista resgatando o marxismo como método dialético por meio das raízes hegelianas de Marx. Lukács, a partir da estrutura dialética de Hegel, enxergava o proletariado como sujeito-objeto da história da mesma forma que Hegel lidava com a identidade entre sujeito-objeto no Espírito Absoluto. Não se tratava de todo o proletariado, mas de uma parcela dele, o proletariado revolucionário, que adquiriu consciência de sua condição e luta para transformá-la. O proletariado seria a única classe social capaz de uma potencial e verdadeira consciência revolucionária, capaz de pensar a totalidade porque sua condição expressava uma totalidade potencial; e o método dialético o conduziria para um programa de ação. Para Lukács, a totalidade, categoria que ele considerava fundamental do materialismo histórico e dialético, assumia tanto uma perspectiva negativa, de contradição, como também positiva, de síntese. Adorno, evidentemente, não compartilhava dessas reflexões. Para ele, a organização política, a classe, o sujeito revolucionário eram abstrações homogeneizadoras que expressavam uma nova hierarquia, que também reproduziam relações de poder e de dominação, não sendo, portanto, sínteses positivas, mas, pelo contrário, a separação entre sujeito e objeto. Em Adorno há uma crítica às teorias das vanguardas revolucionárias. Portanto, seguindo os passos metodológicos da dialética negativa de Adorno, o indivíduo autônomo é expressão da resistência, da negação diante das variadas formas de homogeneização e do princípio da identidade.

Conforme já afirmamos anteriormente, Adorno não nega a totalidade, mas a compreende em sua dimensão negativa, contraditória. Se em Lukács a totalidade capitalista seria superada por uma outra totalidade representada pelo proletariado revolucionário, em Adorno isso é uma mistificação.

⁶ Em 1967, Lukács escreveu um longo prefácio revendo seus estudos nessa obra, considerando-a errônea. Entre suas revisões, encontra-se uma análise crítica sobre seus fundamentos hegelianos.

[...] para Adorno, pensar a mudança social radical mediante figuras de totalidade é parte de um processo de perversão e fetichização da ideia de mudança revolucionária. Ao pensá-la assim, vai-se identificar a totalidade com o sistema, isto é, vai-se renunciar a tratar a totalidade como categoria destinada à dissolução com a emancipação. Desse modo, a categoria de totalidade torna-se crítica somente se é pensada com contraditória, isto é, quando vem a ser ultrapassada ou excedida [...]. Pode-se aduzir, então, que a particularidade, vista como crise da totalidade, é um esforço teórico para pensar essa ultrapassagem em termos não identitários ou em termos anti-sistêmicos. A sua utopia é a abolição da sociedade como reificação que subordina o indivíduo. Por isso, para Adorno, uma filosofia do futuro não estaria presa à totalidade e à dialética. (VISQUERRA, 2007, p. 117).

O que Adorno compartilhou de Lukács foram as reflexões sobre a reificação, a dinâmica da estrutura interna da mercadoria e o fetichismo, levando-o a estudá-las também na esfera da música. Aqui, do mesmo modo, essa incorporação deve ser flexibilizada, não sendo uma absorção total. O que Adorno leva em conta são os aspectos negativos dessas reflexões, ou seja, como a dicotomia entre valor de uso e valor de troca expressava-se na subjetividade humana produzindo a coisificação, a alienação, a fetichização. Adorno aceitava o materialismo dialético de Lukács como método cognitivo, sem concordar com sua teoria de história nem com o seu sujeito revolucionário.

A crítica de Adorno a Lukács, além da estrutura hegeliana, apontava para o problema da consciência real dos proletários, que não possuíam a consciência de classe almejada por Lukács. Este, enfrentando esse dilema, resgatou a diferenciação entre a consciência burguesa e a proletária. A primeira teve seu momento revolucionário quando necessitava desvelar a realidade para transformá-la, mas, quando transformou seu poder econômico em poder político com as revoluções burguesas, não mais interessava o desvelamento e a transformação da realidade, interessava justificar e manter a realidade tal como estava. A ideologia transformou-se numa arma poderosa. Diante da contraditória dinâmica social, o proletariado encontrava-se numa posição social que mais favorecia a busca do desvelamento do real, pois, para entender a dinâmica de exploração que vivia, era preciso compreender os mecanismos de funcionamento da sociedade capitalista em suas mais diversas expressões econômicas, políticas e sociais. Evidentemente que isso não garantia por si só uma consciência de classe revolucionária.

Lukács, portanto, distinguiu dois níveis de consciência: a “empírica” e a “imputada”. A primeira era condicionada pelas relações sociais reificadas, alienadas,

fetichizadas; a segunda, diante da determinação da primeira, necessitava uma nítida compreensão de sua situação objetiva. A passagem do primeiro para o segundo nível de consciência deveria contar com a ação do Partido, corporificação da vontade coletiva do proletariado, organização mediadora entre teoria e prática.

Se nos anos iniciais da década de 1920, quando Lukács escreveu sua obra, eram enormes as expectativas sobre o futuro socialista, nos anos finais a realidade alterou-se drasticamente. A União Soviética foi isolada e estava sob governo de Stálin, transformando a Internacional Comunista em órgão de defesa de seu processo e, em 1928, produziu uma tática sectária tratando toda a esquerda não comunista como social-fascista, fragmentando-a e enfraquecendo-a diante do nazi-fascismo.

Para Adorno, a teoria revolucionária subordinava-se aos interesses estratégicos do Partido. A história pessoal de Lukács, denunciado e afastado do Partido, parecia confirmar isso. Adorno não admitia o sacrifício da independência intelectual e individual diante do Partido e do coletivo, defendia que a atividade intelectual crítica também era revolucionária e, segundo Buck-Morss, “Aceitava como necessária a divisão do trabalho entre trabalhadores manuais e intelectuais, inclusive entre as disciplinas intelectuais: ‘Em uma sociedade reificada, todo progresso tem lugar através de uma contínua especialização’” (ADORNO apud BUCK-MORSS, 1981, p. 81). Aqui, Adorno conflita, por um lado, com as posições de Lukács e de Marx, que viam na separação entre trabalho manual e intelectual uma das consequências da sociedade alienada, aceitando a divisão entre teoria e a prática revolucionária. Por outro lado, no início da década de 1930, o Instituto de Frankfurt recebe de Moscou cópias dos escritos de juventude de Marx, entre eles os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* de 1844, em que Marx afirma que as maiores contribuições de Hegel não eram sobre a dialética da história, mas que a sua dialética da negatividade como princípio ativo e positivo apreendeu o conceito de trabalho. Se em Hegel o trabalho aparecia como fator mental e abstrato, em Marx o trabalho manual e intelectual aparecia como práxis social concreta.

Conforme citado anteriormente, para Adorno a atividade intelectual era uma atividade prática. Na sociedade burguesa tudo é transformado para a expansão econômica e, no entanto, tudo permanece como está. Qualquer pensamento desviante desse curso é amputado. Por isso, no ensaio *Notas marginais sobre teoria e práxis*, encontramos que

Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e prática que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática, próprio dos primeiros tempos da burguesia e proclamado por Kant e Fichte. Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto. O pensar tem um duplo caráter: é imanentemente determinado e é estringente e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo de comportamento irrecusavelmente real em meio à realidade. Na medida em que o sujeito, a substância pensante do filósofo, é objeto, na medida em que incide no objeto, nessa medida, ele é, de antemão, prático. (ADORNO, 1995b, p. 204-205).

Adorno afirma que a separação entre teoria e prática remete à pré-história da humanidade, na separação entre trabalho manual e intelectual. A práxis nasce com o trabalho e

Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, mas sim pretendeu produzir as condições desta: isto colidiu com as condições então existentes. O fato de se originar do trabalho pesa muito sobre toda a práxis. Até hoje, acompanha-a o momento da não liberdade que arrastou consigo: que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer a fim de conservar a própria existência; embora o trabalho, reduzido a um mínimo, entretanto não mais precisa continuar acoplado à renúncia. (ADORNO, 1995b, p. 206).

Isso provoca uma aversão à práxis, entendida aqui com o seu conteúdo teórico, ou seja, uma aversão à teoria, lembrando que Adorno considera a atividade intelectual como uma forma de atividade prática. Nessa perspectiva, diante do mundo reificado, Adorno defende a atividade teórica como elemento fundamental: “[...] a teoria converte-se em força produtiva prática, transformadora. Sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele” (ADORNO, 1995b, p. 210). Práxis sem teoria fracassa, “falsa práxis não é práxis”. Não há como transformar o mundo sem interpretá-lo, sob risco de reprodução do mundo reificado. Aquilo que Marx dava como dado, segundo Adorno, estava em estágio regressivo. “A passagem à práxis sem teoria é motivada pela impotência objetiva da teoria, e multiplicada aquela impotência mediante o isolamento e fetichização do momento subjetivo do movimento histórico: a espontaneidade” (ADORNO, 1995b, p. 212). Além disso, Adorno desfere uma dura crítica às possibilidades da prática política existentes, igualando a violência nazifascista ao stalinismo: “Ou a humanidade renuncia ao olho por olho da violência, ou a práxis política supostamente radical renovará o velho horror” (ADORNO, 1995b, p. 215). Dito de outra forma:

Contra os que administram a bomba, são ridículas as barricadas, por isso, brinca-se de barricadas e os donos do poder toleram temporariamente os que estão brincando. [...] Modelos que não deram bom resultado nem mesmo na selva boliviana não podem ser transferidos. (ADORNO, 1995b, p. 217).

Na obra *Dialética Negativa*, Adorno afirma:

A dialética materialista detestava de tal modo toda *Weltanschauung* que preferiu aliar-se à ciência. Porém, em sua decadência como meio político de dominação converteu-se ela própria em grosseira *Weltanschauung*. [...] Ali onde o materialismo alcançou o poder político, entregou-se a essa práxis do mesmo modo que no mundo que outrora quis mudar. Ao invés de compreender e transformar a consciência, esse materialismo prosseguiu em sua escravização. O terror das máquinas estatais, há mais de cinquenta anos, fortalece-se como instituição duradoura sob a gasta capa da ditadura do proletariado; ora, este último faz tempo que não governa, a não ser burocraticamente. (ADORNO, 2009, p. 201 e passim).

Para Adorno, a prática política marxista e suas experiências históricas foram reproduções sistêmicas das relações de poder anteriormente instituídas. Nessas condições, o indivíduo não é emancipado, condição fundamental para se pensar transformações substanciais.

Diante disso, o que fazer? Em Adorno – naquele momento histórico (anos 1968-1970) – não encontramos uma resposta fácil nem animadora. Mesmo no campo da arte, há uma negação diante do mundo:

A arte é mais que práxis porque, mesmo virando as costas para a práxis, igualmente denuncia as limitações e a falsidade do mundo prático. A práxis pode talvez não ter percepção direta desse fato, da mesma forma que ainda não se conseguiu a reorganização prática do mundo. (ADORNO apud SLATER, 1978, p. 194).

Para o autor, o agente livre e autônomo não existe mais, a pseudoatividade é a expressão objetiva das forças produtivas técnicas, o que condena essa prática à ilusão. Diante de uma nova dinâmica social, Adorno afirma que as leis econômicas não oferecem, por si, explicações suficientes, devendo-se buscá-las nos aspectos psicológicos, ou melhor, na psicanálise, no inconsciente, na dinâmica pulsional:

Desde que a economia de mercado se encontra desorganizada e está sendo remendada de uma medida provisória a outra, suas leis não constituem mais explicação suficiente por si sós. Não seria possível, a não ser graças à psicologia – através da qual se interiorizam sem cessar as coações objetivas – compreender, nem que os homens aceitem passivamente uma irracionalidade sempre destrutiva, nem se que alistem em movimentos cuja contradição com seus interesses não é difícil de perceber. Análoga a isso é a função dos determinantes psicológicos nos estudantes. Em relação ao poder real, ao qual mal e mal faz cócegas, o ativismo é irracional. [...] É verdade que a construção de uma realidade ilusória é imposta, em definitivo, pelas barreiras objetivas; ela é psicologicamente mediada, e a paralisia do pensamento está condicionada pela dinâmica pulsional. (ADORNO apud SLATER, 1978, p. 219).

Ainda diante da pergunta “o que fazer?”, Adorno finaliza seu texto recuperando Marx contra os marxistas: em *O Capital*, Marx não apresentou nenhum caminho prático para a revolução, buscou interpretar o funcionamento da sociedade burguesa. Nesse sentido, podemos, utilizando um termo provocativo, *sintetizar* a saída para Adorno: a teoria como resistência e como intervenção.

3.4 Escritos sobre educação

Adorno apresenta suas reflexões educacionais em várias obras, mas seus principais escritos educacionais estão reunidos na obra *Educação e Emancipação* (1995), coletânea de textos transcritos de palestras e entrevistas concedidas a Hellmut Becker, de uma rádio de Hesse, na Alemanha, e também em seu texto *Teoria da Semiformação* (2010). Para os objetivos deste estudo, busco nas reflexões educacionais do filósofo, por meio de seus textos mais significativos, os elementos metodológicos de sua dialética negativa. Antes de adentrarmos nessa seara, ouviremos a advertência de Adorno no Prefácio do livro sobre a “[...] distância entre a palavra falada e a palavra escrita” (p. 7), em que o improvisado e a conversa descompromissada que buscam uma melhor compreensão dos ouvintes não têm o mesmo rigor teórico e lógico da produção de um texto. É com essas considerações que o filósofo autoriza a publicação de suas reflexões.

Veremos em seus escritos educacionais como a teoria adquire uma dimensão prática. Wolfgang Leo Maar, na Introdução da obra, afirma que

A íntima vinculação entre a questão educacional e formativa e a reflexão teórica social, política e filosófica constitui a manifestação mais direta do núcleo temático essencial ao conjunto da chamada Escola de Frankfurt: a relação entre teoria e prática. Em Adorno a teoria social é na realidade uma atividade formativa, e a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política. (MAAR, 1995, p. 14-15).

Em que condições a educação política se afirma? Quando Becker perguntou a Adorno sobre os distúrbios de rua causados pelos estudantes secundaristas em Bremen em função dos aumentos das tarifas dos transportes, que as autoridades classificaram como atos bárbaros, teve a seguinte resposta:

Se existe algo que as manifestações dos secundaristas de Bremen demonstram, então é precisamente a conclusão de que a educação política não foi tão inútil como sempre se afirma; isto é, que essas pessoas não permitiram que lhes fosse retirada a espontaneidade, que não se converteram em obedientes instrumentos da ordem vigente. A forma de que a ameaçadora barbárie se reveste atualmente é a de, em nome da autoridade, em nome de poderes estabelecidos, praticarem precisamente atos que anunciam, conforme sua própria configuração, a deformidade, o impulso e a essência mutilada da maioria das pessoas. (ADORNO, 1995a, p. 158-159).

Essas reflexões confirmam que a teoria para Adorno assume uma dimensão prática e formativa. Nessa acepção é que o filósofo analisará o processo formativo. Com isso, podemos indicar um primeiro exercício de aplicação da dialética negativa. Em todos os seus escritos, a busca pela emancipação do indivíduo está presente, ao mesmo tempo em que devemos ouvir a advertência de Maar (1995): “Assim como o desenvolvimento científico não conduz necessariamente à emancipação, por encontrar-se vinculada a uma determinada formação social, também acontece com o desenvolvimento no plano educacional” (p. 15). A formação cultural de um povo pode levar ao caminho contrário da emancipação, à barbárie, como foi o caso da Alemanha nazista. Adorno focalizará em suas reflexões educacionais a questão da formação no contexto social de uma racionalidade instrumental.

Maar (1995) afirma que a formação não deve ser compreendida apenas em sua dimensão subjetivista, ela é parte de um processo social objetivo, relaciona-se com a dimensão do trabalho, que forma a consciência dos indivíduos. Se, em Hegel, a dimensão do trabalho apareceu como formadora de uma totalidade social, em Marx, sua dimensão histórica é analisada, permitindo demonstrar sua dimensão alienante, nos marcos de uma sociedade de classes, mais especificamente no capitalismo, ressaltada para compreender as diversas formações da consciência social, inclusive

seu caráter deformador. A Escola de Frankfurt surge exatamente num momento em que as promessas iluministas estavam em crise, em que a formação já apresentava suas características mais deformantes, buscando compreender esse processo.

Pucci (2012) resgata historicamente a importância da *Bildung*, a formação, no processo de constituição da burguesia como elemento de afirmação social. Num contexto de transição social do feudalismo para o capitalismo, a burguesia adquiriu poder econômico cada vez maior sem que tivesse poder político e valorização social. A formação, a educação e a cultura erudita, até então monopólio da nobreza aristocrática, transformaram-se em elementos de valorização social para a burguesia.

Adorno argumenta que a *Bildung* não foi apenas sinal de emancipação da burguesia; foi igualmente o sinal de sua sustentabilidade social [...]. Por outro lado, os dominantes burgueses, na constituição das nações desenvolvidas da Europa, monopolizaram a formação cultural e negaram aos trabalhadores os pressupostos para a sua formação e, acima de tudo, negaram-lhe o ócio, o tempo livre para se dedicarem às coisas espirituais. O tempo livre deveria se contrapor ao trabalho, não como exclusão mas como complementação de seu desenvolvimento; seria o tempo destinado à restauração das forças, mas sobretudo o tempo para os trabalhadores reorganizarem seus momentos vitais, a partir de seus interesses e necessidades, em atividades que lhe dessem prazer, crescimento espiritual, conhecimentos novos, gosto pela vida: momentos integrais de sua existência. E, no entanto, foram forçados a se enquadrar no sistema de produção, se quisessem sobreviver. (PUCCI, 2012, p. 17).

A formação que lhe foi negada num primeiro momento, foi adquirida pela burguesia pelo seu poder econômico e pela conquista do poder político. Em seguida, essa formação foi negada à nova classe social que surgia de suas entranhas, a classe trabalhadora assalariada. As promessas do Humanismo e do Iluminismo, que conferiram à burguesia o impulso necessário para a luta contra o Antigo Regime, transformaram-se em seu contrário. Adorno, na *Teoria da Semiformação*, afirma que a liberdade e a igualdade, elementos essenciais do processo formativo da burguesia, seriam bandeiras de emancipação burguesa, abandonadas pelos seus interesses particulares. Diante disso, a nova realidade burguesa não necessitava mais desvelar a realidade, mas justificá-la. A formação transformou-se em semiformação (*Halbbildung*), em adaptação.

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Deste modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas, sua rusticidade — a velha ficção — preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. Isso tudo não encontra explicação a partir do que tem acontecido ultimamente, nem, certamente, como expressão tópica da sociedade de massas, que, aliás, nada consegue explicar mesmo, apenas assinala um ponto cego ao qual deveria se aplicar o trabalho do conhecimento. Apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda), a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente. (ADORNO, 2010, p. 2).

Veremos em seguida como suas reflexões sobre a semiformação se relacionam com seus escritos educacionais, fortemente marcados pela tragédia no nazismo. A questão levantada por Maar expressa exatamente isso: “Como pôde um país tão culto e educado como a Alemanha de Goethe desembocar na barbárie de Hitler?” (1995, p. 15). De uma forma ou de outra, essa questão está presente em todos os seus textos. Outra questão inicial importante: em que termos Adorno compreende a barbárie? Num debate realizado na Rádio de Hessen, em 1968, transcrito no texto *Educação contra a barbárie*, ele a define da seguinte forma:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização – e não apenas por terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, 1995a, p. 155).

Retomando a questão da revolta estudantil, Adorno diferencia a ação radicalizada da juventude da barbárie. Nem toda ação violenta expressa a regressão primitiva. No caso dessa mobilização, segundo o filósofo, houve um modo de agir politicamente refletido e não uma ação deformada, imediatamente agressiva. Uma ação que busque fins transparentes e humanos não pode ser considerada bárbara. Portanto, não basta uma ação refletida, ela deve possuir uma finalidade humana.

No primeiro texto da coletânea *O que significa elaborar o passado*, palestra de 1959, Adorno analisa as condições de sobrevivência da barbárie nazista na democracia burguesa pós-guerra, alertando que ela é mais perigosa do que se estivesse *contra* a democracia e que “O gesto de tudo esquecer e perdoar, privativo de quem sofreu a injustiça, acaba advindo dos partidários daqueles que praticaram a injustiça” (1995a, p. 29). O filósofo analisa o sentimento de culpa coletiva, a necessidade de esquecimento daqueles que consentiram a tragédia nazista. Aos que alegavam desconhecimento diante do que ocorria, o filósofo afirmava: “[...] os decididos adversários do nazismo cedo souberam com bastante precisão o que aconteceria” (Idem, p. 30). Essa conivência de parte da sociedade alemã com a barbárie nazista foi potencializada, segundo o filósofo, pela falta de identificação do povo alemão com o sistema democrático, que na Alemanha foi introduzido pela própria elite. Seus estudos realizados nos Estados Unidos sobre a *Personalidade Autoritária* foram decisivos para as suas reflexões educacionais.

Adorno relaciona aspectos sociais e psíquicos para compreender as tendências autoritárias de uma determinada dinâmica social que ele denomina como totalitária, que inclui o nazismo e a sociedade soviética. O nazismo teria insuflado o narcisismo coletivo e o orgulho nacional da sociedade alemã, que foram danificados pela derrota na II Guerra, mas não foram totalmente destruídos – permanecem existindo. A prosperidade econômica alemã pós-guerra permitiu preencher parcialmente essa expectativa frustrada, mas continua trazendo mal-estar na medida em que essa prosperidade é acompanhada pelas históricas relações de injustiças e pelo crescente nacionalismo. A sobrevivência do nazismo e do fascismo deve-se às condições objetivas econômicas que não permitem aos indivíduos se emanciparem.

Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar: precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a ideia de democracia: conseguem sobreviver apenas na medida em que sacrificam seu próprio eu. Desvendar as teias do deslumbramento implicaria um doloroso esforço de conhecimento que é travado pela própria situação de vida, com destaque para a indústria cultural intumescida como totalidade. A necessidade de uma tal adaptação, da identificação como o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário. Este é reformado pela insatisfação e pelo ódio, produzidos e reproduzidos pela própria imposição à adaptação. Justamente porque a realidade não cumpre a promessa de autonomia, enfim, a promessa de felicidade que o conceito de democracia afinal assegurara, as pessoas tornaram-se indiferentes frente à democracia, quando não passam até a odiá-la. (ADORNO, 1995a, p. 43-44).

Para superar isso, Adorno aponta a necessidade de fortalecimento de uma pedagogia política e democrática e do esclarecimento do passado como contraponto ao esquecimento. A psicanálise, segundo o filósofo, seria um instrumento fundamental para isso. “O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas”. (Idem, p. 49). Assim, o filósofo defende a necessária reconstrução do passado, ou seja, que a memória de toda a barbárie cometida não seja esquecida, seja lembrada e reconstruída como forma de elaboração de suas causas, seus efeitos e como forma de colaboração para que ela não se repita.

A psicanálise como recurso teórico de análise do filósofo está articulada com a sociologia e a filosofia em seus textos. Em *Tabus acerca do magistério*, palestra de 1965, a desvalorização da profissão docente é avaliada a partir das representações inconscientes ou pré-conscientes de preconceitos psicológicos e sociais sedimentados por um longo processo histórico de menosprezo pela atuação do professor. Adorno busca suas raízes históricas e analisa a ambivalência do poder despótico exercido pelos professores ao longo do tempo, que é exercido num determinado contexto, mas que é sempre uma caricatura do despotismo real. A magia de seu exercício de poder como detentor do castigo e como carrasco fascinava e ao mesmo tempo produzia ódio quando esse poder se dissolvia. Outras ambivalências são analisadas: o seu papel erótico entre os adolescentes, que se mostra inatingível, associado, numa leitura psicanalítica, à castração; a sua associação com o universo infantil ao mesmo tempo em que é um adulto. São todas ambivalências em que o fascínio e a frustração se mesclam numa relação de negação. A sociedade administrada impede o indivíduo de se autodeterminar, por isso, os mecanismos de autoridade exercem um papel fundamental e destrutivo. Evidentemente que não se trata de abolir toda e qualquer autoridade. “Creio que [...] nessa primeira infância e no sentido da desbarbarização, a criança não pode ser nem submetida autoritariamente à violência, nem submetida à insegurança total pelo fato de não se oferecer a ela nenhuma orientação”. (BECKER in: ADORNO, 1995a, p. 16-17). Esses tabus devem ser discutidos abertamente entre os educadores, pais e alunos.

Adorno relaciona esse processo com o fetiche da mercadoria, pelo qual a sociedade burguesa constantemente cria e potencializa a necessidade de consumo e

ao mesmo tempo o impede. Na medida em que as relações humanas são mediadas pelas mercadorias, há uma reificação dessas relações. O consumo de mercadorias é estimulado e o indivíduo só se sente realizado por este meio ao mesmo tempo em que as condições materiais impedem seu consumo. Há uma promessa de realização individual e, ao mesmo tempo, sua impossibilidade, gerando uma frustração constante.

E qual o papel da educação nesse processo? Suas respostas são múltiplas. No texto *Tabus...*, Adorno indica:

Enquanto a sociedade gerar a barbárie a partir de si mesma, a escola tem apenas condições mínimas de resistir a isto. Mas se a barbárie, a terrível sombra sobre a nossa existência, é justamente o contrário da formação cultural, então a desbarbarização das pessoas individualmente é muito importante. A desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Esse deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam o seu alcance e suas possibilidades. E para isto ela precisa libertar-se dos tabus, sob cuja pressão se reproduz a barbárie. (ADORNO, 1995a, p. 117).

O processo de formação cultural cumpre uma função de resistência, de luta contra a barbárie e a escola precisa cumprir sua função humanizadora. Evidentemente que isso não garante por si só que a barbárie não se repita. Por isso, Adorno, em *Educação após Auschwitz*, palestra proferida na rádio de Hessen, em 1965, afirma que “A exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (1995a, p. 119). Resgatando Freud, que afirmava que o processo civilizatório, em seu desenvolvimento, produz o que é anticivilizatório, Adorno avalia que “[...] hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo”. Buscou, por isso, compreender os mecanismos psicológicos que tornaram as pessoas capazes de cometerem a barbárie para impedir que se repita e revelar a elas próprias a consciência desses mecanismos. “A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma reflexão crítica”. (1995a, p. 121). Dessa forma, o filósofo alerta para a importância da educação na primeira infância, fase fundamental de formação do caráter dos indivíduos.

Ainda que busque na esfera psíquica explicações do comportamento social, Adorno enfatiza que as possibilidades de retorno ou não do fascismo estão muito mais ancoradas nos aspectos sociais do que no psicológico: “Refiro-me tanto ao lado

psicológico somente porque os demais momentos, mais essenciais, em grande medida escapam à ação da educação, quando não se subtraem inteiramente à interferência dos indivíduos”. (Idem, p. 124). Desbarbarização e formação cultural estão entrelaçadas. Em locais onde a formação cultural foi mais escassa, como nas zonas rurais, a barbárie encontrou terreno fértil. Nessas condições, a educação cumpre um papel civilizatório. O filósofo não desconhece que nos centros urbanos a violência expressa tendências de regressão, de sadismo reprimido. Em todos esses casos, o caráter autoritário está presente e se manifesta no poder cego a todos os coletivos. Para Adorno o sofrimento dos indivíduos também está associado a isso, ou seja, à opressão dos coletivos (totalidade) sobre os indivíduos (particularidade). A educação severa e disciplinadora nada mais é do que a demonstração do sadismo.

Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente. Dito de outro modo: a educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido. (ADORNO, 1995a, p. 129).

Adorno é absolutamente crítico em relação ao enquadramento cego aos coletivos, considerados como massa amorfa e que possuem um caráter manipulador ou uma consciência coisificada. É dessa forma que ele analisa a consolidação ideológica do nazi-fascismo, mas que também generaliza suas considerações críticas para as demais organizações coletivas. Em sua entrevista à Rádio de Hessen, em 1966, transcrita no texto *Educação – para quê?*, o filósofo apresenta suas considerações sobre as condições em que o indivíduo deve ser considerado numa sociedade democrática:

Numa democracia, quem defende ideais contrários à emancipação, e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular, é um antidemocrata, até mesmo se as ideias correspondem a seus desígnios, são difundidas no plano formal da democracia. As tendências de apresentação de ideais exteriores que não se originam a partir da consciência emancipada, ou melhor, que se legitimam frente a essa consciência, permanecem sendo coletivistas-reacionárias. (ADORNO, 1995a, p. 142).

Para Adorno, é possível e necessária a emancipação individual como forma de resistência diante de uma sociedade reificada, sendo que a educação como formação cultural cumpre um papel importante nesse processo, com os seus limites já delineados. O conceito de emancipação é definido como “conscientização, racionalidade” (Idem, p. 143). A educação possui um duplo sentido, é adaptação, no sentido de preparação do indivíduo para se orientar no mundo, e possui um sentido de conscientização desse próprio mundo. A sociedade reificada potencializa indivíduos adaptados, pessoas bem ajustadas à realidade vigente, sendo necessária uma crítica desse realismo supervalorizado e uma educação para a resistência, a ser produzida desde a primeira infância. Becker (In ADORNO, 1995a, p. 146), entrevistador de Adorno, lembra que a Alemanha foi o país que inventou o jardim-de-infância (*Kindergarten*), reforçando a necessidade de uma readequação de seus propósitos, ao encontro das preocupações de Adorno. Essa adaptação produz conforto e rejeição ao que não é moldado, o que dificulta ainda mais o processo de conscientização dos mecanismos de reificação, na medida em que há rejeição e hostilidade diante do processo formativo. A educação crítica, diante desse contexto, assume uma perspectiva de negação diante da realidade reificada, de negação do estabelecido, possibilitando uma experiência intelectual formativa e proporcionando a emancipação: “[...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação” (ADORNO, 1995, p. 151).

Para Maar, a emancipação deve ser compreendida em suas mediações:

A educação não é para a emancipação, compromisso com um fim ético idealizado no contexto social-cultural. A educação, para ser efetiva, é crítica da semiformação real, resistência na sociedade material presente aos limites que nesta se impõem à vida no “plano” de sua produção efetiva. A emancipação é elemento central da educação, mas, para ser real e efetiva, há que ser tematizada na heteronomia. A orientação normativa da educação não é imposta de fora, mas deve saltar de sua configuração histórica que, por suas contradições, “exige ‘objetivamente’ a partir de si própria sua transformação” (ADORNO, 1999, p. 183). A contradição real objetiva aponta imanentemente para além de si, por meio da possibilidade de uma negação determinada – não abstrata – da ordem vigente. A “consciência” faz o papel de objetivação da contradição, por ser inversora na medida em que adequa. (MAAR, 2003, p. 473).

A educação não deve ser vista de forma idealista, possui limites. Para Adorno, a tarefa da educação, assim como da teoria, é a manutenção no negativo, na resistência e na denúncia da ordem administrada.

Adorno, no debate realizado em 1969, transcrito no texto *Educação e emancipação*, comenta a afirmação de Kant – de que não vivia em uma época esclarecida, mas numa época de esclarecimento –, colocando em dúvida se ainda vivemos esse momento.

[...] a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência. (ADORNO, 1995a, p. 181).

Portanto, como se vê em Adorno, há uma contradição entre uma sociedade que impede a emancipação e o esclarecimento e a necessidade de uma educação emancipadora. Por isso, a educação também cumpre uma função negativa, “[...] uma educação para a contradição e para a resistência” (Idem, p. 183). Assim como em seus demais escritos, em seus textos educacionais seu método está presente a todo momento; a negação, a contradição, as impossibilidades de identificação marcam a análise das possibilidades formativas numa sociedade que produz deformação.

Os escritos sobre educação de Adorno não podem ser interpretados sem que se estabeleça a relação com sua produção anterior, fundamentalmente pelas suas reflexões sobre indústria cultural, a semiformação, cultura de massas, entre outros elementos da consciência social ou da esfera ideológica. Por esta razão, resgato aqui alguns elementos da obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita por Adorno e Horkheimer, e da *Teoria da Semiformação*, escrita por Adorno, que se relacionam diretamente com a educação em seu sentido mais amplo, o da formação humana e de sua deformação.

A semiformação é apresentada como resultado de uma formação social que compreende todos os aspectos da vida social, produzindo uma inversão da realidade na consciência dos indivíduos, ou seja, aquilo que Marx denominou como ideologia. Nos termos de Adorno, trata-se da irracionalidade apresentada como racionalidade, a ideologia como cultura, a razão instrumental como razão humana, o social como natural. Na *Dialética do Esclarecimento* há uma primeira apresentação do conceito de semiformação:

Para ele [o homem semiformado], todas as palavras se convertem num sistema alucinatório, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído, e de imputar-lhes a culpa, que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência. Uma semicultura [ou semiformação] que por oposição à simples incultura [ou ausência de formação] hipostasia o saber limitado como verdade, não pode mais suportar a ruptura entre o interior e o exterior, o destino individual e a lei social, a manifestação e a essência. Essa dor encerra, é claro, um elemento de verdade em comparação com a simples aceitação da realidade dada [...]. Contudo a semicultura, em seu modo, recorre estereotipadamente à fórmula que lhe convém melhor em cada caso, ora para justificar a desgraça, ora para profetizar a catástrofe disfarçada, às vezes, de regeneração. [...] Os sistemas obscuros realizam hoje o que o mito do diabo da religião oficial realizava na Idade Média: a atribuição arbitrária de um sentido à realidade exterior. [...] a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito [...], quanto mais a realidade social se afasta da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do fático isolado [...]. O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil das pessoas. Assim naufraga a auto-reflexão do espírito que se opõe à paranoia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo (ADORNO; HORKHEIMER, 2003, p. 463-464).

No resgate do processo histórico de formação da burguesia, Adorno afirma que a formação cultural desempenhou um importante papel em sua luta contra a antiga sociedade feudal:

O progresso da formação cultural que a jovem burguesia assumiu frente ao feudalismo não fluiu, de modo algum, tão diretamente quanto aquela esperança sugeria. Quando a burguesia tomou politicamente o poder na Inglaterra do século XVII e na França do XVIII, estava, do ponto de vista econômico, mais desenvolvida que o sistema feudal. E também mais consciente. As qualidades que posteriormente receberam o nome de formação cultural tornaram a classe ascendente capaz de desempenhar suas tarefas econômicas e administrativas. A formação não foi apenas sinal da emancipação da burguesia, nem apenas o privilégio pelo qual os burgueses se avantajaram em relação às pessoas de pouca riqueza e aos camponeses. Sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário. Assim que a sociedade burguesa se consolida as coisas já se transformam em termos de classes sociais. (ADORNO, 2010, p. 6).

Segundo Adorno, essa vantagem formativa não estava ao alcance do proletariado:

Quando as teorias socialistas se preocuparam em despertar nos proletários a consciência de si mesmos, o proletariado não se encontrava, de maneira alguma, mais avançado subjetivamente que a burguesia. Não foi por acaso que os socialistas alcançaram sua posição chave na história baseando-se na posição econômica objetiva, e não no contexto espiritual. Os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação se transformaram em caricaturas. Toda a chamada “educação popular” — a escolha dessa expressão demandou muito cuidado — nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída. (Ibidem).

É nesse sentido também que Adorno classifica o todo como falso, pois a totalidade das relações sob o capitalismo aparecem como uma racionalidade que é a inversão do mundo real. As condições objetivas invertidas formam uma consciência correspondente. A semiformação é resultado desse processo. A formação humana é construída pela desumanidade e pela semiformação. A inclusão é realizada pela contínua exclusão. Para Maar:

A semiformação seria a forma social da subjetividade determinada nos termos do capital. É meio para o capital, e simultaneamente, como expressão de uma contradição, sujeito gerador e transformador do capital. Adorno, ao contrário do resignado pessimismo equivocadamente associado com sua obra, apresenta uma alternativa prática real para a tendência à totalização social dominante, ao revelar a construção objetiva da formação social presente. Assim, em oposição à fatal “gaiola de ferro” de Max Weber, o viés idealista-ético, que impõe ao indivíduo “uma ordem de coisas inalterável na qual deve viver” (WEBER, 1967, p. 34), seria substituído pela perspectiva materialista-dialética de Adorno. Nesta, o que parece ética formal ou cálculo racional se decifra como semiformação pela indústria cultural, que obstrui numa forma social determinada a contradição material presente em sua determinação social. (MAAR, 2003, p. 467).

Pucci (2012), no resgate histórico do processo de constituição da *Bildung* e de seu esgotamento, ressalta que, para Adorno, a semiformação produziu também a “perda da tradição”, expressa: a) no “desprestígio da autoridade”, em que o individualismo exacerbado impediu o confronto do ego com a autoridade, enfraquecendo-o e possibilitando sua conformação à realidade; b) na “desvalorização da memória”, produzindo um imediatismo nas relações humanas; c) no “desaparecimento da filosofia pelas reformas escolares – “A irrevogável queda da metafísica esmagou a formação” (ADORNO, 2010, p. 13) e d) na “carência de imagens

e formas de existências”, que foram substituídas pela profusão da indústria cultural. A consequência da perda da tradição também se apresentou pela padronização da indústria cultural, pela perda do espírito crítico e pela atrofiação da espontaneidade.

A semiformação não é um caminho intermediário, um meio caminho para a formação; ela é, antes de tudo, um obstáculo à formação. [...] Parece-nos que o conceito *Halbbildung* não significa apenas pseudo formação; é muito mais que isso; é um impeditivo para a formação; é um ludibriar o indivíduo com o sentimento de uma formação; é infiltrar no espírito substâncias que envenenam a faculdade de pensar, de refletir, de resistir. (PUCCI, 2012, p. 20).

Para Pucci, o conceito de semiformação se constituiu historicamente e carrega a ambiguidade de sua origem formativa: “Ele também já foi um dia formação e, portanto, contém em seu âmago a possibilidade de seu contrário. Ele deve ir contra si mesmo no sentido de se superar e resgatar o que foi reprimido, sufocado nele” (Idem, p. 21). Para Adorno, as condições e os sujeitos do resgate dessa formação estão obstaculizados, o que não significa impossibilitados.

Em outro texto – *Teoria Crítica e Educação* - Pucci (2007) também aborda a questão da origem da *Bildung* no contexto do Iluminismo, que objetivou libertar o indivíduo das amarras da Idade Média, sua transformação em razão instrumental e a necessidade da recuperação da razão emancipatória e de seu poder crítico-libertador.

Além desses elementos analisados, a experiência filosófica, tratada por Adorno na *Dialética Negativa*, relaciona-se diretamente com a questão da formação e do processo educativo.

O termo experiência – no alemão *Erfahrung* – pouco a pouco foi adquirindo uma densidade conceitual na construção da história do sujeito em busca do conhecimento e de sua autopreservação; ela é resultado da constância, da determinação do entendimento frente aos desafios que as contradições sociais cobram de seus integrantes; exige tempo de maturação, de elaboração e se contrapõe à multiplicidade de funções e apelos que o aceleramento da vida contemporânea nos impõe, obrigando-nos a emitir respostas rápidas e desenvolver mobilidade permanente. A esse atropelo do cotidiano, Benjamin denominou-o *Erlebnis*, vivência. A experiência vai além da vivência; mas sem dúvida, é fundamental para orientar a irmã mais nova. (PUCCI, 2015, p. 3-4).

O que o autor defende é a necessidade de um sujeito mais reflexivo e criativo diante do objeto a ser compreendido. Ao contrário do que indica o positivismo, os fatos, para serem interpretados, necessitam de um sujeito cuja experiência filosófica permita ir além do que é dado. Essa experiência filosófica, segundo Adorno, é

impedida de ser generalizada pela racionalidade instrumental da sociedade burguesa, que exige uma formação para o mercado de trabalho e não para a humanização.

Para Adorno, os privilegiados, os que têm condições de produzirem experiências filosóficas formativas, são eles os que ainda podem se contrapor criticamente a esse mundo administrado, que continuamente modela os homens à sua imagem e semelhança; e podem fazê-lo, porque ainda não foram completamente talhados pelo sistema. De certa maneira, ainda se conservam como um outro, alheio ao todo. Mas se essa situação de privilégio é uma conquista individual e social, ela se torna ao mesmo tempo um imperativo ético. (PUCCI, 2015, p. 5).

Portanto, segundo Adorno, trata-se de um compromisso daqueles que não se adaptaram completamente à ordem socializarem suas experiências filosóficas formativas. É nesse contexto que uma educação crítica insere-se, na medida em que “[...] a construção de experiências filosóficas, um dos momentos específicos do processo formativo escolar, poderá contribuir para liberar o indivíduo do sono estagnado que o sistema lhe impõe e transformá-lo em sujeito crítico e atuante” (PUCCI, 2015, p. 11). A construção do indivíduo foi obra da burguesa revolucionária, que, transformada em classe conservadora após a tomada do poder político, deturpou o seu sentido na direção do individualismo. A experiência filosófica é a possibilidade de resistência e de construção de um indivíduo autônomo.

Já é possível esboçar algumas questões e provocações que serão aprofundadas adiante: qual era o conteúdo da emancipação contida nas promessas iluministas? Essa emancipação estava ancorada na superação da sociedade feudal ou continha uma perspectiva de superação da ordem burguesa que se inaugurava? Dito de outro modo: era uma emancipação burguesa ou uma emancipação humana? Se a emancipação estava limitada à superação da ordem feudal, ela continua válida para a emancipação na ordem burguesa?

Luiz Antonio Cunha (1980), analisando as promessas da burguesia no período iluminista, identifica cinco bandeiras ou princípios gerais que mobilizaram amplos setores na luta contra a velha estrutura feudal: o individualismo, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a democracia.

Em relação ao indivíduo, ele foi afirmado diante de opressão da estrutura feudal. Sua ambiguidade expressava-se pelo seu caráter progressista de valorização da individualidade e, por outro lado, pela exacerbação do individualismo. A liberdade teve como pressuposto a liberdade do indivíduo, que possibilitou a defesa da liberdade

econômica, intelectual religiosa e política. Liberdade contra as amarras feudais que obstaculizavam a liberdade de enriquecimento burguês.

A propriedade foi transformada em direito natural do indivíduo, em que o talento e o trabalho são fatores essenciais para a sua prosperidade. A propriedade usurpada das antigas classes feudais (nobres, clero, servos, camponeses) pela burguesia foi sacralizada e protegida pelo Estado.

A igualdade, que não é igualdade de condições materiais, já que os indivíduos não seriam iguais, pois possuiriam talentos e capacidade diferenciados, possui um caráter formal, é a igualdade de todos perante a lei. Contra o privilégio feudal, a ordem burguesa iguala todos diante da lei.

Todos esses princípios exigem uma outra forma política, a democracia, que permite a todos (ou quase todos) a participação (ou competição) na escolha de seus representantes governamentais. Assim como competem pela riqueza disponível, os indivíduos competem pela representação política. Cunha afirma que existe uma inter-relação entre todos esses elementos e que “A não realização de um só deles implica na impossibilidade de todos os outros. Mas a sua realização resultaria numa sociedade aberta, onde todos os homens teriam iguais oportunidades de ocupação das posições nela existentes” (CUNHA, 1980, p. 34).

Portanto, o individualismo, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a democracia são bandeiras burguesas na luta contra a ordem feudal e constituíram elementos centrais da razão iluminista. Em relação à antiga ordem, foram bandeiras progressistas e colaboraram para o desvelamento e para a transformação da sociedade feudal. Na sociedade burguesa, transformaram-se em justificativa da ordem. Sua razão se transformou, nos termos de Adorno, em razão instrumental.

4 MATERIALISMO HISTÓRICO E DIALÉTICO: A PRÁXIS COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL

4.1 Introdução

Durante o período de produção teórica de Marx e Engels, no século XIX, o desenvolvimento técnico capitalista produzia uma ciência cada vez mais especializada na busca pelo aumento da produtividade. No campo teórico, ocorria o mesmo, um conhecimento cada mais especializado. Marx, que geralmente é qualificado como sociólogo, economista, filósofo, militante comunista, não se enquadra com facilidade em nenhuma dessas definições, pois buscou a abrangência e a articulação desses conhecimentos.

José Paulo Netto (2002) afirma que a característica principal do materialismo histórico e dialético é a articulação entre três pilares fundamentais: o método dialético, que lhe permitiu compreender o movimento contraditório da realidade e de suas múltiplas determinações; a teoria do valor trabalho, que lhe permitiu, na aplicação do método, compreender historicamente o funcionamento da sociedade capitalista e suas especificidades, e a perspectiva da revolução, que surgiu de forma mais evidente após as revoltas de 1848/49 em tal lugar, momento em que a classe operária vislumbrou sua independência. Cada um desses pilares sustenta-se nos outros. Retirar um desses pilares, segundo o autor, é mutilar o método de Marx.

A construção do materialismo histórico só foi possível pelo conhecimento historicamente produzido até então, assim como pela atividade política da classe trabalhadora assalariada que se fortalecia. O método dialético foi construído a partir da filosofia clássica alemã, fundamentalmente pelos diálogos críticos com Hegel e Feuerbach, assim como pelos intensos debates com os hegelianos de esquerda. A teoria do valor trabalho teve como ponto de partida seus diálogos críticos com a economia política clássica inglesa, tendo Adam Smith e David Ricardo como principais expressões. A perspectiva da revolução foi forjada a partir das experiências e debates com os socialistas utópicos franceses e pela percepção de que a classe trabalhadora assalariada não possuía mais interesses comuns com a burguesia.

Se, para Marx, até aquele momento “[...] os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras” e o que importava era “transformá-lo” (2007, p. 535, grifos do autor), isso não significava que a teoria fosse menos importante que a prática; há uma relação dialética entre elas na perspectiva de transformação social:

“A *filosofia* é a *cabeça* desta emancipação e o *proletariado* é o seu *coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a *suprassunção* do proletariado, o proletariado não pode *suprassumir-se* sem a *realização* da filosofia” (MARX, 2005, p. 156, grifos do autor). A história, em seu desenvolvimento contraditório, ganhou centralidade em suas análises por meio de uma perspectiva materialista e dialética. Uma história de sujeitos concretos, cujas contradições produzem o movimento contraditório da realidade. Veremos adiante porque a classe trabalhadora, para Marx e Engels, adquire centralidade como sujeitos históricos da transformação social. Dessa forma, o conceito de práxis é fundamental para a compreensão do materialismo histórico e dialético.

Para a exposição do método marxiano, seguiremos os passos indicados por Netto (2002), analisando cada um desses pilares que fundamentam o materialismo histórico e dialético. Evidentemente que a separação aqui é apenas formal, como recurso metodológico de análise, sendo que, conforme salientado, esses elementos estão inter-relacionados em toda sua produção.

4.2 O método

Karl Marx (1818-1883), originário de uma família de camada média urbana, inicia seus estudos em direito, projeto substituído pelo estudo de filosofia. Sua perspectiva era seguir uma carreira acadêmica como professor universitário, abandonada pela intervenção do governo de Frederico Guilherme IV na Universidade de Berlim. Em função disso, Marx é convidado para trabalhar na Gazeta Renana, periódico da burguesia local que fazia oposição ao governo. Nesse trabalho, Marx depara-se com um dilema. Desde a antiguidade os camponeses recolhiam lenha da floresta, artigo de extrema necessidade para a cozinha e para o aquecimento. Tratava-se de um direito consuetudinário. Em 1842, por meio de um decreto imperial, com o avanço das relações capitalistas, o recolhimento de madeiras é proibido e considerado furto. Os camponeses se revoltam e a repressão governamental se instala. Marx coloca-se ao lado dos camponeses justamente no momento em que os proprietários da Gazeta fazem um acordo com o governo. Sua defesa dos camponeses estava muito mais calcada por razões éticas do que qualquer sentimento de pertencimento de classe ou por questões políticas. Diante desse contexto é que Marx se depara com os dilemas políticos das contradições sociais. Nesse mesmo ano, em viagem para

Colônia, com o objetivo de conhecer a Gazeta Renana, Engels se encontra pela primeira vez com Marx.

Friedrich Engels (1820-1895), também originário da Renânia, teve uma trajetória parecida com Marx, em função de sua proximidade com os hegelianos de esquerda. Enviado para a Inglaterra para trabalhar na fábrica de tecidos de seu pai, ele toma contato com a dura realidade dos operários ingleses e com o pleno desenvolvimento do capitalismo industrial, da “oficina do mundo”. É nesse ambiente que Engels inicia um estudo sobre as condições de vida e de trabalho na Inglaterra, resultando, em 1844, no ensaio *Esboço de uma crítica da economia política*, ponto de partida para a publicação, em 1845, da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

Em 1843, Marx casa-se com Jenny von Westphalen, filha de nobres, com quem mantém um casamento duradouro. A partir da experiência frustrada na Gazeta Renana, Marx se auto exila e segue para Paris, local permeado pelos conflitos sociais e de classes e também um centro de refugiados políticos de todas as partes. No caminho, no Balneário alemão de Kreuznach, onde passa sua lua de mel por algumas semanas, inicia seus estudos sobre variados temas. O alemão, tocado pelos acontecimentos com os camponeses, queria compreender a relação entre Estado e a sociedade civil. Lukács (2009), no resgate das reflexões de Marx em sua tese de doutoramento, afirma que ele ainda se mantinha preso aos referências idealistas⁷, mas com uma perspectiva democrática radicalizada.

Nesses estudos, Marx depara-se com o texto *Filosofia do Direito*, de Hegel, que aborda justamente a relação entre Estado e sociedade civil, sendo esta tratada como o reino da miséria física e moral, que, em seu movimento contraditório, torna-se espaço de realização humana na medida do avanço de sua racionalidade, que se dá com o surgimento do Estado, fundador e organizador da sociedade civil. Marx, sob influência de Feuerbach, propôs uma inversão nessa relação, operando, segundo Lukács (2009), uma mudança de suas reflexões, assumindo uma perspectiva materialista. Para Marx, ao contrário de Hegel, era a sociedade civil que permitia a

⁷ “Mas a prática filosófica é também teórica. É a crítica que se relaciona com a existência singular da essência, com a realidade particular da ideia” (p. 137).

compreensão do Estado, conforme seus *Manuscritos de Kreuznach*⁸, estudo em que apresenta as primeiras críticas a Hegel. Mesmo sob a influência de Feuerbach nesse debate, Marx não aceitava seu materialismo mecânico e sua naturalização do ser humano, reforçado pela ausência de uma perspectiva política, cuja importância já se apresentava para Marx, na medida em que “[...] era compreendida como o meio adequado para transformar a filosofia em verdade, ou seja, para realizá-la” (FREDERICO, 1995, p. 53).

Marx buscou compreender a situação prussiana, a revolta camponesa, sob esse mesmo viés. Assim, encontramos os primeiros elementos de construção de seu método, sendo que a crítica era o ponto de partida: “não nos antecipamos sobre o mundo de amanhã pelo pensamento dogmático [...] nós não queremos encontrar o mundo novo senão através da crítica do velho” (MARX apud FREDERICO, 1995, p. 54). Assim como Feuerbach lidou com a crítica da religião, Marx pretendia realizar uma crítica da política e do Estado, na contramão de Hegel.

Para Marx, o Estado não podia ser concebido como algo fora da sociedade, separado dela. Em Hegel, o Estado é resultado/síntese das contradições dos indivíduos, que transferem para a esfera estatal a personificação da vontade geral.

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como *pessoa*”. Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade, uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos (MARX, 2009, p. 44, grifos do autor).

O que Marx propôs não foi apenas uma inversão dessa relação, mas a crítica do poder político do monarca, do Estado, que Hegel, no final de sua vida, defendeu. Nesse momento, há uma clara distinção sobre o papel do Estado. Sampaio e Frederico (2009) resumem da seguinte forma:

Primeiro temos Hegel, para quem o Estado é a totalidade existente e consciente da sociedade humana, um universal concreto, um sujeito-objeto existente.

⁸ A Editora Boitempo traduziu essa obra com o título de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2005), que contém o texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, publicado nos anais Franco-Alemães, em 1844. Adotarei neste texto a designação de *Manuscritos de Kreuznach* para a obra escrita em 1843.

Em segundo lugar temos Feuerbach, para quem o Estado é a “consciência articuladora” da sociedade civil, o universal que harmoniza os diferentes interesses particulares reais, objetivado somente no interior das mentes dos sujeitos individuais, preferentemente na dos estadistas. [...]

Terceiro, e finalmente, Marx, que, apoiado na doutrina do segundo e aplicando-a a um “ente terrestre”, denuncia o Estado como o fim universal usurpado da sociedade civil, fora de seu controle, agindo como um falso sujeito autônomo oposto à sociedade civil.

Em Hegel, portanto, o Estado é o fim da alienação; no Marx de 1843 é o princípio da alienação; no Marx maduro, a sociedade sem classes cumpre o processo de desalienação (p. 99-100).

Diante dessa crítica inicial da obra hegeliana, Marx dirigiu seus estudos para a compreensão da sociedade civil, ou seja, para a crítica da economia política, projeto iniciado com os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de que tratarei adiante.

É nesse momento inicial de elaboração teórica de Marx que encontraremos a introdução do conceito de práxis, que está ligada a uma necessidade prática e teórica de transformação social. Marx se contrapôs tanto aos hegelianos de esquerda, que acreditavam que uma crítica radical da realidade seria capaz de alterá-la, quanto aos adeptos do poeta Heine, que acreditavam que a transformação era apenas uma questão prática, sem a necessidade da filosofia. Marx percebeu que a filosofia por si mesma não era capaz de alterar a realidade, sendo necessária a sua negação para a sua realização, ao mesmo tempo em que a práxis era uma mediação entre a filosofia e o mundo real. “Por meio da práxis, a filosofia se realiza, se torna prática, e se nega, portanto, como filosofia pura, ao mesmo tempo em que a realidade se torna teórica no sentido de que se deixa impregnar pela filosofia” (VÁZQUEZ, 2007, p. 116).

Essas reflexões iniciais, contidas no *Manuscrito de Kreuznach*, que Marx não pretendia publicar, foram o ponto de partida para a construção posterior do texto publicado nos Anais Franco-Alemães, de 1844: a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, que continha os elementos iniciais para a fundamentação do materialismo histórico e dialético.

[...] os manuscritos de 1843 revelam, de modo bastante claro, que o materialismo dialético não é de modo algum uma síntese eclética de dialética hegeliana e materialismo feuerbachiano; ao contrário, eles demonstram que a inversão da filosofia hegeliana, a “colocação sobre os próprios pés” do que estava de cabeça para baixo, modificou qualitativa e fundamentalmente a dialética enquanto tal. O marxismo não nasce simplesmente da decisão de cancelar a mistificação do “espírito do mundo” e de outros conceitos desse tipo, mas conservando, ao mesmo tempo, o método de Hegel, combinando de modo eclético, no melhor dos casos, com um material recolhido das ciências naturais, com análises econômicas e sociológicas etc. Trata-se, ao contrário, de desenvolver um método fundamentalmente novo, oposto à dialética hegeliana. [...] embora o ponto de vista materialista já desempenhe um papel significativo em tais manuscritos, falta ainda o fundamento essencial, ou seja, o ponto de vista de classe do proletariado. (LUKÁCS, 2009, p. 150-151, grifos do autor).

Entre 1843, ano da produção dos *Manuscritos de Kreuznach*, e 1844, com a sua publicação, Marx transita de um democrata radical para uma perspectiva comunista, tendo o proletariado como agente histórico fundamental da transformação social. O caráter histórico universal do proletariado é afirmado por sua posição no processo de produção da sociedade capitalista. A emancipação do proletariado representaria a emancipação de toda a humanidade das condições de exploração capitalistas. A práxis é reafirmada: “Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado tem na filosofia suas armas espirituais...” (MARX apud VÁZQUEZ, 2007, p. 118).

Nesse momento, as afirmações acerca do proletariado ainda são vagas, suas condições específicas de exploração sob o capitalismo, por meio da extração da mais-valia, ainda não tinham sido reveladas. Se até esse momento houve o encontro da filosofia com a política, em seguida, por meio do seu contato com o estudo de Engels sobre as condições da classe operária inglesa e com os estudos dos economistas clássicos ingleses, Marx realizou o encontro da filosofia com a economia, permitindo-lhe avançar na concepção do proletariado como sujeito da práxis produtiva. Foi no encontro com o texto de Engels – que Marx caracterizou como um “esboço genial” – que a crítica da economia política mostrou-se como o caminho para a compreensão da sociedade civil.

Em 1844, em Paris, a partir dos escritos de Engels, Marx aprofundará seus estudos críticos sobre a economia política inglesa. Adam Smith e David Ricardo, entre outros, captaram parte do movimento da realidade burguesa, não conseguindo revelar outros elementos que ainda se gestavam, e que Marx buscava apreender.

Em Paris, Marx realizará um profundo debate com os hegelianos de esquerda, contidos nas obras *Para a Questão Judaica* (1844), *A Sagrada Família* (1844) e a *Ideologia Alemã* (1845/46), além da produção dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), em que inicia suas reflexões críticas da economia política.

Na primeira obra, questionando Bruno Bauer, seu amigo e aluno e conhecedor de Hegel, Marx, analisando o tema da supressão dos direitos políticos dos judeus na Alemanha, transfere a crítica da religião (tema central para os hegelianos de esquerda) para o campo da política, para a relação entre Estado e sociedade civil.

Para nós, a religião já não passa por ser o fundamento, mas apenas o fenômeno da limitação mundana. Nós explicamos, portanto, o constrangimento religioso dos cidadãos de Estados livres a partir de seu constrangimento mundano. Nós não afirmamos que eles tenham que suprimir o seu constrangimento religioso para suprimirem suas barreiras mundanas. Nós não transformamos as questões mundanas em [...] religiosas. Nós transformamos as questões religiosas em [questões] mundanas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. [...] Nós criticamos as fraquezas religiosas do Estado político criticando o Estado político [...]. Nós humanizamos a contradição do Estado com uma religião determinada (porventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos mundanos determinados, [humanizamos] a contradição do Estado com a religião em geral na contradição do Estado com os seus pressupostos em geral. (MARX, 2009b, p. 47).

Diferente dos hegelianos de esquerda, Marx não se preocupa em combater a alienação religiosa, mas em combater as condições sociais que produzem a alienação. Bauer e os hegelianos de esquerda defendiam que o Estado deveria suprimir suas características religiosas como condição de emancipação humana. Para Marx, o Estado, quando se torna laico, não promove a emancipação humana, distinguindo emancipação política da emancipação humana. A primeira havia sido iniciada pelas revoluções burguesas, a segunda ainda estaria por vir. “A emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma de emancipação humana, em geral, mas é a última forma de emancipação política *no interior* da ordem mundial até aqui” (MARX, 2009b, p. 52, grifos do autor). Mas, Marx adverte: “[...] não nos iludamos acerca dos limites da emancipação política” (Idem, p. 53). Por isso, “O homem não foi, portanto, libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício [*Gewerbe*], recebeu a liberdade de ofício” (Idem, p. 70).

Com as reflexões sobre a questão judaica, segundo Lukács, sua perspectiva revolucionária está alicerçada num referencial de classe. “Com isso, Marx atinge definitivamente o ponto de vista de classe, que lhe permite a fundamentação do materialismo histórico e dialético” (LUKÁCS, 2009, p. 157).

Na produção dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em 1844, Marx realiza o encontro da filosofia com a economia em suas reflexões críticas da economia política dos economistas clássicos Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, entre outros. É nesse momento que a Revolução Industrial se consolida como processo fundamental da revolução burguesa, que se iniciou com a ampliação comercial dos séculos XV e XVI, passou pelas revoluções políticas e consolidou-se com as grandes transformações da Revolução. Os teóricos ingleses analisam as classes sociais, a nova forma de produção de riqueza que se gestava, o comércio, o câmbio, a luta operária (nesse caso, Ricardo) entre outras questões, ou seja, a economia política e não apenas economia em seu sentido mais restrito. Marx analisa esse movimento, compreendendo que os economistas políticos se situam num determinado momento histórico desse processo. Do controle do comércio ao controle da produção, a burguesia construiu uma nova forma social de produção de riqueza. Adam Smith estava situado no período de nascimento da sociedade industrial, Ricardo situava-se no seu processo de desenvolvimento e Marx, no seu processo de consolidação, o que lhe permitiu melhores condições de análise da sociedade burguesa. Marx, consciente disso, realiza uma análise materialista e dialética desse processo com esses estudos iniciais, ou seja, busca analisar o movimento em movimento.

Nessa obra, Marx esboça, a partir da crítica da economia política, uma análise da alienação como resultado das relações econômicas, como consequência de uma forma de produção da riqueza que aliena o resultado do trabalho do produtor, como estranhamento, produzindo uma reificação das relações sociais, ponto de partida para as suas considerações sobre o fetiche da mercadoria, em *O Capital*. Se os economistas clássicos fundamentaram a riqueza pelo trabalho, Marx busca demonstrar como o trabalho, sob as sociedades de classes, contém uma dimensão alienante.

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deveria desenvolver. (MARX, 2004, p. 79, grifos do autor).

E prossegue:

O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. [...] O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (MARX, 2004, p. 80 e passim, grifo do autor).

A crítica de Marx aos economistas ingleses dá-se pela naturalização que fazem das relações de propriedade, impedindo-os de perceberem que, no processo de produção capitalista, os sujeitos produtores não se reconhecem nos objetos de produção, que aparecem como algo estranho, dotado de poder próprio, ou seja, o trabalho alienado. O trabalho, nessas condições, é a negação do homem e de sua humanidade, ao mesmo tempo em que o trabalho constitui a sua afirmação, pois é a partir dele que o homem se constitui como ser social.

Marx nutre um profundo respeito por esses economistas, que acompanharam o movimento do capital em suas formas embrionárias e em seu processo de desenvolvimento inicial, o que limitou as possibilidades de análise de sua consolidação, fazendo com que o movimento progressista da burguesia encontrasse sua negação, a justificação da ordem por meio de uma nova geração de economistas que Marx denominará de economia vulgar, distinguindo-os dos economistas políticos clássicos. Segundo Lukács:

Marx aprofunda o estímulo que lhe proviera do genial escrito de Engels publicado nos *Anais franco-alemães*. Ele pretende aplicar aos problemas da economia as categorias da dialética, tornada agora dialética materialista; ou, com palavras mais precisas, pretende descobrir na dialética real do ser econômico as leis da vida humana, do desenvolvimento social dos homens, a fim de dar-lhes uma formulação conceitual. Essa dialética, por um lado, revela as leis da sociedade capitalista e, com isso, o segredo do seu desenvolvimento histórico; e, por outro, ela indica a essência do socialismo, não mais como abstrata exigência ideal (ao modo dos utópicos) e, sim, como resultado necessário do desenvolvimento histórico da humanidade. (LUKÁCS, 2009, p. 180).

A análise dos fundamentos da propriedade privada e de seu desenvolvimento sob a sociedade capitalista é que permite Marx vislumbrar a possibilidade de sua superação por meio de uma sociedade comunista. Não se trata de conceber uma sociedade abstratamente, como os socialistas utópicos fizeram, mas como possibilidade de desenvolvimento contraditório da sociedade capitalista.

Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão de propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão de trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução. [...]

O *comunismo* [...] [é a] condição de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada* enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e, por isso, enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. [...] Este comunismo é [...] a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2004, p. 103 e passim, grifos do autor).

A obra *Manuscritos econômico-filosóficos* não foi publicada em vida, sendo editada somente em 1932, aos cuidados de David Rizanov, na União Soviética, o que impediu toda uma geração de marxistas de conhecer essas reflexões, que influenciaram de diversas formas o marxismo.

Na produção da obra *A Sagrada Família*, ou *Crítica da Crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores*, a primeira escrita conjuntamente por Marx e Engels, os autores continuam o diálogo crítico com suas heranças teóricas, nesse caso,

fundamentalmente, com os irmãos Bauer⁹, que acreditavam que os principais problemas da Alemanha eram decorrentes das ideias dominantes, que deveriam ser radicalmente criticadas sem que as condições materiais dessas ideias fossem discutidas. Nessa obra, avançando em suas concepções materialistas, Marx e Engels fazem um acerto de contas com as consciências que possuíam e constroem uma concepção histórica de desenvolvimento humano, debatem as perspectivas socialistas com Proudhon, destacado teórico do proletariado francês, apresentam o conceito de “relações de produção”, esboçam elementos sobre a teoria do “valor-trabalho” a partir de Adam Smith e David Ricardo.

As principais contraposições aos hegelianos de esquerda estão centradas no elemento central da transformação social, no sujeito histórico dessa transformação e na forma desse processo. Para os irmãos Bauer, a atividade crítica teórica era o elemento central da transformação, o filósofo crítico, o seu sujeito e uma crítica radical, a forma adequada dessa transformação. Marx e Engels, na contraposição materialista, criticam o idealismo dos hegelianos de esquerda e defendem o papel histórico do proletariado como sujeito da transformação social. Para eles, o proletariado, na forma capitalista de produção, está diante de algumas antíteses: com a riqueza, com a propriedade privada dos meios de produção e com a burguesia. É nessa condição histórica que os autores buscarão compreender a consciência social do proletariado, em suas contradições.

O proletariado e a riqueza são opostos. Como tal, constituem uma totalidade. Ambos são produtos do mundo da propriedade privada. [...] A propriedade privada enquanto propriedade privada, enquanto riqueza é forçada a perpetuar *sua própria existência*; o mesmo acontece com seu contrário, o proletariado. A propriedade que encontrou sua satisfação em si mesma é o lado *positivo* da contradição.

Inversamente, o proletariado é forçado, enquanto proletariado, a abolir-se a si mesmo e ao mesmo tempo abolir seu contrário, do qual ele depende, que faz dele o proletariado: a propriedade privada. Ele é o lado *negativo* da contradição, a angústia no âmago da contradição, a propriedade privada desintegrada e se desintegrando (MARX; ENGELS, 2005, p. 47, grifos de Marx).

⁹ Bruno Bauer (1809-1882) foi historiador, filósofo e teólogo alemão, orientado diretamente por Hegel na Universidade de Berlim; participou ativamente dos debates teóricos junto aos hegelianos de esquerda. Edgar Bauer (1802 – 1886) foi filósofo e ativista político alemão que também integrou a esquerda hegeliana, com perspectivas mais anarquistas e, posteriormente, assim como seu irmão, assumiu posições mais conservadoras.

É justamente nessa desumanização que os autores percebem que a sua contraposição é a defesa da humanização, que se realiza por meio da transformação social. Os proletários, pelas suas condições objetivas, podem adquirir consciência de seu papel nesse processo de produção e agir como polos negativos dessa engrenagem social. Nesse momento, Marx e Engels conhecem a Liga dos Justos, a futura Liga dos Comunistas, que eles consideram sectária; colaboram com diversos órgãos de imprensa e com o movimento operário. Marx, expulso da França a pedido do governo Prussiano, segue para Bruxelas, na Bélgica, e Engels segue para Barmen, na Alemanha, para participar das agitações do movimento operário.

A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, obra conjunta de Marx e Engels, escrita em Bruxelas, entre 1845 e 1846, realiza, além da continuidade da crítica aos hegelianos de esquerda, um “acerto de contas” com Feuerbach, que exerceu uma importante influência sobre Marx e Engels. A obra divide-se em duas partes, sendo a primeira um debate crítico com Feuerbach, B. Bauer e Max Stiner, em que fundamentam o materialismo histórico e dialético, e a segunda parte um debate crítico com a obra *O Único e a Sua Propriedade*, de Stiner. Marx e Engels não encontraram editores dispostos a publicá-la, ficando apenas para a “crítica roedora dos ratos”, como afirmaram naquele momento. Além disso, valorizam a produção dessa obra como um acerto de contas final com toda as suas heranças intelectuais, como Marx afirmou no Prefácio da *Introdução à Crítica da Economia Política*, em 1859. *A Ideologia Alemã* também foi publicada postumamente, em 1932, na União Soviética.

Essa obra é um marco importante das reflexões dos autores, representando um ponto de partida para a consolidação do materialismo histórico e dialético. A partir da compreensão aqui adotada, não se trata de uma ruptura, como, por exemplo, o marxismo estruturalista defende, mas como processo de um movimento teórico e prático dos dois, que, a partir desse momento, com os acertos de contas com suas influências teóricas, construíram uma reflexão mais original e autônoma. Além disso, a impressão de que se tratava de uma ruptura tem relação com a difusão dos textos, pois, para muitos intelectuais, o conhecimento das obras de juventude veio depois do conhecimento das obras ditas maduras. A negação e a incorporação (*Aufhebung*) de seus herdeiros permitiram a Marx e Engels a construção de uma nova teoria social.

Diante do idealismo que afirmava que a crítica radical da realidade poderia levar à sua transformação, Marx e Engels, nessa obra, criticam a desvinculação da capacidade das ideias das relações sociais e econômicas, buscando, por meio de uma historicização da realidade, o vínculo entre teoria e prática.

[...] só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; [...] a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*¹⁰, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e [...], em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidades adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Em relação a Feuerbach e seu materialismo contemplativo, Marx e Engels contrapõem o mestre com uma perspectiva materialista e dialética, demonstrando que a objetividade da realidade é uma construção histórica humana.

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. [...]

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. [...]

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30 e passim).

Para os autores, a história é analisada a partir das contradições contidas no confronto entre as relações sociais de produção com o desenvolvimento das forças produtivas, conceitos que são apresentados pela primeira vez. As novas forças produtivas produzidas pelo desenvolvimento capitalista colocam o proletariado, produtor da riqueza social, numa condição objetiva de oposição diante do capital, relação que conforma a totalidade social. Diferente dos economistas clássicos, que viam o operariado numa mera condição de sofrimento diante da nova sociedade que se desenvolvia, para Marx e Engels, o proletariado situa-se numa condição estratégica

¹⁰ Máquina de fiar criada em 1779, na Inglaterra, por Samuel Crompton.

da produção de riqueza. Como proletário, é produtor de toda a riqueza social, mas usufrui somente de uma pequena parte dela, por meio de seu salário. Como produtor de toda a riqueza social, pode, negando a forma capitalista, aspirar usufruto de toda a sua produção e não mais uma pequena parte dela. Essa condição é que permite a possibilidade de construção de uma outra ordem social. A abolição da propriedade privada dos meios de produção da riqueza, do Estado, das classes sociais e da exploração do trabalho, permitiria a abolição da alienação. Portanto, a alienação não é apenas um processo individual e teórico, ela tem raízes objetivas e sociais. A sociedade capitalista é analisada em sua historicidade, ou seja, como uma forma histórica transitória, como foram as formas anteriores. O capitalismo possui uma gênese, um desenvolvimento e suas crises e condições de definhamento.

Nesse mesmo momento, Marx também elabora suas *Teses sobre Feuerbach*, aforismos que adota do próprio mestre, em que reafirma sua concepção materialista e dialética e sua concepção de práxis em contraponto ao materialismo de Feuerbach.

Na Tese I:

Marx colocou a prática como fundamento do conhecimento ao rejeitar a possibilidade de conhecer à margem da atividade prática do homem (posição do materialismo tradicional) e ao negar também a possibilidade de um verdadeiro conhecimento se o objeto é considerado como mero produto da consciência (posição do idealismo). Conhecer é conhecer objetos que se integram na relação entre o homem e o mundo, ou entre o homem e a natureza, que se estabelece graças à atividade prática humana (VÁZQUEZ, 2007, p. 144).

Na tese II, Marx afirma que, na esfera do pensamento, uma teoria não é falsa nem verdadeira, sendo a práxis o critério da verdade, ou seja, a teoria se confirma correta se deriva de uma interpretação correta da realidade em seu movimento. Na tese III, apresenta um contraponto à crença de que a educação seria o motor da transformação social, compartilhada pelos hegelianos de esquerda, socialistas utópicos e também por Feuerbach, assim como à relação mecânica que Feuerbach estabelece entre o meio e a consciência dos indivíduos – sua tese aponta para a atividade prática e revolucionária, contendo as seguintes críticas: a) As condições objetivas encontradas pelos homens também são produtos de suas ações, o que condiciona também é condicionado; b) Marx critica o intelectualismo de seus interlocutores que dividem a sociedade entre os educadores e os que devem ser educados, afirmando que “os educadores também devem ser educados”, pois a práxis

é contínua. A práxis é a mediação da transformação do homem e das circunstâncias, por isso, a práxis revolucionária ganha uma dimensão importante. Nas teses 4, 5, 6 e 7, Marx critica Feuerbach por indicar o fenômeno religioso como elemento central da alienação, não compreendendo seus condicionantes econômicos e sociais. Nas demais teses, Marx aborda a vida social como essencialmente prática, a necessidade de compreendê-la teoricamente para transformá-la. Na Tese 11, “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (2007, p. 535, grifo do autor), Marx se contrapõe ao materialismo contemplativo de Feuerbach. Como já vimos, não se trata de negar a filosofia, mas realizar uma crítica da filosofia que não ultrapasse a interpretação, que não se transforme em instrumento de transformação social. “Assim, portanto, nem mera teoria nem mera práxis; unidade indissolúvel das duas. Tal é o sentido da tese XI”. (VÁZQUEZ, 2007, p. 151).

4.3 O método e a perspectiva da revolução

Nos debates travados com Proudhon, destacado ativista e teórico do movimento operário francês, Marx, ainda sem expressão no meio acadêmico, entre os anos 1846 e 1847, transita definitivamente de um radicalismo democrata para o comunismo, movimento inverso ao de Proudhon. Enquanto o destacado militante francês faz uma inclinação ao reformismo por meio de sua obra *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*, Marx, com sua obra provocativa *Miséria da Filosofia* (1847), expressa suas convicções comunistas.

A tomada de posição de Marx, expressa na *Miséria da Filosofia*, marca uma nova etapa de sua evolução, reconhecida por todos os analistas mais qualificados. E nela se conjugam, numa integração plena, os elementos constitutivos da evolução marxiana: o teórico-científico e o político-metodológico. De um lado, o texto mostra o desenvolvimento das pesquisas de Marx no âmbito da economia política: a crítica marxiana ao conteúdo das formulações pretensamente científicas de Proudhon é o eixo central do livro e as avaliações explicitadas serão confirmadas inúmeras vezes na obra ulterior de Marx. De outro lado, revela o estágio político alcançado por Marx: agora com seu projeto comunista claramente formulado, ele é levado a combater firmemente quaisquer contrafações ideológicas que possam desviar o proletariado das tarefas prático-históricas que o processo social real confere a ele. (NETTO, 2004, p. 103-104).

Em 1846, numa carta dirigida a Paul V. Annenkov, Marx já havia expressado suas impressões iniciais acerca da obra de Proudhon e apresenta, pela primeira vez, suas considerações teóricas do materialismo histórico e dialético. Trata-se de uma

síntese do papel das forças produtivas na organização de uma determinada formação social, que engendra expressões políticas e de Estado.

[...] a história social dos homens nada mais é do que a história de seu desenvolvimento individual, tenham eles ou não consciência disto. Suas relações materiais estão na base de todas as outras relações. Estas relações materiais são apenas as formas necessárias nas quais se realiza sua atividade material e individual. (MARX; ENGELS, 1987, p. 15).

Marx questionava Proudhon por fundamentar no Estado, assim como Hegel, a organização da sociedade civil e por naturalizar as categorias de análise da realidade, afirmando também que era necessário compreender as categorias em sua historicidade, ou seja, como expressões históricas da realidade, que se move, exigindo novas categorias.

Assim, o sr. Proudhon, devido principalmente à sua falta de conhecimentos históricos, não viu que os homens, ao desenvolverem suas faculdades produtivas, ou seja, ao viverem, desenvolvem certas relações entre eles, e que a natureza dessas relações muda necessariamente com a modificação e o desenvolvimento das faculdades produtivas. Não percebeu que as *categorias econômicas* são apenas *expressões abstratas* dessas relações reais, permanecendo como verdadeiras apenas enquanto essas relações subsistem. Portanto, incorre no erro dos economistas burgueses, que veem essas categorias econômicas como eternas e não como leis históricas, próprias de um desenvolvimento histórico particular, de um desenvolvimento das forças produtivas (MARX; ENGELS, 1987, p. 20, grifos dos autores).

O que foi sintetizado nessa carta, Marx detalha na obra *Miséria da Filosofia*, momento em que apresenta os resultados de seus estudos sobre a economia política, iniciados desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*. O valor-trabalho é analisado com destaque nesse texto, que ainda não vai além do que os economistas clássicos formularam em relação à indiferenciação entre preço e valor, sem a naturalização conceitual que faziam, demonstrando uma ruptura nessa perspectiva. “[...] no conjunto da obra marxiana, este texto é o primeiro em que a teoria social tem por necessidade e condição a crítica da economia política”. (PAULO NETTO, 2004, p. 108).

Os anos de 1848 e 1849 são marcantes para o movimento operário europeu e para as formulações teóricas e práticas de Marx e Engels. Trata-se das revoluções que percorreram vários países na Europa. Nos anos anteriores, entre 1846 e 1847, a Liga dos Justos, que passava por uma crise, procura os dois alemães para colaborarem com a organização, o que provoca uma intensa discussão sobre a sua

reorganização política, que foi aceita e que resultou na encomenda de um manifesto, conhecido posteriormente como *Manifesto do Partido Comunista*, lançado em 1848.

A década de 1840 foi decisiva para a consolidação do capitalismo. Desde a expansão comercial, passando pelas revoluções burguesas e culminando na Revolução Industrial, que se completa nesse período, o capitalismo completou sua trajetória de controle do comércio e da produção, o que lhe permitiu apresentar suas tendências de desenvolvimento futuro, que Marx e Engels procuravam captar. Entre 1848 e 1849, com as citadas agitações operárias, eclodem processos revolucionários desde Paris, estendendo-se para a Prússia, Baviera, Saxônia, Hungria, vários estados italianos, territórios poloneses, Boêmia, entre outros (PAULO NETTO, 2004, p. 49).

As reivindicações desses processos são eminentemente democráticas, exigências das promessas não cumpridas pelas revoluções burguesas iniciais, como foi em Paris. Em outras localidades, as burguesias locais hesitaram no enfrentamento com os resquícios do feudalismo tendo como suporte o apoio popular, que poderia radicalizar e sair de seu controle. A antiga unidade que permitiu ao Terceiro Estado francês enfrentar a antiga forma social não estava mais assegurada; o desenvolvimento capitalista já exigia uma burguesia conservadora da ordem existente, o que levou as demais revoluções burguesas a se realizarem pelo “alto”, ou seja, em acordo com as antigas classes dominantes. É nessa experiência que a classe operária nessas localidades sofrerá uma dura repressão da burguesia que se instalava no poder. A autonomia do movimento operário se gestava na medida em que os interesses já se apresentavam irreconciliáveis.

O *Manifesto Comunista* expressou teoricamente esse movimento prático, conferindo aos setores mais radicalizados do movimento operário um programa para aquele momento. Marx e Engels participaram ativamente dessas agitações, deslocando-se para a Alemanha e criando um jornal – *A Nova Gazeta Renana* – para análise dos acontecimentos, para debate e para orientação política. O *Manifesto*, encomendado pela Liga dos Justos, que se transformou na Liga dos Comunistas, segundo Vázquez (2007), representou o avanço das perspectivas teóricas e sistemáticas de Marx e Engels na medida em que conseguiam captar as contradições do movimento da realidade.

Por tratar-se de um trabalho teórico destinado a guiar uma revolução concreta, efetiva – a revolução, baseada por sua vez em um conhecimento da realidade social que se quer transformar, é também uma fundamentação da necessidade da mudança revolucionária e da missão histórica que nela cabe ao proletariado. O *Manifesto* é, nesse sentido, teoria de uma revolução que se quer desencadear. É teoria na medida em que fundamenta, de diversos ângulos, a revolução proletária e na medida em que, como crítica, se opõe às falsas concepções que contribuem para obstaculizá-la ou impedi-la. Em certo sentido, o *Manifesto* nada mais é do que uma síntese e enriquecimento das descobertas teóricas anteriores de Marx. No entanto, não é uma teoria a mais da revolução. Oferece um aspecto novo que vem determinado por algo que não tem antecedentes nos trabalhos anteriores de Marx, a saber: ao mesmo tempo em que é uma teoria da revolução é também – e isso marca uma virada na concepção marxista da práxis ao enriquecê-la com um aspecto novo – uma teoria da organização da revolução ou, em outros termos, da passagem da teoria para a prática. (p. 159).

Marx e Engels, nesse momento, superam (negação e incorporação) o idealismo e o materialismo vulgar quando fundamentam historicamente as contradições do capitalismo e as possibilidades da revolução, analisando dialeticamente o movimento da realidade e as possibilidades práticas de transformação, em que a necessidade de organização como classe e do partido aparecem como possibilidades para a construção de uma consciência autônoma.

Se o materialismo contemplativo rejeita legitimamente que o mundo real seja um produto da consciência, e vê a natureza real, material do sujeito e do objeto, reconhece essa materialidade ao preço de colocar tanto um como o outro – como diz Marx – em uma relação abstrata, exterior. A superação desse materialismo radica-se, pois, em reconhecer uma materialidade que pressuponha, por sua vez, a atividade subjetiva. Se o idealismo, pelo contrário, vê o lado ativo da relação sujeito-objeto, vê apenas a atividade da consciência do sujeito e perde de vista o lado material, objetivo dessa atividade. O caminho da superação dessa limitação é justamente reconhecer a atividade subjetiva, mas, ao mesmo tempo, sua materialidade, tanto na atividade em si como em seus produtos. Nesse sentido, cabe dizer que o materialismo marxiano é a inversão do idealismo concebido como filosofia da atividade ideal, e, em forma mistificada, do homem. Marx, por isso, não é Hegel antropologizado nem Feuerbach historizado. Tanto um como outro não superaram o marco da filosofia como interpretação do mundo. [...] Se o idealismo é uma filosofia da atividade, o marxismo é propriamente a filosofia da verdadeira atividade transformadora, isto é, prática (VÁZQUEZ, 2007, p. 170-171).

A necessidade de organização própria é reforçada pelo movimento da burguesia, que deixava de ser uma classe revolucionária para ser uma classe

conservadora da ordem. A emancipação do Iluminismo era apenas política diante da ordem feudal, não representava uma emancipação humana.

O projeto de emancipação humana, nestes limites, não desborda o terreno da emancipação política, tal como Marx vislumbrou em 1844. A partir desse marco, o protagonismo burguês centra-se na conservação da ordem (para a qual concorrem, necessariamente, programas reformistas, tornados especialmente claros depois de 1848) que veio instaurando sobre as ruínas do Antigo Regime. A burguesia, enquanto classe, perde o interesse e a capacidade de fazer avançar a sociabilidade para além dos limites da lógica de acumulação e valorização do capital, em razão da qual se operou a emancipação política e se estabeleceu originalmente a figura do *cidadão*. A dimensão essencial da emancipação humana só terá sentido para um outro sujeito histórico, cuja emergência primeira se verifica em 1848: o proletariado. (PAULO NETTO, 2004, p. 51-52, grifo do autor).

Diante da brutal repressão sobre os revolucionários de 1848/1849, as contradições entre os interesses burgueses e proletários evidenciavam-se cada vez mais. O *Manifesto* expressava isso e apontava para a construção de um projeto político de uma nova sociedade, que surgiria das contradições do próprio desenvolvimento capitalista.

No retorno da Alemanha em direção a Londres, Marx publicou *Trabalho Assalariado e capital*, em 1849, como resultado de suas reflexões críticas da economia política. A partir daí, Marx enfrentaria uma década de imensas privações materiais, contando constantemente com a ajuda financeira de Engels.

Ainda nesse contexto das agitações operárias de 1848/1849 e seu momento posterior, Marx realizará uma profunda interpretação da realidade francesa, produzindo vários textos de análise conjuntural. O primeiro foi *As lutas de classes na França (1848-1850)*, em que analisa a derrota do movimento operário francês em junho de 1848, momento de derrubada do regime monárquico e instauração da República, em que os operários tiveram destacada participação, mas que não conquistaram grande parte de suas reivindicações.

O proletariado, ao impor a República ao governo provisório e através do governo provisório, a toda a França, apareceu imediatamente em primeiro plano, como partido independente, mas, ao mesmo tempo, lançou um desafio a toda a França burguesa. O que o proletariado conquistava era **o terreno** para lutar pela sua emancipação revolucionária, mas não, de modo algum, **a própria emancipação**. (MARX, 1986, p. 58, grifos meus).

Nesse momento, a derrubada da monarquia permitiu que a burguesia e o proletariado agissem conjuntamente, mas, em seguida, enquanto o proletariado exigiu um programa de empregos que alterasse os graves problemas econômicos e sociais que viviam, a burguesia não atendeu essa reivindicação, pois seu programa necessitava exatamente da agudização dessas contradições para a ampliação de seus lucros, o que provocou a repressão sobre os operários. Marx analisa essas contradições, critica setores operários que defendiam as possibilidades dessas reformas, apontando para a necessidade de autonomia da classe operária diante dos interesses burgueses. Isso não significava que a emancipação humana estava na ordem do dia. Marx, mesmo com o desenvolvimento industrial francês, avalia que a revolução estava limitada pela realidade agrária que ainda predominava no interior do país. De qualquer forma, para Marx, os acontecimentos de 1848/1849 seriam um grande aprendizado para o movimento operário.

A fraternité, a fraternidade das classes antagônicas, uma das quais explora a outra, essa fraternidade proclamada em fevereiro e escrita com grandes caracteres nas paredes das ruas de Paris, em cada cárcere e em cada quartel, tem como verdadeira, autêntica e prosaica expressão a *guerra civil*; a guerra civil sob sua forma mais espantosa, a guerra entre o trabalho e o capital. Essa fraternidade resplandecia diante de todas as janelas de Paris na noite de 25 de junho [de 1849], quando a Paris da burguesia acendia suas luzes, enquanto a Paris do proletariado ardia, gemia e se esvaía em sangue. A fraternidade durou precisamente o tempo em que o interesse da burguesia esteve irmanado com o do proletariado. (MARX, 1986, p. 73, grifo do autor).

As análises conjunturais de Marx prosseguem com a eleição de Luís Napoleão em 1848, apoiado por antigos setores monarquistas, colocando novamente o proletariado numa posição radicalizada. Em 1852, por meio de um golpe, o presidente eleito restaura a Monarquia e se autointitula Imperador Napoleão III. Marx e Engels analisam esse processo por meio de vários textos, reunidos por Engels, em 1895, na obra *As lutas de classes na França*. Além disso, Marx produz mais duas importantes obras, o *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852) e, posteriormente, *Guerra Civil na França* (1871), que completam suas análises sobre a conjuntura francesa. Nessas obras, Marx demonstra como, no movimento da realidade francesa, o novo e o velho se entrecruzavam a todo momento. Em *18 Brumário*, por exemplo, encontramos a aplicação do materialismo histórico e dialético que permitiu a Marx expor a interconexão dos fatores econômicos, políticos e sociais.

É uma obra importante, precisamente porque nela se apresentam

conjugadamente algumas das principais contribuições do pensamento dialético. Aí está paliçada a teoria da luta de classes, bem como a concepção marxista de Estado. Explica-se a maneira pela qual o exército se envolve na política e quais são os sentidos da “politização” dos militares. No confronto entre diferentes concepções sobre a organização política da sociedade, verificamos como se manifestam os ideais da social-democracia.

Ao mesmo tempo, ficamos conhecendo a maneira pela qual a atividade dos homens, tomados individualmente e em grupo, assume significação coletiva e histórica. Ou melhor, de como as classes sociais e suas facções se apresentam nos acontecimentos, esclarecendo os seus sentidos ou incutindo-lhes novas direções. Nessa linha de reflexão, verificamos como se dá a formação da consciência, em especial como a consciência de classe e a consciência social individual conjugam-se e desencontram-se na produção dos acontecimentos. Além disso, verificamos a maneira pela qual o Estado aparece representando a “vontade geral” e em que medida ele exprime os interesses da classe dominante. O “bonapartismo”, de que falavam os políticos e cientistas sociais modernos, é um desenvolvimento da interpretação formulada nessa obra.

Em suma, em *O 18 Brumário* podemos acompanhar as maneiras segundo as quais se dão os encadeamentos entre as diversas esferas da existência coletiva. Em particular, conhecemos as diferentes conexões recíprocas entre o *econômico* e o *político*. Observamos, com precisão, as maneiras pelas quais ocorrem as transições de modo de produção às relações de produção e às ideologias. Em outras palavras, nesta obra o pensamento dialético revela-nos a maneira pela qual se dá a produção da história, como dialética do real. (IANNI, 2002, p. 12).

Outro destaque nessa obra foi a capacidade de Marx, analisando o movimento dialético da realidade, de apontar possíveis tendências de desenvolvimento da realidade francesa, que se confirmaram logo em, demonstrando que o método adotado permitia uma compreensão muito próxima do real. Engels destacou isso na terceira edição francesa dessa obra.

A França é o país onde, mais do que em qualquer outro lugar, as lutas de classe foram sempre levadas à decisão final, e onde, por conseguinte, as formas políticas mutáveis nas quais se processam estas lutas e nas quais se condensam seus resultados tomam os contornos mais nítidos. Centro do feudalismo na Idade Média, país modelo, desde a Renascença, da monarquia unitária baseada nos testamentos, a França desmantelou o feudalismo na Grande Revolução e instaurou o domínio da burguesia com uma pureza clássica inigualada por qualquer outro país europeu. A luta do proletariado revolucionário contra a burguesia dominante surgiu aqui sob formas agudas desconhecidas em outros países. Esta foi a razão pela qual Marx não só estudou a história anterior da França com especial predileção, como acompanhou também sua história contemporânea em todos os detalhes, reunindo materiais destinados a futura utilização. Por isso, neste terreno, os acontecimentos nunca o apanhavam de surpresa. (ENGELS, 2002, p. 17-18).

4.4 O método, a perspectiva da revolução e a teoria do valor

Conforme citado, os anos de 1850 serão áridos para Marx, que viverá na penúria, contando com a ajuda financeira de Engels. Nesse período ele aprofundou seus estudos de economia, sendo um assíduo frequentador da biblioteca do Museu de Londres, preparando *O Capital*, sua principal obra. Além da economia, Marx estudou história e literatura eslava e continuou escrevendo para diversos periódicos.

Naquele momento, após as derrotas operárias de 1848/1849, a economia capitalista viverá um crescimento econômico vigoroso na Europa e nos Estados Unidos, tendo suas crises como marcas fundamentais de seu desenvolvimento, observadas com atenção por Marx, que desloca sua análise da esfera da circulação, como faziam os economistas clássicos, para a esfera da produção. Marx observa que as crises adquirem um caráter cada vez mais global. Essas observações, entre outras, foram rascunhadas no material que, posteriormente, ficou conhecido como *Grundrisse*, finalizado em 1858 e publicado em 1941, que serviram como ponto de partida de suas pesquisas para a publicação de *O Capital*.

Em 1859, no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx resgata o caminho de sua pesquisa, relatando que no início dos anos 1840 se deparou pela primeira vez com os chamados “interesses materiais” em sua experiência na Gazeta Renana, em que percebeu a necessidade de compreender os fundamentos de funcionamento da sociedade civil. Para isso, estabeleceu um diálogo crítico com Hegel, invertendo a importância da relação entre Estado e sociedade civil, conferindo a esta o fundamento da estruturação daquele. Com isso, seus estudos voltaram-se para a crítica da economia política, ou seja, para a compreensão dos mecanismos de

funcionamento da sociedade capitalista. Nos anos 1850, em Londres, Marx encontrará seu objeto de estudo em seu nível mais desenvolvido, além do aguçamento da luta de classes.

[...] Marx combina a atividade científica com uma intensa atuação política. Na verdade, não se pode afirmar que realiza plenamente a intenção de retornar ao gabinete de estudos, tanto em razão de seu envolvimento político quanto das frequentes mudanças de cidade e país, quase todas resultado de perseguição política. Em 1845, é expulso de Paris, para onde havia se mudado dois anos antes, após deixar a redação da *Gazeta Renana*. Dali transfere-se para Bruxelas, onde vive até 1848, quando é deportado da Bélgica. Retorna a Paris; imaginando que a revolução de 1848 se alastraria à Alemanha, regressa à Colônia. Com a vitória da contrarrevolução em toda a Europa, é banido da cidade alemã em 1849 e, finalmente, se refugia em Londres, onde vive pelo resto da vida. (DUAYER, 2011, p. 12).

Após alguns anos de pesquisa, Marx sistematiza seus escritos e conclusões nos *Grundrisse*, em 1857-1858, momento em que, é possível afirmar, boa parte de suas pesquisas estavam concluídas, faltando apenas a organização de sua exposição. No prefácio da primeira edição de *O Capital*, em 1867, o teórico distinguiu metodologicamente os dois momentos, sendo que

É mister, sem dúvida, distinguir formalmente o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem que se apoderar da matéria em seus pormenores, que analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isso se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção a priori. (MARX, 2002, p. 28).

É nesses rascunhos que encontramos uma *Introdução à contribuição à crítica da economia política*, texto em que Marx expõe de maneira mais detalhada seu método, afirmando que “Parece mais correto começar pelo que há de concreto e real nos dados; assim, pois, na economia, pela população, que é a base e sujeito de todo ato social da produção. Todavia, bem analisado, esse método seria falso” (MARX, 2008, p. 258). Para Marx, esse método deixava de lado elementos que fundamentam essa população, como o trabalho assalariado, o capital etc. Começando pela população, teríamos uma visão caótica do todo, sendo que o método correto passava por uma análise mais precisa e chegaríamos a representações mais simples por meio de uma decomposição das partes que formam o todo, podendo, assim, retomar o caminho de volta à população, compreendendo-a como uma rica totalidade, formada por múltiplas determinações e relações. Assim, do concreto abstrato, analisando as

diversas determinações, chegaríamos ao concreto pensado, ou seja, do singular, passando pelo particular, chegaríamos ao universal, conforme descreve o autor:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo de gênese do próprio concreto. (MARX, 2008, p. 258-259).

Esse método, ao sair do abstrato em direção ao concreto pensado, buscava compreender a essência dos fenômenos, que se apresentam com uma aparência invertida da realidade. Por isso, afirmava a necessidade da ciência, pois aparência e essência não coincidem, havendo a necessidade de revelar teoricamente as conexões que estão veladas nos fenômenos aparentes.

Outra característica metodológica fundamental foi buscar na realidade mais adiantada do capital, a Inglaterra pós-Revolução Industrial, os elementos centrais e mais ricos de seu então objeto de estudo. Para ele, diferente dos positivistas que percorriam do mais simples para o mais complexo, o caminho mais adequado seria buscar no mais profundo os elementos para iluminar o mais elementar, ou seja, compreender o capitalismo mais desenvolvido permitiria iluminar o passado, compreendendo-o de maneira mais eficaz. Por exemplo, a moeda consistiu, durante muito tempo, apenas em um meio de troca. Se estudarmos o papel da moeda nas sociedades antigas, não compreenderemos o papel da moeda na sociedade capitalista avançada. Ainda que seja importante a compreensão do desenvolvimento da moeda, não é o seu nascimento que elucida o seu papel no momento atual, em que adquire variadas funções inexistentes naquele outro período. Compreender a plenitude do funcionamento da moeda hoje permite uma melhor compreensão de sua trajetória histórica. O que Marx faz é uma alteração radical nos procedimentos metodológicos de análise da realidade. A história passada é fundamental para

compreendermos o presente, mas, segundo Marx, o presente ilumina a compreensão do transcorrido.

A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida, mas diferenciada. As categorias que exprimem suas condições, a compreensão de sua própria organização a tornam apta para abarcar a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva arrastando, enquanto que tudo o que fora antes apenas indicado se desenvolveu, tomando toda a sua significação etc. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior, não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Porém, não conforme o método dos economistas, que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e veem a forma burguesa em todas as formas de sociedade. (MARX, 2008, p. 264).

Conhecer a origem do fenômeno é fundamental, mas ela não explica a sua evolução. Essa é uma premissa fundamental de seu método. Por isso, Marx encontrou na Inglaterra dos anos 1850 um sistema consolidado que lhe permitiu compreendê-lo em seu desenvolvimento mais complexo, diferente de Smith e Ricardo, que viveram num momento em que o capitalismo ainda não estava plenamente estabelecido. É isso que demonstra por que Marx pode ir mais adiante que os economistas clássicos. A teoria social que Marx constrói é histórica, ou seja, expressa o movimento da realidade e suas tendências. Nos *Grundrisse* encontramos categorias próprias dessa realidade mais avançada, como foram a mais-valia, força de trabalho como capacidade de trabalho, trabalho necessário e trabalho excedente, mais-valia absoluta e mais-valia relativa, capital constante e capital variável, entre outras.

Com o capitalismo alicerçado na Inglaterra e em pleno desenvolvimento em outros países, Marx continuará acompanhando o movimento operário, sendo incumbido, em 1864, de escrever o manifesto de fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) (ou Primeira Internacional), composta de inúmeras organizações operárias, com diferentes perspectivas políticas, afirmando, segundo Coggiola, que:

[...] a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores; os esforços dos trabalhadores para conquistar sua emancipação não devem tender a constituir novos privilégios, mas a estabelecer para todos os mesmos direitos e os mesmos deveres; a submissão e a dependência do trabalhador ao capital é a fonte de toda a servidão: política, moral e material; por essa razão, a emancipação econômica dos trabalhadores é o grande propósito ao qual deve se subordinar todo o movimento político; todos os esforços realizados até hoje fracassaram pela falta de solidariedade entre os operários das diversas profissões em cada país, e de uma união fraternal entre os trabalhadores das diversas regiões; a emancipação dos trabalhadores não é um problema simplesmente local ou nacional, mas interessa a todas as nações civilizadas, sendo necessariamente subordinada a solução do problema ao seu concurso teórico e prático; o movimento que se desenvolve entre os operários dos países mais industriais, fazendo nascer novas esperanças, dá uma advertência de não cair em velhos erros, e aconselha combinar todos os esforços ainda isolados. (COGGIOLA, 2008, p. 109-110).

Sua perspectiva teórica estava interligada a um compromisso político de transformação social. É dessa forma que Marx se envolve ainda mais na produção de sua teoria do valor, antecipada por escritos que ele apresentou nesse processo, como foi o caso de *Salário, preço e lucro*, de 1865. Em 1867, Marx publica o primeiro volume de *O Capital: crítica da economia política*, que, conforme o método exposto anteriormente, buscou compreender o funcionamento da sociedade capitalista, sua gênese, seu desenvolvimento e suas crises. Os demais volumes da obra foram publicados postumamente. Os volumes II e III foram publicados em 1885 e 1894, respectivamente, por Engels, e o volume IV, *Teorias sobre a mais-valia*, em 1905, por Kautsky.

Com a produção de *O Capital*, Marx chega ao ápice de sua produção teórica e de desenvolvimento do que ficaria conhecido posteriormente como materialismo histórico e dialético. Seu principal objetivo era proporcionar ao movimento operário um método capaz de compreender o desenvolvimento da sociedade capitalista e, com isso, transformá-la.

Após a publicação do primeiro volume de sua principal obra, Marx estudou a história e as experiências de propriedades comunais russas, estabelecendo contato com militantes russos. Além disso, estudou a história da Irlanda, estabeleceu um diálogo crítico com militantes do movimento operário alemão, expresso no texto *A Crítica do Programa de Gotha*, em 1875, em que criticou o programa reformista da fundação do Partido Socialdemocrata Alemão (SPD). Também estudou geologia,

física e matemática. Nesse momento, vários partidos operários foram construídos por toda a Europa¹¹.

O destaque desse período foi a experiência mais rica que o movimento operário viveu nesse final de século XIX, a Comuna de Paris, que Marx acompanhou de perto. Na guerra franco prussiana de 1870/1871, em que a França é derrotada e humilhada com fortes indenizações, os operários franceses, por meio da Guarda Nacional, resolveram defender a cidade de Paris da ocupação prussiana. Essa defesa se transformou numa ocupação e no controle da cidade pelos operários.

Os proletários de Paris, [...] em meio aos fracassos e às traições das classes dominantes, compreenderam que chegou o momento de salvar a situação, tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos [...]. Compreenderam que é seu dever imperioso e seu direito incontestável tornar-se donos de seus próprios destinos, tomando o Poder. (MARX, 1986a, p. 69).

As primeiras medidas adotadas pelos operários foram a supressão do serviço militar obrigatório, o reconhecimento da Guarda Nacional como única força armada legítima, composta por operários, isenção do pagamento dos aluguéis das moradias, afirmação do internacionalismo por meio de presença de operários estrangeiros na Comuna de Paris, fim das subvenções estatais nas igrejas, separação do Estado e da Igreja, apropriação pública dos bens da Igreja, retirada de símbolos religiosos das escolas, controle operário das fábricas fechadas, fim do trabalho noturno dos padeiros, extinção das casas de penhor, derrubada da Coluna de Vendôme com a estátua de Napoleão, entre outras (ENGELS, 1986, p. 22-23).

Diante do perigo representado pela Comuna, um acordo entre o governo francês, transferido para Versalhes, e seu algoz, o governo prussiano, liberta mais de 140.000 soldados franceses, que, junto com os soldados prussianos, iniciam o que se configurou como o massacre da Comuna de Paris, ao longo de dois meses de batalha.

Foi no acompanhamento e na solidariedade aos operários franceses que Marx concluiu suas reflexões da conjuntura francesa, iniciadas com *Lutas de Classes na França* e o *18 Brumário*, concluindo o caráter de classe do Estado, reafirmando a necessidade da organização política para a transformação social, expressos nos

¹¹ Cf. COGGIOLA, Inicial. Marx, Engels e o movimento operário da segunda metade do século XIX. Antítese – Marxismo e Cultura Socialista, n. 5, 2008.

textos contidos na obra *Guerra Civil em França*, publicado em 1871, após o desfecho da Comuna de Paris.

A partir de 1873, em função da gravidade de seu esgotamento mental, Marx é proibido de realizar qualquer atividade de trabalho, o que lhe impossibilitou de publicar os demais volumes de *O Capital*. É exatamente nesse momento que o capitalismo conhecerá sua principal crise, que se arrastou até cerca de 1895, possibilitando o surgimento de uma nova fase de seu desenvolvimento, o capitalismo monopolista e imperialista, impulsionado pela Segunda Revolução Industrial

A esposa de Marx morre em 1881, e ele, em 1883, em Londres. Engels dedicou o final de sua vida para publicar as obras de Marx e de seus escritos, além de participar ativamente do movimento operário. Uma das obras de Marx publicadas por Engels foi a *Crítica ao Programa de Gotha*, em 1891, esboço de um programa de transição socialista, sendo um dos poucos escritos de Marx acerca da construção de uma sociedade comunista. O que Marx afirmou nesse documento é que, numa transição socialista, ainda conviverão elementos da velha e da nova ordem social, que o trabalho ainda conterà medida de valor, em que cada indivíduo dará sua cota de trabalho social e, descontadas as despesas com a reprodução social e do trabalho, obterá aquilo que produziu.

Aqui impera, evidentemente, o mesmo princípio que regula o intercâmbio de mercadorias, uma vez que este é um intercâmbio de equivalentes. Variaram a forma e o conteúdo, porque sob as novas condições ninguém pode dar senão seu trabalho, e porque, de outra parte, nada pode passar a ser propriedade do indivíduo, fora dos meios individuais de consumo. Mas, no que se refere à distribuição destes entre os diferentes produtores, impera o mesmo princípio no intercâmbio de mercadorias equivalentes: troca-se quantidade de trabalho, sob uma forma, por outra quantidade igual de trabalho, sob outra forma diferente. (MARX, 2001, p. 7).

Marx afirma que, nas condições de uma transição socialista, a igualdade do direito burguês ainda prevalecerá, pois a igualdade ainda será medida pelo equivalente de trabalho socialmente necessário. “O direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado” (Ibidem). O socialismo é a transição de uma sociedade capitalista para uma sociedade comunista, sendo que toda transição é o conflito do velho e do novo. Na medida em que as relações sociais de produção forem alteradas, que a riqueza social for compartilhada, em que as relações de poder forem transferidas para os livres

produtores associados, a velha ordem desaparecerá. Esse é um processo histórico, sem que haja nenhuma possibilidade de previsão de duração, em que a subordinação forçada dos indivíduos à divisão do trabalho deverá desaparecer, assim como a contraposição do trabalho manual ao intelectual, possibilitando o pleno desenvolvimento dos indivíduos em todos os aspectos “[...] só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: de cada qual, segundo sua capacidade, a cada qual, segundo suas necessidades” (Idem, p. 7-8).

Nesse texto, escrito em 1875, Marx estabelece um diálogo crítico com os organizadores do SPD, que seria fundado nesse mesmo ano, em especial com as ideias de Ferdinand Lassale, morto desde 1864, que nutria uma concepção de Estado “neutro” denominada por ele como “Estado livre”. Marx afirmou que:

A “sociedade atual” é a sociedade capitalista, que existe em todos os países civilizados, mais ou menos livre de complementos medievais, mais ou menos modificada pelas particularidades do desenvolvimento histórico de cada país, mais ou menos desenvolvida. Pelo contrário, o “Estado atual” se modifica com as fronteiras de cada país. No Império prussiano é diverso do que existe na Suíça, na Inglaterra é diferente do dos Estados Unidos. “O Estado atual” é, portanto, uma ficção. (MARX, 2001, p. 12).

O que Marx critica no programa de Gotha é a ausência de uma estratégia que supere a existência do Estado, da exploração, das classes sociais e da propriedade privada dos meios de produção, pois o texto continha apenas um programa político nos marcos da sociedade capitalista. Marx defende que as ações táticas, as lutas cotidianas por direitos estejam relacionadas com uma estratégia de transformação social, sem a qual não haverá possibilidade de emancipação humana.

Conforme afirmei anteriormente, Engels dedicou-se no restante de sua vida a organizar e publicar algumas obras de Marx e de seus escritos, falecendo em 1895, e suas cinzas foram lançadas ao mar em Eastburne. As ideias de Marx e Engels continuam rondando o mundo.

5 MATERIALISMO HISTÓRICO, DIALÉTICA NEGATIVA E A PRÁXIS POLÍTICA E EDUCACIONAL

A análise crítica apresentada neste texto é um esforço, a partir de uma leitura do marxismo, de compreender em que medida as perspectivas de Adorno permitem uma análise materialista da sociedade capitalista. Evidentemente não devemos exigir de Adorno o que ele não se propõe: projeto político de transformação social. O que pretendemos é analisar as proximidades e distanciamentos entre a dialética negativa e o materialismo histórico e dialético em relação à problemática da luta política, ou seja, as relações que esses referenciais estabelecem entre teoria e prática.

Portanto, a análise das proximidades e tensões entre as teorias terá como referência central a consideração de que os dois métodos almejam a superação da sociedade capitalista, o que não impede que possuam características diferenciadas e muitas vezes tensões acerca de variados aspectos, comuns a toda tradição crítica e de esquerda, limitando ou potencializando as possibilidades de superação da ordem burguesa.

5.1 A II Internacional, o marxismo ocidental e a relação entre teoria e prática

Desde o início do século XIX, com o advento do capitalismo industrial, ocorreram crises cíclicas e periódicas decorrentes da superprodução de mercadorias, ou seja, instabilidades no modo como o capital fabrica para a satisfação do lucro e não das necessidades humanas. Como a produção capitalista é cada vez mais social, interconectada, vários setores são afetados, desencadeando um desequilíbrio generalizado. No século XIX, o capitalismo se caracterizava por sua dinâmica concorrencial, provocando uma corrida por novas tecnologias para baratear o valor unitário das mercadorias. Marx, em *O Capital*, demonstrou que essa concorrência desenfreada levava a uma tendência de queda da taxa de lucro dos capitalistas, gerando uma contradição: quanto mais tecnologia, maior a possibilidade de ganhar a concorrência, ao mesmo tempo em que as taxas de lucros despencavam.

Para resolver essa contradição, os capitalistas, com a grave crise econômica de 1873-1895, e com a II Revolução Industrial, no final do século XIX, na Europa e nos Estados Unidos, imprimiram uma dinâmica qualitativamente distinta da fase anterior da organização da sociedade capitalista; a concorrência entre as empresas cedeu lugar a conflitos entre monopólios e oligopólios com apoio de seus respectivos Estados. Para tentar resolver o problema na queda da taxa de lucro, os capitalistas

cartelizaram os mercados consumidores, controlaram fontes de matérias primas com o neocolonialismo, exportaram capitais em forma de empréstimos e financiamentos de obras que eles mesmo produziam, com a instalação de filiais pelo mundo afora, com o advento do capital financeiro (fusão do capital bancário com o industrial), tendo os respectivos Estados nacionais como instrumento político e militar na defesa de seus interesses. A concorrência moveu-se para um patamar qualitativamente distinto, motivando as guerras contemporâneas. A fase do capitalismo monopolista e imperialista iniciava-se.

É nesse contexto que países que se industrializaram primeiro ocuparam espaço, enquanto outros países de industrialização tardia se depararam com um enorme problema para ampliação dos interesses econômicos de suas respectivas burguesias. A tentativa de romper esse bloqueio provocou tensões entre os países capitalistas, ora resolvida pela diplomacia – como foi a repartição da África, na Conferência de Berlim, entre os anos de 1884 e 1885, entre os europeus colonizadores –, ora gerando tensões resolvidas militarmente. A I Guerra Mundial foi expressão disso. A Alemanha, que se industrializou tardiamente, encontrou um mundo fortemente monopolizado e oligopolizado, optando por romper belicamente com esse bloqueio.

No período anterior a 1914, denominado “paz armada”, dada a dinâmica belicista entre as nações nos inúmeros conflitos que rondavam o mundo, as diversas organizações do movimento operário europeu denunciavam que a guerra atendia aos interesses econômicos da burguesia, que os trabalhadores deveriam se opor a ela, ainda mais que seriam chamados a defenderem seus “interesses nacionais” matando-se uns aos outros. O nacionalismo e o patriotismo eram instrumentos para transformar interesses privados de uma classe, a burguesia, em interesses gerais de toda a nação.

Ao mesmo tempo em que, nos congressos da II Internacional, juras internacionalistas eram professadas; no interior de importantes países, o sentimento patriótico de setores do próprio movimento operário era estimulado e, junto com isso, um processo de institucionalização se fortalecia com o crescimento eleitoral e social dos partidos socialdemocratas. O maior exemplo disso foi o partido socialdemocrata alemão (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands* - SPD), que, desde o final do século XIX, tornou-se o maior partido do país, com uma sólida estrutura de formação política em suas escolas, com uma vasta produção literária e com uma presença

institucional marcante, passando de 124.655 votos, em 1871, para 4.250.329, em 1912. (CARONE, 1993, p. 19). Esse crescimento foi limitado pela estrutura política alemã, com forte concentração de poder executivo, e também pela excessiva institucionalização do partido.

Os anos que cobrem o decênio de 1890 a 1900 são ricos e favoráveis ao PSDA. O seu prestígio se estende para o exterior, sua estrutura serve de modelo para as correntes do mundo inteiro. Mas o corpo burocrata, criado após a legalidade de 1890, o obriga a se burocratizar cada vez mais, na medida em que o partido vai vencendo as eleições [...]. O número de atividades do partido se multiplica e pesa: escolas, prédios, tipografias, jornais etc. [...]. A organização e o seu aparelho tornaram-se tão importantes para os membros e para aqueles que geriam e exerciam funções, que sua manutenção e desenvolvimento se sobrepueram por vezes aos objetivos a que deveria servir e às finalidades que a haviam feito nascer. A manutenção do objetivo revolucionário, cujo abandono privaria o movimento de seu impulso mais profundo, criava uma tensão contraditória com o objetivo das melhorias e conquistas no seio da ordem econômico-social existente. Em vez de se completarem, os dois grandes conjuntos de objetivos paralisavam-se mutuamente [...]. (CARONE, 1993, p. 21).

De qualquer forma, o SPD tornou-se a grande referência política para os demais partidos de esquerda na Europa.

Mesmo no Congresso da II Internacional de Stuttgart, em 1907, houve um setor minoritário, cerca de 40%, que iniciou uma crítica ao anticolonialismo e ao anti-imperialismo da organização internacional, manifestando apoio a essas políticas nacionais de seus governos. Nos congressos seguintes, de 1910 e 1912, a crítica à guerra continuou, ao mesmo tempo em que esses setores reformistas cresciam, indicando o desfecho que teria a II Internacional. Em 1912, dada a iminência da guerra, um Congresso Extraordinário foi convocado. Novamente as juras internacionalistas foram anunciadas, sem que nenhuma medida prática fosse aprovada. As posições políticas já haviam se definido pelas ações dos partidos em seus países. Com o início dos conflitos bélicos, na Alemanha e na França, os partidos operários aprovaram os créditos de guerra em seus parlamentos e passaram a defender “os interesses da pátria”. Karl Kautsky, grande referência do SPD, aderiu prontamente ao nacionalismo belicista; Mehring, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht insurgiram-se contra isso, atuando na Liga Spartacus, fração clandestina do SPD e, em seguida, fundando o Partido Comunista. A mesma política foi seguida pelos austro-húngaros, belgas e ingleses. Hilferding e Bauer alistaram-se no exército para combater na guerra. Até mesmo Plekhanov, introdutor do marxismo na Rússia, apoiou

a política belicista. Os bolcheviques, Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht e setores minoritários dos demais partidos criticaram fortemente a transformação política desses setores, defendendo uma ação internacionalista contrária à guerra e de combate ao capitalismo, ainda que tivessem diferentes posições entre eles.

A orientação dos dirigentes da Internacional Socialista, nos Congressos realizados de 1907, era que os trabalhadores tentassem ao máximo, em seus países, evitar a deflagração do conflito. Caso isso não fosse possível, deveriam aproveitar o momento para precipitar a queda do capitalismo. Entretanto, quando em 1914 teve início a Primeira Guerra Mundial, os principais partidos filiados à II Internacional apoiaram seus respectivos governos e, em nome do nacionalismo, apoiaram a ofensiva bélica de cada país, provocando o colapso da Internacional Socialista. Somente os partidos russos, sérvio e húngaro, além do Partido Socialista Italiano – junto com pequenos grupos dentro de outros partidos – permaneceram fiéis aos princípios antigamente enaltecidos pela Internacional. Lênin taxou aqueles socialdemocratas de “reformistas” e “revisionistas”, anunciou a “falência da Internacional” e conclamou os revolucionários a se unirem numa nova internacional. Os povos, até então supostamente unidos no mesmo ideal, se chacinavam mutuamente nos campos de batalha. A linha divisória até ali estabelecida, baseada na luta de classes, foi deslocada e posta à mercê dos imperialismos em luta. Ao receber tal choque, a Segunda Internacional desmoronou. Na verdade, ela nem sequer tentou lutar. O nacionalismo e o revisionismo ligaram-na intimamente ao regime existente, atrelaram-na ao carro do capitalismo com o qual ela foi arrastada para a guerra. (COGGIOLA, [20--], p.6).

A partir daí o setor crítico à guerra convocou um encontro para setembro de 1915, em Zimmerwald, na Suíça, e exigiu que os partidos respeitassem as decisões dos congressos anteriores. Em 1916, na cidade suíça de Kienthal, um novo encontro aconteceu, tendo o lema “Guerra civil e não a paz civil” como palavra de ordem dos revolucionários ou da chamada “Esquerda de Zimmerwald”. Os acontecimentos seguintes serão momento de aplicação desse lema.

Durante a Primeira Guerra, a economia russa entra em colapso, tendo queda de sua superfície plantada em 11% e de sua produção em 21%. O preço do pão sobe 63% entre 1913 e 1916. O exército russo era composto de 8 milhões de soldados, tendo em 1914, 500 mil mortos, em 1915, 1.700.000 mortos ou feridos. Na Duma (nobreza liberal e a burguesia, do Partido Kadete), forma-se um bloco progressista entre nobreza liberal e burguesia, numa dura crítica ao Czar, que fecha o parlamento, aumentando a crise política. Com o aumento da fome, saques e ondas de greve varrem o país. Os grevistas somam 150 mil, em 1915, 310 mil, em 1916, e, nos dois primeiros meses de 1917, 575 mil grevistas. Nesse mesmo ano, 5.500.000 soldados

estão fora de combate; a Rússia derrotada nas principais frentes de batalha. (NEP 13 DE MAIO, 2000).

É nesse contexto que se desenrola um novo processo revolucionário na Rússia, que terá dois momentos: a revolução de fevereiro e a de outubro. A estratégia de uma revolução democrática, antecessora de uma revolução socialista, continuava como central para os bolcheviques e mencheviques, e foi com ela que atuaram durante o processo revolucionário de fevereiro. As ondas de greve, rebeliões do campo e entre os militares provocaram uma tentativa de repressão do governo, que foi interrompida pela negativa dos soldados em atacarem os trabalhadores. No final do mês de fevereiro, o Czar é destituído e a Duma negocia a formação de um novo governo provisório, com maioria Kadete. As manifestações continuam com exigências do programa dos soviets: reforma agrária, redução da jornada de trabalho, assembleia constituinte, melhoria nas condições de vida e de trabalho etc.

Diante disso, o governo provisório convida representantes dos soviets para compor o governo. Até então, a participação no governo não estava fora dos planos dos revolucionários. Mas, contrariando as perspectivas do próprio partido bolchevique, Lênin, por meio das chamadas *Teses de Abril* (1917), defende que o partido não participe do governo e que os soviets assumam o controle do país— “Todo poder aos soviets! ” —, pois as tarefas democráticas estariam diretamente interligadas com a revolução socialista. Os mencheviques e os socialistas revolucionários (SR) aceitam o convite com participação em seis ministérios. Os bolcheviques passam a defender em todos os soviets a sua política, enquanto os demais setores do movimento operário, com exceção dos anarquistas, estão no governo. Com a radicalização dos bolcheviques, a burguesia exige, após oferecer mais espaço aos mencheviques e SRs no governo, que se reprimam os bolcheviques, o que é aceito, obrigando-os à clandestinidade. Os bolcheviques, então, propõem a luta armada para derrubar o governo provisório. Nesse momento se instala o debate, no interior do Partido, sobre se a insurreição deveria contar ou não com apoio dos soviets. Lênin defende, mesmo não tendo maioria de bolcheviques nos soviets, que a insurreição só aconteça com o seu apoio, que a tarefa do partido é, mesmo na clandestinidade, conquistar o apoio dos soviets, pois esse seria o órgão máximo de governo na transição socialista. Os meses seguintes foram de um intenso trabalho junto às massas, nas greves, nas

reivindicações trabalhistas e sociais, no campo, junto aos soldados, nos acirrados debates nos sovietes.

Nesse momento, a Rússia ainda permanecia na guerra e o comando do exército é dado a Kornilov, que prepara, no retorno do campo de batalha, um golpe militar para derrubar o governo provisório. Os bolcheviques resolvem adotar uma política que aumentará ainda mais sua influência no país: organizar a resistência ao golpe de Kornilov. Trotski é encarregado de preparar a Guarda Vermelha para a defesa, que obtém sucesso, impedindo o golpe e prendendo Kornilov. Em seguida, os bolcheviques, diante da radicalização do movimento operário, lançam um novo lema: “Paz, Terra e Pão”, síntese do programa imediato que defendem. Os sovietes, cada vez mais como um poder paralelo, vão assumindo funções políticas, econômicas e sociais. A reforma agrária é colocada em marcha pelos próprios camponeses. Operários assumem diversas fábricas, soldados colaboram no armamento do povo, até que, em outubro, com aprovação do Congresso Pan-russo dos Sovietes, a insurreição é realizada, derrubando o governo provisório, quase sem violência, que, no entanto, viria no momento seguinte, na intervenção estrangeira e com a guerra civil que durou de 1918 a 1921.

Anderson, analisando o percurso teórico e prático dessa geração marxista, dará o seguinte destaque para o papel de Lênin nesses acontecimentos:

O curso épico da Revolução Russa naqueles anos encontrou sua orientação teórica nos textos de Lênin, em quem pensamento e ação políticos agora se fundiam rapidamente em uma unidade sem paralelo na história. Das *Teses de Abril* a *O Estado e a revolução*, e de *O marxismo e a insurreição* ao *Esquerdismo, doença infantil do comunismo* e *O imposto em espécie*, os trabalhos de Lênin estabeleceram novas normas dentro do materialismo histórico – a “análise concreta de uma situação concreta”, que ele chamou de “alma viva do marxismo”, adquiriu neles uma tal força dinâmica que o termo leninismo passou a ser empregado pouco tempo depois. (ANDERSON, 2004, p. 35-36, grifos do autor).

Para Lenin, o capitalismo produzia uma involuntária organização da classe trabalhadora, mas levava apenas a uma consciência parcial, sindical de sua situação, sendo que a relação partido, teoria e classe conduziria a um novo patamar na consciência dos trabalhadores, permitindo uma compreensão mais ampla de suas condições históricas e da necessária transformação da ordem. Nesse sentido, a espontaneidade deveria ser organizada numa direção revolucionária. Para o dirigente

russo, o intelectual revolucionário não estaria separado da massa operária, mas vinculado a ela.

Anderson dará destaque também para outros importantes dirigentes que aliaram a luta política a um refinado preparo teórico. Trotsky, além de comandante do Exército Vermelho durante a invasão estrangeira na guerra civil, produziu obras fundamentais no calor do processo: *Como a revolução se armou* e *Literatura e Revolução*, além de uma vasta obra anterior e posterior à Revolução Russa. Bukharin (1888-1938), outro destacado dirigente bolchevique, produziu uma obra sociológica do materialismo histórico: *As Teorias do materialismo histórico* (1920). Preobrajenski (1886-1937) foi um destacado teórico econômico, produzindo importantes reflexões sobre a economia russa na transição socialista, entre elas *A nova economia* (1924). Riazanov (1870-1938), organizador dos sindicatos na Rússia, foi o primeiro diretor do Instituto Marx-Engels, um importante espaço de tradução, publicação e difusão das obras clássicas do marxismo. Tudo indicava, e de fato ocorreu, que a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) se tornaria o espaço de difusão da cultura marxista. Fora da URSS, Rosa Luxemburgo escreveu, em 1918, *A Revolução Russa*, publicado em 1922.

O clima de rebeldia que solapava o mundo com a Revolução Russa foi fulminante, marcando para todo o século XX o movimento operário.

Aparentemente, só era preciso um sinal para os povos se levantarem, substituírem o capitalismo pelo socialismo, e com isso transformarem os sofrimentos sem sentido da guerra mundial em alguma coisa mais positiva: as sangrentas dores e convulsões do parto de um novo mundo. A Revolução Russa [...] pretendeu dar ao mundo esse sinal. Tornou-se, portanto, tão fundamental para a história deste século quanto a Revolução Francesa para o século XIX. (HOBBSAWM, 1995, p. 62).

Com a invasão do exército branco – tropas estrangeiras, setores aliados do Czar, Kadetes – e a guerra civil (1918-1922), a URSS foi isolada. As demais revoluções não tiveram sucesso. Na Alemanha, onde houve cerca de 10 mil Conselhos, as revoluções que explodiram no curso de poucos anos foram reprimidas, com o trágico desfecho do assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Na Hungria, após o governo dos Conselhos operários, com duração de 100 dias, em que Lukács foi ministro, o desfecho foi o mesmo. O movimento operário rebelava-se, por meio das tomadas de fábricas e insurreições (1919-1920) na Itália de Gramsci, da greve geral de 1919 na Escócia, da onda de greves na França, entre outras.

Foi nesse processo que a nova Internacional, em 1919, se reorganizou, agora como Internacional Comunista ou III Internacional, agregando os partidos alinhados à perspectiva revolucionária. Os partidos reformistas também reorganizaram a antiga II Internacional, com seus teóricos analisando os caminhos por que optaram. Bauer, nesse momento ministro do governo austríaco, escreveu uma obra intitulada *A Revolução Austríaca* (1924). Hilferding, que também participou do governo, sendo duas vezes ministro das finanças na República de Weimar, continuou sua produção teórica sobre as questões econômicas. Os anos de 1920 foram de intensas disputas políticas entre as duas organizações internacionais, ao mesmo tempo em que o fascismo e o nazismo ganhavam espaço.

Na Alemanha, em 1918, com o fim da I Guerra Mundial, explode um processo revolucionário com caráter socialista, especialmente no sul do país, na Baviera, onde é fundada uma República Socialista, com forte influência dos spartarquistas, fração clandestina do SPD, dirigida por Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin e Carl Liebknecht. Nesse mesmo momento, o Kaiser Guilherme II abdica ao trono e é instituída a República de Weimar (1919-1933), governo de coalização entre os socialdemocratas (SPD) e setores conservadores, que reprimiu o movimento revolucionário socialista entre 1918 e 1921, conforme descrito no primeiro capítulo.

Após a I Guerra Mundial, com a retomada do crescimento econômico em vários países, a Alemanha, derrotada na guerra, vivenciou uma grave crise econômica, social e política. Sendo responsabilizada pela guerra, foi obrigada a pagar pesadas indenizações aos países vencedores, perdeu territórios, foi impedida de reorganizar seu aparato militar, viveu sob intensas ondas hiperinflacionárias, planos econômicos, reorganização governamental e agitações operárias. Durante esse processo, ocorreu o fortalecimento do Partido Comunista.

Nos demais países beligerantes da Europa, imperaram o endividamento externo, o desemprego e a débil retomada do crescimento econômico. Somente os Estados Unidos, que entraram tardiamente na guerra (1917), tiveram melhor situação, com crescimento econômico contínuo, tornando-se maior exportador e credor mundial, a maior economia no pós-guerra. Para os Estados Unidos, tudo parecia caminhar bem. As declarações de Calvin Coolidge no Congresso do país, em 4 de dezembro de 1929, atestavam isso.

Nenhum Congresso dos Estados Unidos já reunido, ao examinar o estado da União, encontrou uma perspectiva mais agradável do que a de hoje [...]. A grande riqueza criada por nossa empresa e indústria, e poupada por nossa economia, teve a mais ampla distribuição entre nosso povo, e corre como um rio a servir de caridade e aos negócios do mundo. As demandas da existência passaram do padrão da necessidade para a região do luxo. A produção que aumenta é consumida por uma crescente demanda interna e um comércio exterior em expansão. O país pode encarar o presente com satisfação e prever o futuro com otimismo. (COOLIDGE apud HOBBSBWM, 1995, p. 90).

No ano seguinte, o mundo conhecia sua mais grave crise econômica, tendo como epicentro os Estados Unidos. O otimismo nos Estados Unidos semeava o caminho “rumo ao abismo econômico”, nas palavras de Hobsbawm (Idem, p. 90). Essa grande depressão não seria resolvida com medidas governamentais convencionais ou novas alternativas econômicas; a velha guerra apresentava-se novamente como solução das questões econômicas.

A URSS, durante toda a década de 1920, colocou-se na reconstrução do país, destruído pela Primeira Guerra e pela guerra civil. Um intenso debate se deu sobre as alternativas econômicas para a transição socialista. Como construir o socialismo em condições de baixo desenvolvimento das forças produtivas? A Nova Política Econômica foi implantada, tendo nos Planos Quinquenais as medidas de planejamento do desenvolvimento econômico e distribuição de riqueza. Com o isolamento da URSS, as relações internacionais se deram, fundamentalmente, através da III Internacional, que teve um grande impulso com a adesão e criação de partidos comunistas pelo mundo inteiro.

Lênin, por meio de sua obra *A doença infantil do “esquerdismo” no comunismo* (1921) apresentou seu balanço da Revolução Russa e analisou a situação nos países centrais, observando as dificuldades da revolução nesses locais, dado o poderio do capital e o reformismo da classe operária. Esse texto teve uma enorme repercussão, tomando a forma de um sistema teórico que orientou a ação política dos revolucionários europeus. Lênin também observou que um processo de burocratização se desenvolvia, em que a democracia operária exercida através dos sovietes estava sendo substituída pelas decisões do Partido. Debilitado por um atentado em 1918, ele ainda conseguiu apontar esse problema em seus últimos textos.

Com a morte de Lênin, em 1924, e, fundamentalmente, com o processo histórico de construção do socialismo naquelas condições, as possibilidades de recuperação da democracia dos soviets foi diminuída, assim como o desenvolvimento de uma cultura marxista crítica. Lembremos que uma importante parcela da vanguarda da classe operária e do partido, que estavam à frente do Exército Vermelho, foi morta na guerra civil.

Na Europa capitalista, o movimento operário não teve vida tranquila, ao contrário, sofria as maiores privações. Para que a recuperação econômica tivesse sucesso, além de outras medidas, aumentou-se a extração de mais-valia dos trabalhadores, o que significava piora em suas condições de vida e demandou repressão ao movimento operário organizado. Na Alemanha, a República de Weimar reprimiu os setores mais radicalizados e se deparou com o nazismo na década de 1930. Na Itália, desde o início da década de 1920, o fascismo, com Mussolini, já mostrava a violência de sua repressão aos trabalhadores. Gramsci permaneceu preso por quase todo o período fascista, saindo apenas pouco tempo antes de morrer. Na Áustria, o fascismo clerical se abateu sobre o movimento operário, destruindo as organizações sindicais. Na Hungria, a ditadura já estava instalada. Na Espanha, na década de 1930, o fascismo também se apodera do governo após a guerra civil e um golpe militar, apoiado pela Itália, Portugal e Alemanha. Esse processo culmina, como conhecido, na expansão nazifascista e na Segunda Guerra Mundial.

5.2 As origens do marxismo ocidental, a Escola de Frankfurt e a problemática da luta política

Anderson (2004) afirma que até esse momento, por volta de 1918, havia uma unidade orgânica entre teoria e prática dos mais diversos dirigentes políticos havendo, segundo o autor, um progressivo e lento divórcio entre elas. O contexto que apresentei, entretanto, permite-me divergir de Anderson, e enxergar uma alteração nas formas da relação entre teoria e prática. O autor identifica também um deslocamento territorial da produção marxista, saindo da região centro-oriental da Europa para seu ocidente. Aqui também vale uma discordância importante: na URSS importantes obras marxianas foram publicadas, especialmente no ápice do período estalinista. Além disso, esse deslocamento de produção teórica não ficou restrito à Europa, dirigiu-se também para o oriente e para a América Latina. Para Anderson (2004), esses processos estão interligados no surgimento do que o autor denominou

como marxismo ocidental. Suas origens estão exatamente nesse período, do socialismo soviético, do nazifascismo e de crise do capitalismo, tendo em três importantes dirigentes e teóricos sua expressão inicial: Antonio Gramsci, Karl Korsch e Georgy Lukács.

Lukács, membro do Partido Comunista da Hungria, foi ministro da República Soviética Húngara em seu curto período de existência. Em 1928, Lukács, que já havia escrito a importante obra *História e Consciência de Classe* (1922), produziu as teses oficiais do Partido Comunista Húngaro com críticas às posições da III Internacional, sobretudo em relação ao ataque que o VI Congresso fazia aos socialdemocratas, classificando-os de social-fascistas. Diante dos conflitos com a III Internacional, e pretendendo permanecer nas fileiras comunistas, Lukács faz uma retratação e se isola no Partido, produzindo reflexões sobre literatura e filosofia.

Karl Korsch (1886-1961), militante do Partido Comunista desde 1920, tendo participado ativamente da revolução alemã, tendo sido também ministro no governo comunista da Turíngia, em 1923, e deputado pelo Partido Comunista, em 1925, foi expulso do Partido em 1926 por negar que o capitalismo estivesse estável, por defender agitações operárias e dirigir críticas ao acomodamento da URSS com o capitalismo. Continuou a participação nos espaços de luta e discussões marxistas na Alemanha, mas, com a ascensão de Hitler, exilou-se na Escandinávia e nos Estados Unidos, ficando isolado da prática política. Dentre as inúmeras obras produzidas por Korsch, *Marxismo e Filosofia* (1923) foi a mais destacada e também polêmica.

Gramsci, ativo dirigente do Partido Comunista Italiano, sendo seu principal teórico, foi preso em 1926, sob a ditadura de Mussolini. Na prisão, produziu enormemente, mesmo com toda a censura imposta. Como estava preso nos anos iniciais do stalinismo, foi relativamente poupado dos conflitos pelos quais seus contemporâneos passaram, o que não o impediu de tecer análises críticas sobre as disputas internas na URSS, sobre a necessidade de maior democracia entre os revolucionários e sobre a posição da III Internacional a respeito dos regimes fascistas.

Esses três dirigentes e teóricos comunistas representam, evidentemente contra as suas vontades, segundo Anderson, uma transição para uma relação entre teoria e prática distinta:

[...] fascismo e stalinismo, as duas grandes tragédias que, de maneiras tão diferentes, se abateram sobre o movimento operário europeu no período entreguerras, se somaram para dispersar e destruir os potenciais expoentes de uma teoria marxista nativa vinculada à prática das massas do proletariado ocidental. A solidão e morte de Gramsci na Itália, o isolamento e exílio de Korsch e Lukács nos EUA e na URSS, respectivamente marcam o fim da fase em que o marxismo ocidental ainda estava próximo das massas. (ANDERSON, 2004, p. 52).

Além do fascismo e do stalinismo, outro fator desse processo foram as derrotas das revoluções na Alemanha e na Hungria, conforme avalia Sochor:

A derrota da revolução europeia, no caso de alguns intelectuais comunistas, canaliza a energia dos mesmos, não empenhada na ação prática, para a atividade teórica. Isso certamente pode ser dito a propósito de G. Lukács e de K. Korsch. A derrota da revolução privou-os de qualquer função de governo; e, de comissários revolucionários, retornaram à sua atividade de estudiosos. Na expectativa, ainda plena de esperanças, de uma nova onda, eles se esforçaram para elaborar filosoficamente o que esperavam de uma época revolucionária e de uma nova ordem social. (SOCHOR, 1987, p. 15).

Sobre esse período, é importante resgatar as características predominantes da II Internacional que permaneceram sob a III Internacional (Internacional Comunista – IC), fundamentalmente com o predomínio stalinista, quais sejam: para uma parcela do movimento comunista internacional, predominou uma visão positivista, mecanicista e evolucionista do desenvolvimento histórico em que a revolução seria o curso natural e inevitável, pois o capitalismo seria levado pelo próprio curso da história à bancarrota. Com a exceção de Lênin, falecido em 1924, de Rosa Luxemburgo, falecida em 1919, entre outros, a lógica dialética da realidade foi negligenciada por dirigentes e teóricos que estavam à frente da IC naquele momento. Lembremos que Lênin, no exílio suíço, durante os primeiros anos da guerra, diante de suas insuficiências filosóficas, empreendeu um profundo estudo de Hegel. Korsch, Gramsci e Lukács empreenderam esforços teóricos nessa perspectiva, procurando resgatar a dialética materialista de Marx e Engels num período conturbado, em que o stalinismo e o fascismo ganhavam terreno. Sobre isso, atestou Lukács:

Nos anos 20, Korsch, Gramsci e eu [Lukács] tentamos, cada qual seguindo seu próprio caminho, enfrentar o problema da necessidade social e da sua interpretação mecanicista que constituía a herança da Segunda Internacional. Herdamos o problema, mas nenhum de nós – nem mesmo Gramsci, talvez o mais dotado dos três – o resolveu. (PAULO NETTO, 2008, p. 20).

Se a Revolução Russa colaborou para o rompimento com a tradição da II Internacional, momento de publicação de *História e Consciência de Classe* e *Marxismo e Filosofia* – escritos por Lukács e Korsch, respectivamente, em 1923 –, seu desenvolvimento estalinista, segundo Paulo Netto (2008), sufocou a reflexão crítica no campo marxista. E Lukács e Korsch foram os primeiros exemplos. Além da crítica ao mecanicismo presente em parte dessa geração marxista e do resgate da dialética, havia distinções importantes nessas duas obras, que Paulo Netto destaca:

[...] há algo que as distingue essencialmente: a apreensão das mediações entre teoria e práxis (nomeadamente a práxis política revolucionária). [...] o fato é que, na estrutura teórica de História e consciência de classe, sistemas de mediações entre teoria e práxis, consciência e ser, ideologia e ação político-interventiva são centrais. E aquilo de que carece, justamente, a reflexão korschiana de 1923, é na consideração da relação entre teoria e práxis, a apreensão e a ponderação das mediações. (PAULO NETTO, 2008, p. 13, grifo do autor).

A obra de Korsch é uma profunda crítica ao marxismo mecanicista de parte da II Internacional, especialmente o anterior a 1914, cujos principais problemas têm origem, segundo ele, no abandono da dialética materialista de Marx e Engels e na incompreensão da filosofia hegeliana para a constituição dessa nova teoria social. Se, em 1923, Korsch nutria admiração por Lênin, após sua expulsão do partido, ele rompe teoricamente com as proposições do dirigente russo e vai minimizando a importância das contribuições de Marx e Engels. Diferente de Lukács, Korsch não fez nenhuma autocrítica e manteve suas restrições até o final de sua vida. Sobre a obra, Sochor apresenta as seguintes considerações:

Inicialmente, Korsch tomara o modelo O Estado e a revolução de Lênin e pretendia realizar, num outro campo, o que Lênin fizera com a teoria do Estado e da ditadura do proletariado: reconstruir e aplicar praticamente as ideias originais de Marx à relação entre o socialismo científico e a filosofia, deformada pelo marxismo vulgar da Segunda Internacional. Portanto, ele se liga diretamente quer às obras juvenis de Marx, como a Introdução à crítica do direito de Hegel ou as Teses sobre Feuerbach, quer a O Capital. Todavia, afasta-se de modo marcante das opiniões filosóficas de Lênin, e esse afastamento é particularmente acentuado na Anticrítica de 1930, na qual polemiza abertamente com Materialismo e empiriocriticismo, sublinhando como, nessa obra, Lênin não se ocupa tanto “do problema teórico da verdade ou da falsidade da filosofia materialista que ele defende, mas sim da questão prática, da sua utilidade em vista da luta revolucionária da classe operária”. (SOCHOR, 1987, p. 63-64).

Korsch critica o economicismo do marxismo vulgar e defende a devida importância das esferas subjetivas, políticas e jurídicas, não como contraponto à estrutura econômica, mas como um todo articulado, como totalidade social. Além disso, contra a leitura mecânica e estreita da XI tese sobre Feuerbach, que relega a filosofia apenas a um aspecto do pensamento puro, a ser superado pela ação prática, Korsch faz uma defesa da filosofia, afirmando que marxismo e filosofia são inseparáveis, que a filosofia também é um elemento material, demonstrando assim a relação dialética entre ser e pensamento. Sua leitura dessa tese aponta para a necessária vinculação da filosofia com a ação prática transformadora.

Já na obra *História e consciência de classe*, Lukács reúne diversos artigos filosóficos e políticos cuja originalidade se expressa na convicção de que a dialética limita-se ao desenvolvimento histórico e não abarca os demais fenômenos da natureza, como era para Engels, e também trata sobre a limitação da historicidade do materialismo histórico e dialético, ou seja, sua validade apenas para a compreensão da sociedade capitalista e não para explicar toda a história da humanidade. Além disso, a referência para a definição do marxismo era, para Lukács, o método desenvolvido por Marx e Engels e não, necessariamente, os seus postulados e orientações para a luta política em que estavam envolvidos no século XIX. Uma das questões centrais do método, para o autor, era a perspectiva da totalidade concreta, “categoria fundamental da realidade”. (LUKÁCS, 2003, p. 79). Ainda que a esfera econômica possua uma importância nesse processo, Lukács recupera a inter-relação dialética entre todos os complexos sociais da totalidade, sendo esta o elemento fundamental do método. Além disso, a identidade sujeito/objeto hegeliana e algumas aproximações com as caracterizações de tipo ideal de Weber são outras marcas dessa obra. Essas formulações entraram em choque com o determinismo econômico da III Internacional, o que colaborou para provocar uma forte reação contra Lukács, quase sempre com acusações mecânicas de idealismo e de refutar as “verdadeiras” teses do materialismo histórico.

Esse debate sobre a totalidade e os ataques ao determinismo econômico ficaram mais evidentes nas críticas que Lukács desferiu contra Bukharin, mais especificamente contra o seu manual *A teoria do materialismo histórico*, que tratava a técnica social como elemento determinante sobre as relações de produção, adquirindo uma função fetichista, segundo Lukács. (SOCHOR, 1987, p. 23).

Depois de sofrer críticas e ser afastado do partido, Lukács não rompe com suas tradições políticas e resolve fazer uma autocrítica, optando por se manter vinculado ao movimento comunista. Depois disso, vai aprofundar seus estudos sobre estética e ética e voltará a tratar dos temas políticos somente após a década de 1950.

Gramsci também dará importância para a questão da subjetividade, procurando entender o processo de formação de consciência da classe trabalhadora. Essa é a tônica de sua produção inicial, aliada a um otimismo sobre as possibilidades abertas pela Revolução de Outubro. Em seus escritos juvenis (1914-1918), a questão da nova ordem esteve presente, marcada ainda como princípio moral, que se expressa por meio dos Conselhos operários, organismos que poderiam ter a capacidade de direção da sociedade. Sua atenção, nessa questão, estava voltada para a subjetividade desse trabalhador e produtor, que, sendo os

[...] elementos mais conscientes, [poderiam] obter uma transformação radical da psicologia operária, tornar a massa melhor preparada e mais capaz para o exercício do poder, difundir uma consciência dos deveres e dos direitos do camarada e do trabalhador, uma consciência concreta e eficiente porque gerada espontaneamente a partir da experiência viva e histórica [...] (GRAMSCI apud BADALONI, 1987, p. 21).

Ao mesmo tempo em que se projetava nos Conselhos o embrião da nova organização societária, havia uma subestimação dos instrumentos de repressão da burguesia por meio de uma análise do enfraquecimento do Estado italiano. Após as derrotas no processo de ocupação das fábricas, entre 1919-1920, Gramsci transfere a responsabilidade para a burocracia do Partido Socialista, que havia impedido, segundo ele, a transformação social italiana. Naquele momento, ele avaliava que três grandes forças foram suscitadas: a independência da base camponesa no Partido Popular, o fascismo na pequena burguesia e o fortalecimento do Partido Comunista.

Além disso, revendo a superestimação dos elementos subjetivos e de suas previsões, Gramsci afirmará que:

Não se pode propor, antes da conquista do Estado, a modificação completa da consciência de toda a classe operária; seria utópico, já que a consciência da classe operária como tal só se modifica quando já se modificou o modo de viver da própria classe, ou seja, quando o proletariado já se houver tornado classe dominante, quando tiver à sua disposição o aparelho de produção e de troca e o poder estatal. Mas o partido pode e deve, em seu conjunto, representar essa consciência superior; se não fizer isso, não se colocará à frente, mas sim a reboque das massas, não as guiará, mas será arrastado por elas. (GRAMSCI apud BADALONI, 1987, p. 28).

Por isso, assim como Lênin, Gramsci formula uma concepção partidária a partir da compreensão da realidade em que vivia, descrevendo que, se a realidade entre Rússia e Itália era distinta, as formas de luta também seriam; se na Rússia a luta assumia um caráter direto (orientalismo), na Itália e no Ocidente (ocidentalismo) era mais complexo; se na Rússia o assalto revolucionário fora possível, na Itália a ação deveria ser mais lenta e complexa.

Outra questão importante que Badaloni (Idem, 1987) apresenta é que “O marxismo, para Gramsci, é a possibilidade aberta de uma ‘filosofia da práxis’, ou seja, de uma socialização do saber passado e do saber em construção” (p. 28). Dotar a classe trabalhadora da cultura produzida pela humanidade era a grande tarefa que o teórico e dirigente político italiano estava preocupado em empreender, sendo, ele mesmo, o exemplo desse processo. É nisso que reside um aspecto importante da sua formulação de hegemonia, a unidade dos trabalhadores com suas expressões teóricas, o marxismo como filosofia da práxis.

O homem ativo da massa opera praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica, ou melhor, pode estar historicamente em contradição com seu agir. Pode-se quase dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória), uma implícita em sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade, e outra superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e recolheu de modo acrítico [...]. A compreensão crítica de si mesmo ocorre, portanto, através de uma luta entre “hegemonias” políticas, entre direções contrastantes, primeiro no campo da ética, para chegar até uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (ou seja, a consciência política) é a primeira fase para uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade dessas últimas não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem sua fase elementar e primitiva no senso de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a posse real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária. (GRAMSCI apud BADALONI, 1987, p. 52).

É esse o núcleo central dos *Cadernos do Cárcere*, escritos a partir de 1929, durante os anos de Gramsci na prisão (1926 – 1937). Para os objetivos deste texto, bastam essas rápidas considerações sobre Gramsci.

Se até aqui descrevemos algumas características da conjuntura do início da década de 1920 e dos principais teóricos que estavam na origem do denominado marxismo ocidental, a Escola de Frankfurt é a expressão de uma nova relação entre teoria e prática, que deve ser compreendida por meio desses condicionantes objetivos, por meio da ascensão do nazifascismo, de um lado, e do stalinismo, por outro, numa conjuntura de crise econômica europeia e ascensão política e econômica dos Estados Unidos.

Já vimos que, no período inicial, a Escola de Frankfurt estabeleceu uma relação de proximidade com as perspectivas marxistas, mas distanciou-se desde sempre de vínculos com as suas organizações políticas, tanto com a socialdemocracia como, principalmente, com os partidos comunistas da Terceira Internacional. Vários de seus teóricos igualaram o fascismo com o comunismo soviético por meio do conceito de “totalitarismo”. O estalinismo seria uma degeneração política das premissas originárias do marxismo, conforme expressou Marcuse:

Durante a Revolução tornou-se claro até que ponto Lênin conseguiria basear sua estratégia nos reais interesses e aspirações de classe dos operários e camponeses... Depois, a partir de 1923, as decisões da liderança dissociaram-se cada vez mais dos interesses de classe do proletariado como agente revolucionário, mas são impostas ao proletariado e ao resto da população. (MARCUSE apud SLATER, 1978, p. 104).

Após as ações da ultraesquerda alemã, criticada por Lênin em sua obra *Esquerdismo: doença infantil do comunismo* (1920), a “bolchevização” dos partidos comunistas pelo mundo afora afetou a organização dos comunistas na Alemanha, retirando do KPD as influências luxemburguistas, afastando ainda mais os teóricos da Escola de Frankfurt. A trágica disputa entre o KPD e o SPD diante da ascensão nazifascista ampliou o distanciamento dos teóricos frankfurtianos da atividade política.

Assim, para os teóricos da Escola de Frankfurt, “‘Práxis’ tornou-se então uma categoria teórica, ao invés de uma noção concreta de luta de classes sócio-histórica. [...] A retomada da teoria não deve ser um adeus à práxis. Com a equipe de Horkheimer, foi”. (SLATER, 1978, p. 99). Em Horkheimer, os intelectuais críticos

deveriam ter uma autonomia em relação aos trabalhadores, estabelecendo relações por meio dos debates teóricos.

5.3 A dimensão política em Adorno e em Marx

Um ponto de partida importante para desenvolver esse debate é que Adorno diz assumir uma perspectiva materialista histórica, mas em nenhum momento se dedicou aos estudos da economia política, não se propôs a estabelecer uma relação entre teoria e prática em termos de luta de classes, ou, mais especificamente, uma ação política de transformação social, elementos essenciais para a tradição marxista que reivindica o materialismo histórico.

A teoria social desenvolvida por Marx e Engels não pode ser compreendida sem a inter-relação entre o método dialético, a perspectiva da revolução e sua teoria sobre o modo de produção capitalista (a teoria do valor). Adorno procura manter elementos do método materialista histórico e dialético como instrumento teórico de análise da realidade, distanciando-se da práxis política marxiana.

Tendo como pressuposto principal que os dois teóricos almejam a superação da ordem burguesa, vimos nas seções anteriores como nos autores a relação entre teoria e prática é estabelecida. A crítica de Adorno é fundamentada pela negação da síntese ou da identidade que caminha para uma dimensão de totalidade, que expressa as relações de dominação vigentes, expressa a falsa identidade que o valor produz entre equivalentes distintos. Dessa forma é que a particularidade, como negação, como o não identitário, adquire dimensões importantes, sendo contraposta à totalidade como elemento positivo. Para Adorno, não há sujeito revolucionário portador de uma universalidade, que produza a transformação social, compreendida também como síntese histórica das contradições anteriores. Haveria uma forma mistificadora da teoria marxista na medida em que a dimensão política da luta de classes, com seu sujeito revolucionário e com a revolução, aparecem em suas dimensões positivas. Para o teórico frankfurtiano, a desconstrução teórica da ordem burguesa passa pelo combate teórico e pelo resgate da filosofia crítica como instrumento de desconstrução do sistema teórico burguês.

Nessas críticas, Adorno dialoga diretamente com Lukács, que adota procedimento metodológicos hegelianos para compreensão do papel do sujeito revolucionário em sua obra *História e Consciência de Classe*. No pensador húngaro, o proletariado, ao adquirir a consciência de classe, torna-se portador de uma

universalidade/totalidade, ou seja, é a única classe que pode transformar seus interesses particulares em universais. Para Lukács, ao adquirir compreensão da totalidade das relações capitalistas e atuar para superá-la nessa mesma dimensão, lutando pela transformação social, o proletariado realiza a unificação entre sujeito e objeto. Se, em Hegel, isso se dava pelo Espírito Absoluto, em Lukács, esse processo realizava-se pela luta de classes, conforme já afirmei anteriormente.

Para Adorno, totalidade é igualada a sistema de dominação, por isso, o combate por meio da particularidade, da negação. A identidade, segundo o filósofo, subjuga o indivíduo, conforme vimos na segunda seção. A estrutura lógica da dialética negativa busca a centralidade do particular, do resgate de uma individualidade que foi, de um lado, subordinada aos valores de troca, e de outro, subordinada aos conceitos totalizantes de classe, de sujeito revolucionário, de construção de uma nova síntese social. A emancipação para Adorno está centrada na libertação da individualidade.

Acredito que uma das chaves de leituras importante para compreender a dimensão política em Adorno encontra-se na economia. Em relação à economia política, há em Adorno uma referência a uma mudança estrutural da economia capitalista, baseada nos estudos de Pollock sobre o denominado “capitalismo de Estado”, em que a concorrência entre as empresas teria sido substituída pela ação do Estado, ou seja, a economia estava subordinada à política.

Por mais advertidos que sejamos, somos incapazes de descobrir qualquer força econômica inerente, “leis econômicas” do velho ou do novo tipo, que poderiam impedir o funcionamento do capitalismo de Estado. O controle governamental dos meios de produção e distribuição fornece os meios para eliminar as causas econômicas das depressões, processos acumulativos destrutivos e desemprego de capital e trabalho. Nós podemos inclusive dizer que sob o Estado capitalista a economia como ciência autônoma perdeu o seu objeto. Problemas econômicos, no velho sentido, há tempos não mais existem, uma vez que a coordenação de toda a atividade é efetivada através de um plano consciente ao invés de o ser pelas leis naturais do mercado. (POLLOCK apud TEIXEIRA, 2010, p. 187-188).

Esses estudos de Pollock, no interior da Escola de Frankfurt, foram uma referência para os seus teóricos, não havendo nenhum questionamento, o que ajuda a compreender variados aspectos das reflexões de Adorno acerca do mundo administrado e da valorização das dimensões superestruturais sobre as questões econômicas.

As consequências dessa teoria são facilmente reconhecíveis: o fim da concorrência acarretou um fechamento do sistema; a burocratização, envolvendo o Estado e as corporações, fez da política uma mera técnica administrativa; a monopolização permitiu controlar as crises cíclicas do capitalismo e promover a estabilidade social; finalmente, nesse contexto de controle crescente – um mundo sem concorrência e sem fissuras – o sindicalismo burocratizado (e, portanto, funcionando segundo a lógica das demais empresas capitalistas) foi cooptado – desaparece, assim, o antigo potencial emancipador da classe operária. (TEIXEIRA, 2010, p. 188).

Além disso,

A ênfase marxista e lukacsiana na *exploração* (cuja base é a atividade econômica) cede lugar à weberiana *dominação*, termo recorrente na obra de Adorno, que, dando por conhecida a infraestrutura, pode concentrar-se exclusivamente nos fenômenos superestruturais para acompanhar as novas formas em que se realiza a *dominação*. Toda a sua crítica à sociedade administrada, feita à revelia da economia política, insere-se, assim, no interior da problemática weberiana da burocracia e da dominação, distanciando-se da base material [...]. (TEIXEIRA, 2010, p. 188, grifos do autor).

Essas considerações permitem compreender o distanciamento de Adorno da base material, como afirma Teixeira, e, por consequência, de uma análise materialista da realidade na medida em que o filósofo assume as perspectivas de Pollock, ou seja, de uma inversão da relação entre determinante e determinado, entre infraestrutura e superestrutura. Marx, conforme visto anteriormente, afirmou que não é a consciência que determina o ser social, mas sim é o ser social que determina a consciência. Evidentemente que essa relação é dialética, aquilo que determina também é determinado.

Max Weber, em contraposição às teses materialistas, procurou na esfera da cultura, ou seja, na superestrutura os fatores determinantes do surgimento do capitalismo, ou, mais especificamente naqueles elementos da religião e da cultura calvinista o espírito do capitalismo, que promoveu, ao longo do tempo, o desencantamento do mundo. Na medida em que produziu uma teoria do capitalismo com suas explicações no campo da superestrutura, a questão da dominação ganhou destaque em toda a sua produção, encobrendo as relações de exploração, de extração de mais-valia. Dito de outra forma, Weber superdimensionou as funções ideológicas para se contrapor às teses histórico-materialistas. Se, em Marx, a dimensão da exploração era elemento central para compreender as relações econômicas e de dominação, em Weber, essa dimensão desaparece. Além disso, nas obras de Weber

encontraremos uma generalização das relações capitalistas, que, segundo o sociólogo, podem ser encontradas nas mais diversas formações sociais, assim como a burocratização da vida social, que teria também existência desde os tempos remotos e que existiria inevitavelmente no futuro, como uma “jaula de ferro”.

Adorno assume as referências teóricas de Pollock e de aspectos metodológicos de Weber. Além disso, busca conciliar elementos das teses de racionalização de Weber com a teoria de alienação de Marx. A partir disso é que podemos compreender a supervalorização de Adorno sobre as dimensões da dominação ideológica, das relações de dominação do mundo administrado sobre o indivíduo, entre outros elementos das reflexões adornianas. A partir dessas considerações, podemos também compreender outros aspectos da dialética negativa.

A dialética negativa é um recurso teórico de análise da realidade. Adorno não nega a possibilidade de síntese, já que a realidade é dialética e se movimenta. O que cabe analisar é a ênfase que Adorno dá à fotografia (a realidade imediata) em relação ao movimento (história) e suas possibilidades futuras. Parece-nos que a realidade imediata vivida por Adorno é superdimensionada, principalmente a realidade alemã, momento em que as possibilidades de transformações estão, segundo ele, sob bloqueio. Mas, falar em dialética é necessariamente falar em mudança, em movimento, e a possibilidade de mudança tem que estar contida no próprio ser. Se não existe tal possibilidade, como falar em dialética ou em materialismo histórico?

Adorno é enfático na afirmação de que a filosofia “mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” e que “a transformação do mundo fracassa”, conforme vimos na Introdução da *Dialética Negativa* (2009, p. 11). O que de fato ocorreu? Não houve tentativas de superação da ordem capitalista naquele momento? As revoluções socialistas no Leste Europeu, decorrentes tanto do avanço soviético contra o nazifascismo como das lutas internas travadas em outros países (Iugoslávia, Albânia, por exemplo) – que buscaram alternativas ao capitalismo –, não podem ser consideradas possibilidades reais de transformação social? As lutas anticoloniais contra o imperialismo das grandes potências também não devem ser consideradas, inclusive aquelas que aliaram essa luta nacional com a luta anticapitalista, como vimos em variadas localidades asiáticas e africanas? A Revolução Chinesa, ocorrida em 1949, e a Revolução Cubana, em 1959, não alteraram suas realidades? E as lutas no Oriente Médio?

É evidente que essas transformações não produziram uma sociedade sem classes, sem Estado, sem exploração e nem mesmo o fim da propriedade privada dos meios de produção, ou seja, uma sociedade comunista. Adorno aponta as limitações das transformações ocorridas, especialmente no socialismo do leste europeu, que, segundo ele, poderia ser igualado ao nazifascismo, por serem regimes “totalitários” e por reproduzirem em variados aspectos a lógica de dominação burguesa.

Adorno, na medida em que aponta as limitações desses processos históricos, inclusive com críticas corretas em variados aspectos, parece desconsiderar as características das transições históricas: seu caráter híbrido, contraditório, de avanços e recuos. A transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista é um exemplo desse processo, em que elementos da velha sociedade feudal conviveram com elementos da nova sociedade burguesa que surgia. Marx não formulou, como os socialistas utópicos fizeram, uma sociedade comunista idealizada, o próprio desenvolvimento do capitalismo; com suas contradições e com suas tendências de desenvolvimento histórico, permitiu que seus mecanismos de funcionamento fossem compreendidos, tanto em seus aspectos positivos como negativos, ou seja, a capacidade de produção sob a exploração capitalista, ao mesmo tempo em que permitia uma produção de riqueza suficiente para a satisfação das necessidades humanas de toda a população mundial, também privava essa mesma população de acesso a essa riqueza por conta das relações sociais de produção baseadas na propriedade privada dos meios de produção. Essa contradição fundamental do capitalismo só poderia ser resolvida, entre outros fatores, segundo Marx, com a propriedade social dos meios de produção, processo dirigido politicamente por aqueles que estavam no processo de produção capitalista, conforme vimos anteriormente.

Esse processo de transformação/transição socialista, conforme apontado por Marx e por variadas tradições marxistas, é um processo histórico contraditório, em que elementos da velha sociedade burguesa conviverão com elementos da nova sociedade comunista, com avanços e recuos. Marx já havia alertado que nenhuma formação social desaparece antes que sejam desenvolvidas todas as suas forças produtivas e que nenhuma formação social nova surge sem que as suas relações de produção amadureçam no interior da velha sociedade.

Voltemos às críticas de Adorno às impossibilidades de transformação social. Levando em consideração essas características de transição das formações sociais, parece que Adorno abolutiza esse processo na medida em que a inexistência de uma completa transformação e de emancipação humana, que tenha rompido definitivamente todos os laços com a sociedade burguesa, leva o autor a não considerar as contradições gerais de uma transição e nem as condições concretas e materiais das experiências reais de tentativas de transformação social, produzindo uma perspectiva dicotômica: rompimento imediato com toda ordem burguesa ou encarar o capital como obstáculo absoluto, como muitos setores antimarxistas fizeram. Se, em Weber, a “jaula de ferro” do capitalismo seria o resultado histórico de seu desenvolvimento, para Adorno, já estaríamos vivendo nela.

Diante disso, compreendendo que uma transição contém elementos contraditórios, suas críticas às reproduções burguesas das experiências socialistas são verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, devendo ser relativizadas, ainda mais levando em consideração as condições concretas dessas experiências, o que leva também a uma reflexão crítica a respeito das considerações de Adorno sobre o progresso e o desenvolvimento das forças produtivas. Para ele, a partir das reflexões de Walter Benjamin de que a locomotiva do progresso capitalista deveria ser detida sob risco de barbárie, o capitalismo tardio estaria diante desse dilema. Em suas reflexões sobre a *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1985) lidam com a contradição iluminista de avanço técnico e racional que, em tese, permitiria aos homens controlar a natureza e construir sua liberdade, mas que, ao contrário disso, os indivíduos rumaram para a barbárie, para a mistificação e o irracionalismo, resultando no fracasso da razão. Por isso, as promessas iluministas de liberdade, modernidade, progresso se assemelham às ameaças que nos momentos históricos anteriores atemorizavam a humanidade. Ao buscarem o progresso, os homens, segundo os teóricos, colheram a regressão. Aqui vemos também as influências de Nietzsche em sua concepção de história como um eterno retorno. Veremos logo mais, com Adorno, as possibilidades de superação desse impasse. Vale aqui a repetição de uma citação anterior de Adorno para o debate acerca do progresso:

Demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção. Nessa medida, Marx - esse inimigo juramentado do idealismo alemão – permaneceu fiel à construção afirmativa da história idealista. Confiar no espírito da história acabou favorecendo e justificando versões posteriores daquela ordem do mundo que, segundo a décima primeira tese sobre Feuerbach, deveria ser modificada. (ADORNO apud COHN, 1986, p. 61).

As considerações de Marx, apresentadas na terceira seção desta tese, são contraditórias com essas afirmações de Adorno. Não existe em Marx um desenvolvimento das forças produtivas que necessariamente romperão as relações de produção; há uma possibilidade. O que existe é movimento, é história, e desenvolvimento de forças produtivas com suas contradições, com avanços e recuos. O choque de forças produtivas com as relações sociais de produção é um dado real. As atuais relações sociais de produção baseadas na propriedade privada dos meios de produção não ameaçam a vida social da humanidade em variados aspectos sociais e ambientais, por exemplo? A existência desse choque, dessa contradição, dos conflitos gerados não indica que haverá um rompimento garantido. Isso seria um mecanicismo primário. Já indiquei a relação entre as condições objetivas e subjetivas para o rompimento das relações sociais de produção burguesas. Mas o debate aqui também se refere à questão do progresso, do desenvolvimento das forças produtivas, que, para Adorno, estariam esgotadas e diante da produção de barbárie. Mais uma vez vale a distinção da “fotografia” em relação ao “filme”. É real que as forças produtivas capitalistas chegaram a um limite? Em todo o planeta, em todas as realidades históricas? Não estaria Adorno tomando a fotografia pelo filme? Ou seja, tomando a Europa Ocidental como referência central ou tomando a parte pelo todo? Essa particularidade europeia, ainda que indique uma tendência do desenvolvimento capitalista, que nos mostre as possibilidades e limites contidos na dinâmica burguesa, não reflete a totalidade contraditória do capitalismo. Aquilo que Adorno afirmava¹² acerca do capitalismo tardio – que naquele momento, diferente do período de Marx, as diferenciações de classes estavam menos visíveis em função da crescente integração dos seres humanos ao consumo cada vez maior de mercadorias e de suas satisfações materiais – também não expressava apenas contextos históricos

¹² Participando do 16º Congresso de Sociologia Alemã, em 1968.

específicos? Há regiões consideráveis do planeta em que o consumo de bens básicos está distante. Como lidar com essas disparidades?

Já tratamos aqui das insuficiências no desenvolvimento das forças produtivas que os revolucionários russos encontraram após a Revolução de 1917, assim como os chineses, cubanos, entre outros povos que enfrentaram dilemas diante de situações históricas complexas e inusitadas. Como lidar com isso? Horkheimer falava do salto para fora do progresso; Benjamin defendia o bloqueio imediato do avanço da locomotiva do desenvolvimento capitalista; Marcuse, o salto direto para o comunismo; Adorno criticava a mistificação do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas. Resolve-se o problema saltando por ele?

Os revolucionários do século XX tiveram que enfrentar esse dilema teórico e prático por caminhos tortuosos. Marx, compreendendo que uma sociedade comunista é uma possibilidade aberta pelo desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, afirmava que só haveria condições de transição socialista ao comunismo tendo o capitalismo desenvolvido todas as suas forças produtivas para que houvesse condições de produção e distribuição da riqueza em escala social, e que aquelas regiões de baixo desenvolvimento poderiam ser socorridas por outras de desenvolvimento maior, por isso a necessidade de que a transição socialista para o comunismo fosse construída em escala mundial.

Quando Gramsci afirmou que a Revolução Russa de 1917 foi uma revolução contra o capital, estava também afirmando que naquelas condições não haveria uma transição nos moldes apontados na obra de Marx. Os revolucionários do século XX tiveram que lidar com uma situação sobre a qual não haveria teoria, ou seja, como construir o socialismo em situações de baixo desenvolvimento das forças produtivas, conforme descrito anteriormente. Eles forjaram caminhos teóricos e práticos a partir da realidade que encontraram.

Ainda que não seja objeto de estudo desta tese e que Adorno rejeite teorias totalizantes, vale uma provocação para estudos futuros: Adorno, considerando as impossibilidades de transformação social, percorre um caminho similar ao Estruturalismo, na medida em que trata as relações capitalistas e suas formas de dominação ideológicas como obstáculos quase absolutos. Para as concepções estruturalistas, a sociedade é uma estrutura social com uma lógica própria relativamente independente das vontades individuais. Em seus estudos sobre a

indústria cultural, por exemplo, a partir de um referencial psicanalítico, encontramos em Adorno um indivíduo padronizado, massificado, moldado por uma racionalidade técnica que domina, centraliza, manipula as consciências individuais. A saída para isso, para o que anteriormente apontei como a dicotomia progresso e regressão, estaria na busca de uma autorreflexão crítica sobre esses impasses, sobre os elementos regressivos, sobre a questão da emancipação, o que indicaria um distanciamento em relação ao Estruturalismo, mas a ausência de uma perspectiva política e o refúgio da resistência individual apontam para uma limitação nas possibilidades de transformação das estruturas sociais. Diante disso, vejamos as questões relacionadas com o debate sobre a emancipação humana.

As concepções de emancipação de Adorno e Marx são distintas. Para Adorno, conforme vimos, a possibilidade de emancipação está relacionada diretamente com o indivíduo, enquanto Marx relaciona emancipação individual e social.

Marx, em sua obra *Para a questão judaica*, num debate crítico com Bruno Bauer, afirmou que a burguesia conquistou a emancipação política na superação da ordem feudal, mas que a emancipação humana ainda não fora conquistada. Para Bauer, o Estado laico possibilitaria uma igualdade de condições entre os homens que, sem os constrangimentos das imposições religiosas, seriam tratados como cidadãos, ficando para a esfera privada dos indivíduos a expressão religiosa. Para Marx, nessa emancipação política, o homem foi dividido entre o burguês e o cidadão, ou seja, na condição de cidadão assume características universais, numa determinada estrutura social, que são negadas pela sua condição burguesa das necessidades do indivíduo egoísta. Há uma dicotomia entre a vida privada e a vida pública de cidadão. Nessas condições, o homem não se reconhece em sua ampla dimensão, mas apenas em sua forma limitada, parcial, mediada por diversas limitações, entre elas a religião. A transposição da religião para a esfera privada não resolveria essa limitação, as mediações continuariam na forma de Estado, por exemplo. Essa contradição pode ser suprimida pela emancipação humana:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais -, se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propres* [forças próprias] como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social da força política, [é] só então [que] está consumada a emancipação humana. (MARX, 2009, p. 71-72).

A emancipação política, que representou um avanço em relação à sociedade feudal, permitiu apenas uma igualdade formal no interior de uma estrutura social burguesa, por isso, a necessidade da emancipação social. Nesses escritos iniciais de Marx, de 1843, está ausente o sujeito dessa emancipação social, o proletariado. Suas reflexões ainda estão no campo puramente filosófico. Mas, logo em seguida, em 1844, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx aborda o proletariado como sujeito histórico desse processo de emancipação, relacionando teoria e práxis, ou seja, a filosofia se realizando como atividade prática. A filosofia crítica não se realiza sem a atividade prática humana.

É certo que a arma de crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de apossar das massas ao demonstrar-se ad hominem, e demonstra-se ad hominem logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem. (MARX, 2005, p. 151).

Nesse momento, a filosofia é instrumento fundamental: “Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, o proletariado tem suas armas *intelectuais* na filosofia” (Idem, p. 156, grifos do autor). É negando sua condição de proletário que o homem pode adquirir sua condição genérica, universal: “A filosofia não pode realizar-se sem a supressão do proletariado, o proletariado não pode supressumir-se sem a realização da filosofia”. (Idem, p. 156). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, produzidos em 1844, encontro da filosofia com a economia, Marx avança em direção ao trabalho, ou seja, sobre as possibilidades e limites da realização do ser genérico pela trabalho, atividade vital e constituinte do ser social, processo que, entretanto, é impedido sob as sociedades de classes. Segundo Melo:

Fica evidente então, que, nos Manuscritos, o fundamento da crítica depende de uma concepção filosófica de ser genérico, ou seja, de um critério externo à própria realidade econômica criticada. O jovem Marx não consegue assim apoiar sua crítica em uma contradição imanente, mas apenas na contradição entre o modo de organização econômica da sociedade e a essência humana abstrata. Até aqui a noção de práxis ainda está presa, de certo modo, a Feuerbach, pelo menos em sua função crítica, já que é medida em relação ao critério de homem em geral nos termos da antropologia filosófica. (MELO, 2015, p. 7).

Essa ruptura com Feuerbach é realizada pelos textos *Teses sobre Feuerbach*, em 1845, e *A Ideologia Alemã*, em 1846, momento em que finaliza o “acerto de contas” com suas referências teóricas e navega por formulações originais, fundamentando o

materialismo histórico e dialético por meio da busca da compreensão do funcionamento da sociedade capitalista, processo que terá em *O Capital* o seu ápice.

Ao introduzir o conceito de modo de produção, Marx já não precisa mais pressupor a totalidade do gênero, concebendo a ação social de dentro da história e de suas diversas formas e sistemas produtivos. A totalidade só existirá como uma totalização que emerge da própria história. Com isso, é possível deslocar noções abstratas como a de ser genérico para os modos de produção e seus períodos dados economicamente, abrindo a possibilidade de pensar a práxis humana não mais como objetivação de um sujeito constituinte, mas a partir de processos sociais objetivamente estruturados. (MELO, 2015, p. 8).

É nesse sentido que a luta de classes adquire uma importância fundamental para Marx, já que a relação entre teoria e prática está diretamente relacionada com as condições materiais efetivas e que a superação da ordem capitalista deveria ser um movimento efetivo, prático. Assim como os homens agiram produtivamente, em outros modos de produção, no sentido de superarem a escassez, eles desenvolveram as forças produtivas. Ao se desenvolverem, as forças produtivas humanas encontram obstáculos, que, superados, criam as condições do desenvolvimento histórico da humanidade. O capitalismo é parte desse processo histórico, que também se caracteriza, entre outros fatores, pela apropriação privada das forças produtivas, o que impede o pleno desenvolvimento do homem, privando-o materialmente e espiritualmente da riqueza socialmente produzida. Essa contradição, segundo Marx, seria resolvida pela abolição da propriedade privada dos meios de produção realizada pela atividade prática e revolucionária do proletariado. Nesse momento, Marx focaliza as possibilidades de transformação social mediante uma compreensão teórica do processo produtivo capitalista, que permitiu num curto período de tempo uma produção de riqueza e abundância jamais vista anteriormente.

Com a produção de *O Capital*, Marx encontra na mercadoria, ou seja, nas formas características de produção e reprodução da vida social da sociedade capitalista, a mediação fundamental entre os homens, que produz uma inversão da realidade na medida em que a produção social da riqueza aparece como algo estranho, separado do produtor. Trata-se de fetiche da mercadoria. O ser humano se coisifica e a mercadoria ganha vida própria. Esse processo assenta-se na extração de mais-valia, na propriedade privada dos meios de produção, na existência de uma força de trabalho assalariada livre e que possa ser vendida e comprada como mercadoria.

Livres proprietários dos meios de produção e livres proprietários da força de trabalho: assim a igualdade burguesa se expressa na existência do cidadão.

Para Marx, é a partir da superação dessas relações sociais de produção, de propriedade e do Estado que as condições de emancipação humana seriam possíveis, ou seja, na medida em que os seres humanos não se subordinassem mais a uma força estranha, mediadora, fora deles, seria possível a superação da emancipação política pela emancipação humana.

Em que condições os homens produzem as transformações? Os homens produzem história sob relações e condições deixadas pelas gerações anteriores. Nessa perspectiva, atuam sob condições que não escolheram, numa relação de continuidade e mudanças. Os homens não escolhem as suas condições de vida, mas podem atuar para modificá-las. No processo de construção da emancipação humana, o sujeito precisa assumir o controle consciente de sua vida, visualizando e superando as mediações que bloqueiam a compreensão da história como resultado das ações humanas.

O sujeito histórico marxiano não é o homem iluminista, nem o indivíduo do liberalismo, nem uma história abstraída de sua entificação humana. São os seres humanos concretos e determinados que moldam o mundo, na mesma medida são moldados por uma materialidade, que, em parte, é objetividade e, em parte, é uma subjetividade objetivada, por ser fruto da ação anterior dos homens. (IASI, 2011, p. 70).

É por meio do trabalho que o homem modifica a natureza, produzindo coisas úteis à sua vida, suprindo suas necessidades. Ao transformar a natureza, o homem também se transforma. Ele projeta em sua mente aquilo que ele pode objetivar. Essa dimensão particular pode também ser compreendida de uma forma genérica, ou seja, como ação consciente de transformação das condições da vida social. Nas sociedades de classes, com a divisão do trabalho manual e intelectual, a produção humana aparece como algo estranho, já que o produto do trabalho é separado do produtor, produzindo uma alienação objetiva, e também subjetiva, na medida em que o produtor não se reconhece mais no produto do seu trabalho. Aquilo que ele produziu, por não pertencer a ele, aparece como produção alheia.

A superação dessas condições de alienação, segundo Marx, é uma condição prática, tanto da ação política organizada da classe trabalhadora como das condições materiais existentes, ou seja, a capacidade de produção de riqueza em abundância. Nesse sentido, não se trata de democratizar o Estado, como os hegelianos de

esquerda almejam com a emancipação política, mas de abolir o Estado, abolir a política numa perspectiva de emancipação social.

Ainda que partindo das premissas apontadas por Marx em relação ao fetichismo da mercadoria, da universalização e totalidade que a burguesia produziu por meio de uma forma particular de produção da riqueza, Adorno abordará a questão da emancipação por um sentido distinto, pela libertação da individualidade, da autorreflexão em direção ao que levou ao regresso. Levando em consideração que para ele as condições objetivas estão bloqueadas, as transformações devem ser efetuadas no campo subjetivo, no processo de desbarbarização do indivíduo, que o autor desenvolve em seus escritos educacionais.

Isso se relaciona também com outra distinção, que são as concepções de práxis. Para Adorno, a teoria é uma forma de prática. A teoria em si é prática, com o que concordo, mas é preciso distinguir o fenômeno enquanto processo produtivo e enquanto categorias filosóficas. Vale aqui a repetição de uma citação anterior.

Numa democracia, quem defende ideais contrários à emancipação, e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular, é um antidemocrata, até mesmo se as ideias que correspondem a seus desígnios são difundidas no plano formal da democracia. As tendências de apresentação de ideais exteriores que não se originam a partir da consciência emancipada, ou melhor, que se legitimam frente a essa consciência, permanecem sendo coletivistas-reacionárias. (ADORNO, 1995a, p. 142).

Para Adorno, a emancipação é tratada como conscientização individual, valendo a ressalva de que não se trata de um individualismo de viés liberal, mas uma perspectiva de individualidade que pressupõe uma dimensão coletiva no sentido social. Ainda que Adorno estabeleça constantemente a relação dialética, a tensão entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, nesse debate são uma sobrevalorização do indivíduo no processo emancipatório. Aqui, do meu ponto de vista, não há possibilidade de emancipação individual sem que haja emancipação social. O fato de o indivíduo ter plena consciência de suas condições de opressão e alienação não suprime suas condições objetivas de opressão e alienação. É evidente que essa consciência individual e teórica é elemento fundamental para que haja ações práticas mais eficazes, mas isso não é garantia de emancipação. Essa perspectiva de emancipação individual é reforçada pela definição de classe social coletivista-reacionário, como totalidade falsa, como identificação que oprime o particular. Assim, Adorno aproxima-se da perspectiva idealista de emancipação kantiana, que buscou a

construção da emancipação individual por meio da superação da minoridade, de que tratarei em seguida, por meio de suas reflexões educacionais.

A falta de uma teoria econômica da sociedade capitalista pela Escola de Frankfurt, apesar dos estudos iniciais de Pollack e também de Adorno, impede uma análise materialista da realidade, levando a uma sobrevalorização dos aspectos subjetivos e psicológicos. Isso fica evidente na medida em que o filósofo analisa criticamente a capacidade da classe trabalhadora de transformar a realidade. Para Adorno, a filosofia crítica precisa ser resgatada porque o instante de transformação social foi ultrapassado, contrariando a perspectiva de Marx de que a filosofia, até então, apenas tinha interpretado a realidade, e que era necessário transformá-la. Para Adorno, as organizações proletárias e tentativas de construção do socialismo na União Soviética abandonaram o pensamento crítico e produziram uma prática política degenerada, um ativismo sem teoria, uma ação pragmática, ou seja, a práxis transformadora foi estrangulada pela falta de um pensamento crítico.

Do ponto de vista histórico materialista, isso é problemático. Defender que a práxis enquanto tal possa ser impossibilidade é um erro, é como considerar que a ação pragmática não fosse ela própria um tipo de práxis. O pragmatismo envolve uma base teórica; não se trata de prática sem teoria, mas uma determinada relação entre elas. Da mesma forma, é um erro achar que é possível uma reflexão crítica sem prática crítica. A defesa do resgate da filosofia crítica como elemento de resistência diante da impossibilidade de transformações e a defesa desse processo como elemento de emancipação, em Adorno, indicam que uma consciência plena das condições de opressão e de alienação sejam pressupostos necessários para que as possibilidades de transformação reapareçam. Adorno apresenta o processo de luta de classes que vivencia como uma contraposição entre as massas corrompidas e a necessidade de o intelectual crítico produzir o verdadeiro conhecimento crítico. O conceito de “massas” ocupou cada vez mais o lugar do conceito de luta de classes. Sobre isso, Hans-Jürgen Krahl, discípulo de Adorno, afirmou:

A negação adorniana da sociedade capitalista tardia permaneceu abstrata, fechando-se à necessidade de especificidade da negação específica, isso é, da categoria dialética com a qual ele sabia comprometido pela tradição de Hegel e de Marx. Em sua última obra, *Dialética negativa*, o conceito de práxis não é mais questionado em termos da mudança social em suas formas históricas específicas, ou seja, nas formas das relações burguesas e da organização proletária. O desaparecimento da luta de classes se refere em sua teoria crítica como a degeneração da concepção materialista da história. (KRAHL apud MÉSZAROS, 2004, p. 166).

Se, nos escritos iniciais de Marx, o sujeito da emancipação não aparecia, ficando somente no campo puramente filosófico, isso é marcante em toda a obra de Adorno. O sujeito da emancipação é idealizado no indivíduo abstrato. Conforme indicado anteriormente, os homens atuam sob condições herdadas e atuam sobre essas mesmas condições procurando modificá-las. Portanto, os sujeitos históricos das transformações sociais são condicionados pela desumanização em curso, são sujeitos desumanizados que podem viabilizar as condições concretas de um mundo humanizado.

Todavia, não seria um sonho? Ou, pior ainda, essa ousadia não teria levado ao pesadelo do autoritarismo e do estalinismo? Tais indagações escondem um grande risco de conservadorismo, porque, no fundo afirmam que é melhor permanecer como estamos do que tentar mudar algo que pode dar errado. Para aqueles que encontraram um ponto de inserção um pouco mais adequado à sua sobrevivência dentro da ordem do capital, está é uma alternativa, mas para a humanidade, não. (KRAHL apud MÉSZAROS, 2004, p. 74).

Isso nos remete a um outro debate importante, relacionado a esse: que condições as classes trabalhadoras e seus partidos encontraram em suas realidades concretas do capitalismo no século XX nos processos revolucionários?

É importante resgatar que a transição do capitalismo para uma sociedade sem classes pressupõe um nível de desenvolvimento das forças produtivas que permitam a satisfação das necessidades materiais e, assim, a transição do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”. Sem isso, a violenta disputa pelas condições de sobrevivência reaparece. Não foram as condições precárias de desenvolvimento das forças produtivas, existentes nas nações em que se tentou implantar o socialismo, que Marx indicou como possibilidades produzidas pelo desenvolvimento capitalista. Os homens produziram a história, mas não como desejaram, produziram sob as condições encontradas. Isso provocou dilemas práticos e teóricos para os marxistas do século XX. O estalinismo deve ser compreendido nesse contexto, não se tratando

apenas de práticas degeneradas ou de prática sem teoria, mas de uma determinada relação entre prática e teoria, independente da avaliação que tenhamos desse processo.

Assim, é no refúgio da filosofia crítica que devemos analisar as perspectivas de Adorno, cuja abordagem da relação entre teoria e prática não está ancorada numa perspectiva marxista, ainda que tenha uma posição anticapitalista. Nesse aspecto, ele manteve uma coerência desde o início de suas formulações por meio da dialética negativa, ou seja, não havia uma dimensão de luta política, no sentido da luta de classes em suas perspectivas. O que deve ser analisado é a sua fundamentação materialista, reivindicada em suas reflexões. Numa outra obra (*Prismas*), Adorno afirma:

O fato de a teoria se tornar uma força real quando move os homens se baseia na objetividade da *própria mente* que, pela realização de sua função ideológica, *deve perder a fé na ideologia*. Movido pela incompatibilidade entre ideologia e existência, *a mente*, ao revelar sua *cegueira*, revela também seu esforço *para se libertar da ideologia*. Desencantada, *a mente* percebe a existência despida em sua nudez e a submete à crítica. A mente *amaldiçoa a base material* [...] ou torna-se consciente de sua própria posição questionável, em virtude de sua *incompatibilidade com a base*. [...] Hoje em dia, a definição de consciência em termos de ser [isto é, Marx] tornou-se um meio de descartar toda a consciência que não corresponda à existência. [...] Como ocorre com muitos outros elementos do materialismo dialético, a noção de ideologia se transformou, de um instrumento de conhecimento, em sua camisa-de-força. Em nome da *dependência da superestrutura em relação à infraestrutura*, todo o uso da ideologia é controlado, em vez de ser criticado. Ninguém se preocupa com a substância objetiva de uma ideologia enquanto ela for conveniente. (ADORNO apud MÉSZAROS, 2004, p. 170 – grifos do autor).

Dessa forma, Adorno também se afasta de uma perspectiva materialista na medida em que as relações entre a base material e a superestrutura são substituídas por uma explicação da relação da mente com a base material, tendo a mente uma capacidade superestimada. A ideologia foi transportada para o plano puramente espiritual. Decorrente disso, as leis econômicas não ofereceriam, por si, explicações suficientes, devendo-se buscá-las nos aspectos psicológicos, ou melhor, na psicanálise, no inconsciente, na dinâmica pulsional. No início das atividades do Instituto de Pesquisa Social, os teóricos frankfurtianos buscaram conciliar Freud e Marx, a psicanálise com o marxismo: “a psicanálise era uma ciência social, materialista e histórica. [...] a psicologia freudiana e o materialismo marxista coincidem

quando consideram a consciência não o motor principal da história, mas o reflexo de outras ‘forças ocultas’”. (SLATER, 1978, p. 143).

A questão central aqui é determinar quais são essas forças ocultas para a psicanálise e para o marxismo. Para a primeira, as forças ocultas estão situadas num plano subjetivo, inconsciente, enquanto que para o marxismo esse plano é objetivo. Não se trata aqui de absolutizar nenhum dos dois planos, já que houve, por parte da Escola de Frankfurt, um complexo processo de fundamentação das questões subjetivas e psicológicas nas condições sócio-históricas, assim como, tanto em Marx como em outros marxistas, a busca das expressões subjetivas a partir das condições materiais, como o próprio desenvolvimento do conceito de fetiche da mercadoria, para ficarmos num importante exemplo. Considerando que a psicanálise não é uma ciência, nem uma filosofia, mas um discurso, e que, na medida em que Adorno acredita que “[...] são esses conteúdos desconhecidos e inconscientes que determinam, em grande parte, a conduta das pessoas e dos grupos – as dificuldades para viver, o mal-estar, o sofrimento” (1995a, p. 54), há um nítido afastamento das perspectivas materialistas.

Se há distanciamentos, também há proximidades entre Adorno e Marx. Adorno resgata um elemento importante na concepção de práxis de Marx, que é a crítica radical do existente, lembrando muito bem que em *O Capital* não há uma guia para a luta política revolucionária. Aqui, vale uma repetição de uma citação anterior, em que Marx, numa passagem de sua obra central, citando um monge veneziano, afirmou que “Em vez de imaginar sistemas inúteis para a liberdade dos povos, prefiro perquirir as causas da infelicidade que os cerca”. Mas Adorno discorda de que essa crítica da realidade esteja relacionada com a perspectiva da revolução. Para Marx, a teoria só teria sentido se refletisse as contradições do real e ao mesmo tempo incidisse nessa própria realidade, como práxis transformadora.

Nas reflexões educacionais de Adorno, é possível encontrar os maiores distanciamentos de suas perspectivas com o materialismo histórico e dialético, não só pela valorização da psicanálise, mas também pela supervalorização das possibilidades emancipatórias que a educação promoveria ao indivíduo. Em seus textos educacionais, Theodor Adorno expressa suas concepções de maneira coerente com suas perspectivas metodológicas: a educação aparece como elemento de negação. Como já vimos, por exemplo, em *Educação após Auschwitz* (1995a): “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (p.

119), ou seja, a educação deve lutar contra a barbárie, que persiste, pois as condições que geram essa regressão não foram superadas. Adorno considera as condições objetivas desse processo, mas, em seus textos educacionais as motivações irracionais do inconsciente ganham destaque. Conforme vimos na segunda seção, as reflexões educacionais de Adorno buscam uma compreensão das condições da barbárie produzida pelo nazismo, em que a violência se naturaliza, sendo que a principal tarefa da educação é impedir a barbárie, cujos pressupostos continuam vigentes, tratados como condições que permitem a regressão.

Freud desenvolve a psicanálise para compreender a subjetividade humana, mais especificamente, o seu sofrimento, por meio do inconsciente, ou seja, o pensamento que, oculto, não chegava à consciência. Essa dimensão individual, segundo Freud, ganha contornos mais amplos, culturais, afetando toda a humanidade, por exemplo, na análise do excesso de individualismo e da exacerbação da violência no mundo.

Por que o homem sofre? Para Freud, o próprio processo civilizatório produz e reforça uma perspectiva anticivilizatória, pois a vida é sofrimento certo, que é expresso por duas pulsões: a erótica e a tanática (agressiva, violenta, o “impulso de morte”). A violência é uma das maneiras para superar isso. Na busca por superar esse sofrimento, a humanidade canaliza essa agressão/violência das mais diversas formas. Na psicanálise, essa canalização pode se dar com a catarse, que, na rememoração dos acontecimentos, extravasa as emoções e sentimentos reprimidos, podendo eliminar os sintomas desse sofrimento.

Na obra *O mal-estar da cultura*, Freud apresenta como a humanidade, por meio de variadas regras sociais, inibe o prazer diante da vida coletiva, ou seja, como a moral produzida socialmente reprime desejos e vontades em função de padrões morais e culturais cultivados.

Freud, na busca de compreender o real, trouxe uma enorme contribuição para o entendimento sobre a estrutura psíquica do indivíduo. Entretanto, há um grande e importante debate a respeito de a qual estrutura psíquica Freud se referia, na medida em que naturalizou o indivíduo burguês e a estrutura familiar burguesa.

Outro aspecto que fundamenta a obra freudiana é a repressão da sexualidade universalizada para todos os momentos históricos. Na construção de sua estrutura psíquica edipiana, isso fica evidente. Sem desconsiderar a importância que a

repressão sexual possui nos dias atuais, que permite compreendermos como essa sociabilidade burguesa é expressa nos sofrimentos individuais e cotidianos, é preciso evitar uma naturalização de relações sociais que são históricas e uma fundamentação irracionalista.

Em Adorno, principalmente nos seus textos educacionais, a psicanálise é uma referência importante, como podemos ver na quase totalidade de seus textos da obra *Educação e Emancipação* (1995a), em que os elementos do inconsciente surgem como determinantes.

É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca destes mecanismos. Os culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles o seu ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica. Contudo, na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação que tem por objetivo evitar a repetição precisa se concentrar na primeira infância. (ADORNO, 1995a, p. 121-122).

Para Adorno, os processos de conscientização e educação adquirem uma importância fundamental, permitindo a construção de mecanismos que evitariam o grau de violência produzido pela barbárie nazista. A educação democrática na primeira infância, momento importante de construção do caráter, permitiria um processo de desbarbarização. Além disso, a revelação dos processos violentos, inclusive aos próprios promotores da violência, produziria uma consciência social destes mecanismos, criando um ambiente que evitaria sua reprodução.

O que a psicologia profunda denomina superego, a consciência moral, é substituída no contexto dos compromissos por autoridades exteriores, sem compromisso, intercambiáveis, como foi possível observar com muita nitidez também na Alemanha depois da queda do Terceiro Reich. Porém, justamente a disponibilidade em ficar do lado do poder, tomando exteriormente como norma curvar-se ao que é mais forte, constitui aquela índole dos algozes que nunca mais deve ressurgir. Por isto a recomendação dos compromissos é tão fatal. As pessoas que os assumem mais ou menos livremente são colocadas numa espécie de permanente estado de exceção de comando. O único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, para usar expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação. (ADORNO, 1995, p. 124 - 125).

Para Adorno, as condições de autonomia do sujeito estão dificultadas pela dinâmica social marcada pelo caráter autoritário, pelo sadismo reprimido, pelo caráter manipulador, pela consciência coisificada, pelo fetichismo da técnica, elementos proporcionados pela incapacidade de amar diante de um mundo desumanizado. A educação seria capaz de impedir os que executam as ações violentas, ou seja, os setores dominados que também são agentes dos setores dominantes e verdadeiros idealizadores da violência, de realizá-las.

Além desse aspecto negativo da educação, ou seja, a educação como prevenção, ela adquire outro sentido para Adorno, a emancipação, contrastando com sua dialética negativa. A educação como emancipação promoveria:

[...] a produção de uma consciência verdadeira. Isto seria inclusive da maior importância política; sua ideia [de H. Becker – NV], se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar; mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado (ADORNO, 1995a, p. 141-142).

Essa emancipação seria produzida pela experiência e pela reflexão, compreendidas numa dimensão mais ampla do processo de formação humana. A educação é parte desse processo formativo e de emancipação individual e social.

De certo modo, emancipação significa o mesmo que conscientização, racionalidade... A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém, ela seria igualmente questionável se ficasse nisso, produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. (ADORNO, 2003, p. 143).

Não deixa de ser interessante notar nessas reflexões o seu otimismo e suas apostas em premissas iluministas sobre as potencialidades da razão e da

emancipação, da capacidade das ideias de produzirem transformações, nas possibilidades de autonomia do indivíduo.

[...] a emancipação se concretiza hoje em dia, e [...] não pode ser pressuposta sem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida, e [...], portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para uma resistência. (ADORNO, 2003, p. 182-183).

É nesse sentido que Adorno se aproxima das concepções idealistas de emancipação do indivíduo de Kant, que acredita que a educação, por meio da razão e do esclarecimento, é capaz de produzir um sujeito autônomo, emancipado, sem tutela do outro. O que é o esclarecimento para Kant?

A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa minoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (KANT, 1974, p. 100)

Kant não desconsiderava os fatores que impediam o pleno desenvolvimento humano individual, ou seja, a existência de uma dinâmica social modeladora, que limitava a liberdade individual. Por isso, adverte que

Um dos maiores problemas da educação é o de poder conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade. Na verdade, o constrangimento é necessário! Mas, de que modo cultivar a liberdade? É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade. Sem esta condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade. É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente. (KANT, 1996, p. 34).

Sabemos que Kant expressava um momento importante do Iluminismo, em que a razão humana, o progresso e a modernidade apareciam como redentoras da humanidade, momento distinto do vivido por Adorno, cujas críticas direcionavam-se para o fracasso da razão. A filosofia crítica, a dialética negativa e a valorização do indivíduo e suas capacidades emancipatórias expressavam uma resistência diante da

racionalidade técnica. Assim havia uma grande proximidade entre eles e, portanto, um distanciamento em relação às perspectivas materialistas.

Além disso, o papel da educação é superdimensionado, contrastando com suas objeções sobre as possibilidades de transformação social. Vejamos a seguinte afirmação: “Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo”. (ADORNO, 1995, p. 121). Se os pressupostos objetivos estão limitados, o que garante que os pressupostos subjetivos também não estejam? De um ponto de vista materialista, não é possível dissociar os elementos objetivos dos subjetivos.

Tal oposição em si é questionável. Na verdade, o “objetivo” e o “subjetivo” não são distintos, são uma unidade indissolúvel e somente no reino da ideologia é possível separá-los. A razão não pode ser separada das relações sociais. O veículo da emancipação, a educação, também não. A educação é tão coisificada quanto qualquer outro processo social. (VIANA, 2005, p. 7).

Nesses escritos sobre educação, os pressupostos materiais, presentes em outros momentos de sua produção, são secundarizados. Com isso, é importante retomar o questionamento: se as condições de barbárie social estão presentes, a atividade educativa, por mais eficiente que seja, não parece ser capaz por si só de produzir emancipação. Adorno não desconsidera que a educação seja socialmente determinada, mas exagera nas possibilidades dos processos educativos de promoção da autonomia e da emancipação. Enquanto que para Marx e Engels:

[...] só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; [...] a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e [...], em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidades adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

A emancipação é um processo social, que pressupõe um sujeito histórico desse processo. Além disso, há um equívoco na consideração de que o esclarecimento, a educação e a autorreflexão crítica sobre os motivos da regressão sejam suficientes para impedir que os campos de concentração reapareçam. Da mesma forma, não podemos contrapor a cultura à barbárie, como se esta fosse resultado de uma

semiformação. Adorno coloca em lados opostos a cultura e a sociedade administrada, a cultura como particularidade que resiste diante da totalidade homogeneizadora, da qualidade contra a quantidade. Vimos na experiência alemã sob Hitler que setores com uma densa formação cultural apoiaram com todo vigor as premissas nazistas. Dessa forma, esses escritos sobre educação contrastam também com a produção inicial de Adorno, que identificava na própria dinâmica autoritária burguesa características fascistas. Podemos também evidenciar o atual momento político no mundo e no Brasil de escalada autoritária e fascista, abraçada pelas classes dominantes, que usufruíram de uma formação cultural elevada.

6 BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que os estudos aqui apontados sejam insuficientes diante da enorme tarefa, o que foi buscado nestas reflexões foi a compreensão do papel da luta política nos dois referenciais metodológicos, na dialética negativa e no materialismo histórico e dialético. As considerações críticas a respeito de Adorno não inviabilizam a compreensão de que estamos diante de um pensamento complexo, cuja apreensão foi apenas iniciada neste trabalho.

Diante da escalada fascista pelo mundo e, em particular no Brasil, dos discursos pós-modernos e relativistas que negam as perspectivas de totalidade, da força hegemônica do capital, algumas tarefas são importantes para a necessária transformação social: o resgate das teorias críticas ao capitalismo, assim como uma compreensão adequada do atual estágio de desenvolvimento capitalista, uma análise da experiência de tentativas de construção do socialismo e da socialdemocracia. Evidentemente que nada disso garante o processo de transformação, mas são tarefas fundamentais para a atualização da luta pela superação da ordem burguesa.

Por isso é que seguiram as considerações críticas em relação a Adorno e ao seu afastamento da luta política. A perspectiva teórica da dialética negativa, ao fixar seu momento na negatividade, valorizando o particular, teve como ponto de chegada uma supervalorização das relações sociais capitalistas e suas variadas formas de dominação política e ideológica, como se fossem intransponíveis, restando apenas uma resistência individual e teórica por meio de uma filosofia crítica e negativa. Já afirmei que não pretendia cobrar de Adorno aquilo que não se propôs a fazer, ou seja, uma teoria política de transformação social, mas, podemos analisar criticamente as potencialidades e limites de sua perspectiva teórica para o enfrentamento das relações capitalistas, das possibilidades de emancipação dos indivíduos, do papel da educação nesses processos. Foi isso que procurei realizar nessa tese, ainda que haja um longo caminho a ser continuado.

Todo tipo de ação política foi condenado por Adorno como uma falsa consciência, como ação cega, pragmática, toda coletividade tratada como repressiva. Essa postura, muito comum na academia hoje, que isola o intelectual dos problemas concretos que grande parte da humanidade vive, influenciou fortemente uma esquerda acadêmica, em que o materialismo histórico foi desfigurado, permanecendo apenas uma parte de seu método, apenas como instrumento teórico de análise da

realidade, mas sem os vínculos com a prática social defendidos pelas variadas tradições marxistas. Nessa perspectiva, outra relação entre teoria e prática foi estabelecida por meio de um deslocamento no sentido de pertencimento a um outro setor social que não é a classe trabalhadora, mas a um setor médio, o intelectual crítico, conforme descreve Martin Jay:

Nos anos seguintes, a Escola de Frankfurt veio a acreditar que a verdadeira consciência residia nas mentes de alguns teóricos críticos que eram capazes, por razões que eles não exploraram realmente, de evitar a atração gravitacional do universo de discurso prevalecente. Adorno declarou: “Se um golpe de sorte imerecido tornou a *composição mental* de alguns indivíduos incompatível com as normas prevalecentes – *um golpe de sorte* pelo qual frequentemente têm de pagar em suas relações com o ambiente-, cabe a esses indivíduos o esforço moral e, por assim dizer, representativo, de dizer o que a maioria daqueles para quem falam não podem ver ou, fazendo justiça à realidade, *não se permitem ver*”. (JAY apud MÉSZAROS, 2005, p. 168, grifos do autor).

Portanto, segundo Adorno, os intelectuais críticos devem falar aos que não veem ou não se permitem ver, mas que também não são indicados, permanecendo como sujeitos genéricos. Retomando as reflexões de Marx: “A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades. [...] Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento” (MARX, 2005, p. 152).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. **A atualidade da Filosofia**. Tradução Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: PGE/Unimep, 2010.
- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. 1. ed. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.
- ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- ADORNO, T. W. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. **Notas de Literatura I**. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 15-45.
- ADORNO, T. W. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.
- ADORNO, T. W. Teoria da semiformação. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N. (Orgs.). **Teoria Crítica e inconformismo**: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010. p. 7-40.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGUILERA, A. Lógica da decomposição. Tradução Bruno Pucci e Francisco C. Fontanella. In: RIZO, G.; HUSSAK, P.; LOBO, R. (Orgs.). **Reflexões sobre educação e barbárie**. Seropédica, RJ: EDUR, 2010. p. 269-309.
- ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**: Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARICÓ, J. **Marx e a América Latina**. Tradução Maria Celeste Marcondes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- BUCK-MORSS, S. **Origen de La dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y El Instituto de Frankfurt. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1981.
- CARONE, E. A dialética marxista: uma leitura epistemológica. In: LANE, T. S.; CODO, W. (Orgs) **Psicologia Social**: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 21-30.
- CARONE, E. **A II Internacional pelos seus congressos (1889-1914)**. São Paulo: Editora Anita; Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

CHIARELLO, M. A Dialética levada a termo. In: CHIARELLO, M. **Natureza-Morta: finitude e negatividade** em T. W. Adorno. São Paulo: EDUSP, 2006. p. 83-137.

COGGIOLA, O. **A guerra mundial, a cisão socialista e as origens da Internacional Comunista**. [20--]. Mimeografado.

COGGIOLA, O. **As grandes depressões (1873-1896 e 1929-1939)**: fundamentos econômicos, consequências geopolíticas e lições para o presente. São Paulo: Alameda, 2009.

COGGIOLA, O. **Introdução à teoria econômica marxista**. São Paulo: Viramundo, 1998.

COGGIOLA, O. Marx, Engels e o movimento operário da segunda metade do século XIX. In: **Antítese – Marxismo e Cultura Socialista**, n. 5, 2008, p. 103-135.

COHN, G. Adorno e a Teoria Crítica da sociedade. In: COHN, G. **Theodor W. Adorno: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986. p. 7-32.

DAVIS, M. **A cidade de quartzo: escavando o futuro em Los Angeles**. São Paulo: Boitempo, 2009.

DEL ROIO, M. Marx e a Internacional. In: **Antítese – Marxismo e Cultura Socialista**, n. 5, 2008, p. 78-94.

DUARTE, R. Reflexões sobre Dialética Negativa, Estética e Educação. In: PUCCI, B.; GOERGEN, P.; FRANCO, R. (Orgs.). **Dialética Negativa, Estética e Educação**. Campinas: Alínea, 2007. p. 17-30.

DUAYER, M. Apresentação. In: MARX, K. **Nome da obra**. Local: Editora, 2011.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução Leandro Konder. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução SCHUMANN, B. A. São Paulo: Boitempo, 2008.

ENGELS, F. **Anti-Dühring**: filosofia, economia política, socialismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Moraes, [19--].

ENGELS, F. Introdução. In: MARX, K. **As lutas de classe na França (1848-1850)**. São Paulo: Global, 1986.

ENGELS, F. Prefácio. In: MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

FERNANDES, F. (Org.). **K. Marx F. Engels**. São Paulo: Ática, 1989. Coleção História.

FREDERICO, C. **O jovem Marx** (1843-44: as origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.

GRAMSCI, A. **A Revolução contra o Capital**. Primeira Edição: 24 nov. 1917. La Revolución contra el Capital. In: Revolución rusa y Unión Soviética, Ediciones R. Torres, Barcelona, 1976. Tradução José André Lôpez Gonçalves. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1917/04/24.htm>>. Acesso: em 15 ago. 2011.

HOBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, E. **História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional**. v. 2 (primeira parte). Tradução Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBSBAWM, E. **História do marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional: problemas da cultura e da ideologia**. v. 9. Tradução Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio N. Henriques e Amélia Rosa Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HOBSBAWM, E. **História do marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional: de Gramsci à crise do stalinismo**. v. 10. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HOBSBAWM, E. **História do marxismo: o marxismo no tempo de Marx**. v. 1. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores.

IANNI, O. Apresentação. In: MARX, K. **Nome da obra**. Local: Editora, 2002.

IASI, M. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

IASI, M. **O Dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência**. São Paulo: Viramundo, 2002.

JINKINGS, I; BACKES, M. Cronologia resumida. In: MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento (Aufklärung)? In: _____. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 101-117.

KANT, I. Sobre a pedagogia. Tradução Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

KONDER, L. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KORSCH, K. **Marxismo e filosofia**. Apresentação e tradução José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal e lógica dialética**. Mimeo, s/d.

LÊNIN, I. **A doença infantil do “esquerdismo” no comunismo**. Lisboa: Edições Avante!, 1984. Obras Escolhidas.

LÊNIN, I. **A falência da II Internacional**. São Paulo: Kairós, 1979.

LÊNIN, I. As três fontes. **Cadernos de Expressão Popular**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

LÊNIN, I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Lisboa: Edições Avante!, 1984. Obras Escolhidas.

LÊNIN, I. **Dois táticas da social-democracia na revolução democrática**. Lisboa: Edições Avante!, 1984. Obras Escolhidas.

LÊNIN, I. **Imperialismo, fase superior do capitalismo**. Lisboa: Edições Avante!, 1984. Obras Escolhidas.

LÊNIN, I. **As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

LOUREIRO, I.M.; MUSSE, R. (Orgs.) **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, M.; VARIKAS, E. A crítica do progresso em Adorno. Tradução Régis Castro Andrade. **Lua Nova** – revista de cultura e política, São Paulo, n. 27, 1992.

LUKÁCS. G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS. G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MAAR, W. L. Introdução. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

MAAR, W. L. Adorno, semiformação, educação. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-476, ago. 2003.

MANDEL, E. **O lugar do marxismo na história**. 2. ed. São Paulo: Xamã, 2001.

MARCUSE, H. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MARX, K. **A Guerra civil na França**: mensagem do Conselho Geral da Associação Geral dos Trabalhadores. São Paulo: Global, 1986a.

MARX, K. **As lutas de classe na França (1848-1850)**. São Paulo: Global, 1986b.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. **Crítica ao Programa de Gotha**. [20--]. Mimeografado.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social: de um prussiano”**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857 -1858: esboços da crítica da economia política. Tradução Mário Duayer e Nélio Chneider. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. **Miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria do Sr. Proudhon. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009a.

MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Tradução Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002a.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. 6. Ed. Tradução Reginaldo Santana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. 18. ed. Tradução Reginaldo Santana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

MARX, K. **Para a questão judaica**. Tradução José Barata Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009b.

MARX, K. **Salário, preço e lucro**. [19--]. Mimeografado.

MARX, K. **Trabalho assalariado e Capital**. Tradução Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1980.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1984.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família, ou crítica da crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores**. Tradução Sérgio José Schirato. São Paulo: Centauro, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: CPV, 2001.

MELO, R. Sobre a relação entre teoria e práxis em Marx. **Em Curso** – Revista de Graduação em Filosofia da Ufscar, v. 2., 2015.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

MORAES, L. E. P. **Materialismo histórico e dialético**: método, práxis, educação. 2012. 181 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, SP, 2012.

NOBRE, M. A ontologia do Estado Falso: dialética negativa e crítica imanente. In: _____ (Org.). **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**: a ontologia do Estado Falso. São Paulo: Iluminuras, 1998. p. 149-178.

OLIVEIRA, M. G. M.; QUINTANEIRO, T. Karl Marx. In: QUINTANEIRO, T., BARBOSA, M. L.; OLIVEIRA, M. G. M. **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 25-59.

PADILHA, V. **Princípios marxistas**: bases teóricas para a compreensão da perspectiva histórico-cultural. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, SP. 2004. Circulação interna.

PAULO NETTO, J. Apresentação. In: KORSCH, INICIAL. **Marxismo e filosofia**. Local: Editora, 2008.

PAULO NETTO, J. **Introdução ao estudo do método de Marx**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PAULO NETTO, J. **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.

PAULO NETTO, J. **Método em Marx**. Curso no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Recife, 2002. [Transmissão oral. Gravada em 5 DVDs]

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

PONCE, F. M. Solidaridad con La caída de La metafísica: negatividad y esperanza. In: HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; TISCHLER, S. (Orgs.). **Negatividad y revolución**: Theodor W. Adorno y La Política. Buenos Aires: Herramienta; Mexico: Universidad de Puebla, 2007. p. 191-224.

PUCCI, B. O privilégio da experiência filosófica no processo educacional. In: **Comunicações**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep, 2016 (no prelo).

PUCCI, B. **Teoria Crítica e educação**: a questão da formação cultural da Escola de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos, SP: Edufscar, 2007.

PUCCI, B. A Dialética Negativa enquanto metodologia de pesquisa em educação: atualidades. **Revista e-curriculum**, São Paulo, v. 8, n. 1, abr. 2012.

REICH, W. **Materialismo dialético e psicanálise**. Jornal Livro – ano II, n. 8. São Paulo: Causa Operárias/d.

RICHARD, L. **A República de Weimar: 1919-1933**. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1988.

SADER, E. **O indissolúvel nexos entre teoria e prática no marxismo**. 01 mai. 2009. [S. l.]: Carta Maior. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/O-indissolovel-nexo-entre-teoria-e-pratica-no-marxismo/4/15187>>. Acesso em 03 nov. 2009.

SAMPAIO, B. A.; FREDERICO, C. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

SANTANA, I. E. A. **O cinema operário na República de Weimar**. São Paulo: Editora da Unesp, 1993. (Prisma).

SLATER, P. **Origens e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TÜRCKE, C. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. (Orgs.). **Ensaio frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 41-60.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. 1. ed. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VIANA, N. **A consciência da História: Ensaio sobre o materialismo histórico-dialético**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007a.

VIANA, N. Adorno: educação e emancipação. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 4, 2005. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/5478>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

VIANA, N. **Escritos metodológicos de Marx**. Goiânia: Alternativa, 2007b.

VISQUERRA, S. T. Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo y la lucha de clases. In: HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; TISCHLER, S. (Orgs.). **Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política**. 1. ed. Buenos Aires: Herramienta; México: Universidad de Puebla, 2007. p. 111-128.

WHEEN, F. **Karl Marx**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão Lilyane Droche-Gurgel; tradução do francês Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZANOLLA, S. R. S. **Teoria Crítica e epistemologia: o método como conhecimento preliminar**. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. A potencialidade e a atualidade da dialética negativa. In: _____. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 75-94.