

IMPULSO E REFLEXÃO – LIBERDADE DA VONTADE EM ADORNO*

Frank Hermenau**

SÍNTESE – A crítica de Adorno a posições idealistas acentua que o sujeito, como portador da vontade livre, é sempre mediado social e historicamente. Segundo Adorno, a vontade é razão, mas não somente razão. Junto com ela deve ser sempre pensado um "impulso anterior-ao-sentido-do-eu". Ao final, será apresentada a crítica de Adorno do ideal social de uma vontade forte.

PALAVRAS-CHAVE – Vontade. Liberdade. Crítica de Adorno à teoria da vontade livre.

ABSTRACT – Adorno's criticism on idealistic approaches to the freedom of the will stresses that the subject, as the bearer of free will, is always socially and historically mediated. According to Adorno the will is reason, but it is not only reason. Together with it we must think of an "impulse previous-to-the-sense-of-the-self". At the end of the essay it will be presented the criticism of Adorno on the social ideal of a strong will.

KEY WORDS – Will. Freedom. Adorno's criticism on the theory of free will.

"1000, 2000, 3000 raubkopierte Menschenklone ..., wenn die jetzt auch noch freien Willen haben wollen, wo sie doch im Stillen darben sollen ..."
(Dota Kehr)

* O presente texto é uma versão levemente modificada de uma conferência que o autor apresentou, a convite de Prof. Dr. Kristian Köchy e Dr. Dirk Stederth, num colóquio interdisciplinar sobre discussões recentes acerca da liberdade da vontade, no verão de 2004, na Universidade de Kassel. A ocasião do colóquio foi a questão amplamente discutida na Alemanha, se os mais recentes resultados de pesquisa das neurociências provaram definitivamente que a vontade livre não passa de uma ilusão. Para esse debate, no qual, até aqui, as reflexões teórico- e socioculturais ocupam um papel marginal, o autor procurou oferecer uma contribuição crítica. Não se trata de uma interpretação de Adorno, mas de uma atualização de uma perspectiva crítica, que ao autor parece tanto mais atual quanto mais as discussões de hoje, no modo como tematizam a vontade livre, recuam bem para trás do estado da tematização filosófica e socioteórica que foi alcançado por Adorno. Eu agradeço ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich por oportunizar a apresentação e a discussão deste texto, em abril de 2005, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bem como pela tradução do texto.

** Universidade de Kassel.

Ponto de partida

Manifestamente, a pergunta pela liberdade da vontade se põe de modo mais forte numa situação de concorrência e de crise econômica, na qual os sujeitos *devem querer* sempre mais. Não basta candidatar-se a uma vaga de trabalho e apresentar qualificações; é preciso apresentar-se como alguém que também quer irrestritamente isso ou aquilo, que está pronto a se dedicar por inteiro para tanto – seja isso na mais aborrecida e ultrajante das atividades. A nova e antiga imagem-padrão do empresário, apresentada aos fracassados e aos ameaçados pela crise, não é mais a do ambicioso magnata da indústria de antigamente, na verdade tampouco a do “*self-made-man*”,¹ mas sim a do independente, cuja independência consiste primariamente na liberdade diante da segurança social e cujo sucesso no mercado depende, em parte significativa, do fato de ele também internalizar o quadro, a imagem daquele que está sempre pronto e sempre disposto a produzir, que fez daquilo que faz a sua própria questão. É o caso que a retrospectiva autobiográfica já seguia, até aqui, tal como se conhece da sociologia, não raramente o lema “como eu quis o que eu me tornei”, este lema, na crise, ainda se torna a norma, e quem não é voluntarioso, a este também nada deve caber e este também não deve, no âmbito da exploração social, ter de querer mais nada.

Não é preciso conhecer primeiro os resultados das pesquisas em neurociências, para que se veja, sob essas condições, uma postulação enfática de uma vontade em si livre como um discurso vazio. A fascinação sobre o tema, que, hoje em dia, parte claramente do fato de perceber-se, como que objetivamente, isto é, com demonstração científica, como não-livre, liga-se, ao que tudo indica, ao fato de também não precisar mais, agora, entender-se como ser livre. A ciência dá aos sujeitos, de agora em diante, carta e selo de que o sentimento frágil junto à enxada voluntariedade tem um bom motivo, tanto que, em última instância, nada se pode fazer, mesmo com os próprios fracassos. A ciência tranqüiliza, por fazer suportar a própria impotência – os leitores o aceitam, agradecidos.

O texto de Adorno do ano de 1969, ao qual me voltarei no que segue, tem como ponto de partida a desagradável situação de que, nem se pode simplesmente voltar à vontade livre como algo outrora existente, nem voltar à determinação como algo dado. As dúvidas quanto à liberdade da vontade não são, seguramente, motivadas pelas neurociências. Porém, quem, como Adorno, sabe que o sujeito é determinado pela sociedade até a mais íntima composição e quem toma a sério a psicanálise e as suas descobertas, este não põe facilmente um eu e a ele ordena uma vontade livre, seja em quais regiões cerebrais ela, então, teria também de estar ancorada. Por outro lado, contudo, também a não-liberdade sancionada pela sociedade não pode ainda ser ratificada antropologicamente.²

¹ Isto é, de alguém que conquistou tudo por si mesmo. N. do T.

² “É o caso que a tese da liberdade da vontade culpa os indivíduos dependentes da injustiça social, sobre a qual eles não têm poder nenhum, e os humilha com desideratos face aos quais eles têm de fracassar; em oposição a isso, a tese da não-liberdade prorroga metafisicamente a hegemonia da realidade dada, explica-se como imutável e anima o indivíduo, caso ele não esteja, aliás, pronto pa-

O capítulo sobre a liberdade, tirado da obra filosófica principal tardia de Adorno, a *Dialética negativa*, abrange pelo menos 80 páginas. Dada a necessidade de brevidade, eu não posso me aprofundar na concepção da *Dialética negativa* como um todo e tampouco me voltar muito à crítica à filosofia prática de Kant, que está no centro do capítulo sobre a liberdade. Ao invés disso, eu me concentrarei nos seguintes pontos: (1) na crítica de Adorno a uma concepção abstrata e subjetivista da vontade; (2) nas suas reflexões acerca da relação entre impulso e reflexão na vontade; finalmente, (3) na sua crítica a uma vontade “forte” como ideal social. Nisso, eu apresentarei teses de Adorno e as explicitarei, em parte, de modo independente à linha de raciocínio de Adorno.

1 O indivíduo como portador da vontade livre tem surgimento primeiramente histórico e é sempre mediado socialmente

Adorno começa com uma crítica à questão. Quando se pergunta se o sujeito é livre em si, a-historicamente, uma mônada, a quem ora se atribui uma vontade livre, ora não, a pergunta já está mal colocada. É que, se é o caso de, no debate sobre a liberdade da vontade, tratar-se sobretudo da pergunta se a vontade é livre ou não, em Adorno se trata primeiramente de sujeitar à crítica essa forma de questionamento. Não no sentido de que a pergunta não faz sentido, mas sim no sentido de que ela só pode ser respondida com sentido num determinado contexto, no qual se tomará em consideração tanto a dificuldade de responder à pergunta de modo límpido e cristalino quanto o seu significado. “A reflexão sobre a pergunta pela vontade e pela liberdade não revoga a pergunta, mas sim se volta a ela de modo histórico-filosófico”.³

Se Adorno, desde o início, critica concepções subjetivo-abstratas da liberdade da vontade, com isso se quer dizer, então, tanto conceitos filosóficos quanto a consciência do dia-a-dia. O conceito filosófico que Adorno tem em mente é por ele resumido da seguinte maneira: como vontade é pensada a unidade de todos os impulsos de um sujeito, que, como essa unidade, é independente dos impulsos isolados e que, desse modo, pode se estabelecer tanto contra os impulsos “naturais” como contra pressões evitáveis do mundo exterior. A ela corresponde, sob determinado aspecto, a consciência do dia-a-dia, e isso porque ao sujeito mesmo a sua própria gênese não é transparente, como também não o é a relação de mediação para com a sociedade.

A subjetividade – isso já foi insinuado aqui – é definida por Adorno, por um lado, na relação com a “natureza” e, por outro lado, na relação com a sociedade, e ambas as relações são historicamente não-invariantes. Adorno denomina de abstratas e subjetivistas aquelas concepções que põem o deslumbramento e o sujeito, e com isso também a sua vontade, como fato imediato, que apenas posteriormen-

ra isso, a se conformar, uma vez que, de fato, nada mais lhe resta”. Cf. Theodor ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 260. [Traduzido do original alemão. N. do T.]

³ Ibidem, p. 217.

te pode submeter-se a determinadas influências e limitações. Ele constata, para a sociedade atual, que os seres humanos perderam o interesse na liberdade; o seu principal interesse é, antes, que para com eles se tenha cuidado. Discursos sobre a liberdade soam, por isso mesmo, atualmente, já como retórica de feriado, que tem pouco em comum com aquilo que interessa aos seres humanos. Ao mesmo tempo, pode-se porém afirmar que os potenciais da idéia de liberdade ainda não estão de forma alguma realizados. Assim, coloca-se a pergunta: por que a “liberdade está ultrapassada, sem sequer ter sido realizada”?⁴ Adorno desconfia que isso não apenas tem algo a ver com o real desenvolvimento social, mas também já com a teoria que vê a liberdade ancorada primariamente na liberdade da vontade. “A idéia de liberdade perdeu a sua força sobre os seres humanos, não por último, pelo fato de que ela, até então, foi concebida de modo tão abstrato e subjetivista, que a tendência social objetiva conseguiu enterrá-la sob si sem qualquer esforço”.⁵

Independentemente de se atribuir ou de se negar ao ser humano, como unidade biológica ou como uma existência espiritual, a propriedade de uma vontade livre como um fato, em todo caso parte-se, em princípio, de um substrato invariante, que vale ou deve valer como sujeito de uma propriedade chamada “livre vontade”. A subjetividade, porém, não é, assim segue o argumento, historicamente invariante. O sujeito é, em sua gênese, mediado socialmente. Por isso mesmo, também a liberdade é sempre mediada objetivamente. O sujeito é tão livre quanto lhe é permitido ser livre: tanto nas suas disposições subjetivas mediadas socialmente quanto a partir das suas possibilidades objetivas, no âmbito das alternativas de ação sociais. Caso se descreva, em contraposição a isso, a livre vontade como mera possibilidade, então ela se torna um ponto vazio, em última análise sem significado, freqüentemente um meio de imputar responsabilidade individual àqueles aos quais não se ofereceu, em absoluto, a possibilidade de se formar como indivíduo.

O sujeito, portanto, é mediado histórica e objetivamente. A mediação histórica já ocorre meramente pelo fato, bastante trivial, daquilo que, na psicanálise, se chama de “prova de realidade”, pela qual “incontados momentos do mundo exterior”⁶ fluem para dentro em decisões, e também a forma dessa prova de realidade não é simplesmente uma percepção natural, mas o modo de percepção é modificado culturalmente – seja como for possível descrever em detalhes essa modificação e o seu alcance.

A idéia da liberdade e, com isso, a representação da liberdade da vontade são, porém, também historicamente mediadas: a liberdade era, antes da modernidade – ou talvez melhor: fora das sociedades de comércio –, uma posição ou um privilégio na sociedade. Assim, na sociedade de classes, a liberdade é um privilégio – a saber, ser excetuado do fato de ser dominado – ou uma prerrogativa limitada a determinadas ações – algo como “liberdade” de recolher direitos de alfan-

⁴ Ibidem, p. 215.

⁵ Ibidem, p. 214.

⁶ Ibidem, p. 212.

dega ou impostos. A liberdade não é, em todo caso, primariamente uma característica antropológica; sob as condições de senhorio direto e baseado na violência, livre é aquele que não está submetido pela sua classe. O indivíduo é sobretudo parte de sua classe, e não é pensado como alguém já sendo algo por si mesmo. Por essa mesma razão, dias de santos desempenham o papel de ligar com a sociedade dos santos, não, contudo, os dias de nascimento individuais, que, com frequência, nem mesmo são conhecidos, em todo caso não são lembrados. Não se é primariamente esta pessoa individual, mas sim o filho ou a filha de uma família de uma determinada localidade. Um outro exemplo é o sistema legal na sociedade pré-moderna: aqui, a má ação é condenada, não a má pessoa, razão pela qual também animais e até mesmo coisas podem ser punidos, porque a vontade livre não é nenhuma pressuposição decisiva para a punição. Onde o senhorio é essencialmente direto e baseado na violência, ali não se faz uso de vontade livre alguma; ela de qualquer modo não desempenha o mesmo papel. Na sociedade contratual, o senhorio é essencialmente mediado (mesmo quando, de tempos em tempos, dá-se outra situação) e, por isso mesmo, ele é mais invisível para o indivíduo – aqui, uma vontade livre tem de ser suposta, formá-la é, no bom e no mau sentido, tarefa da educação. O discurso sobre a liberdade da vontade é, antes da forma moderna de individualidade, assim Adorno, de todo modo anacrônico.

Na sociedade pré-moderna, a liberdade de arbitrariedade tem alguma importância, não, porém, a liberdade da vontade no sentido hoje corrente. É somente para o sujeito contratual que a liberdade da vontade, em sentido moderno, é pressuposta. Ela é a possibilidade de ponderar racionalmente as conseqüências das ações, de tal modo que aquelas podem contribuir para as decisões. Esse sujeito que reflete a si mesmo é, primeiramente, o sujeito da liberdade da vontade, ele é pensado como “o [sujeito] primeiramente constituído como unidade por auto-reflexão”.⁷ A “confiança lisonjeira na autarquia do sujeito”, o interesse narcisista na tese da liberdade da vontade,⁸ tudo isso está, assim, previamente dado pela ficção estabelecida objetivamente da liberdade no contrato. Por isso mesmo, o sujeito não é o “primário”.

Essa idéia de liberdade, assim continua o argumento de Adorno, se desenvolveu no modelo de domínio sobre a natureza, no modelo de domínio sobre os outros e, finalmente, no modelo de domínio sobre *sua própria* natureza. Em todos esses casos, o eu se põe diante de um objeto para poder dominá-lo: as forças da natureza, diante das quais se procura proteção ou as quais se procura tornar servis, os outros, que são submetidos aos próprios propósitos, ou então – o que sempre vem junto de tudo isso – os próprios impulsos, que são empurrados, forçados ou reprimidos, para que se esteja na disposição para o domínio.

⁷ Ibidem, p. 218.

⁸ O interesse na própria liberdade é narcisista e desmedido como todo narcisismo, escreve Adorno, cf. ibidem, p. 219. Após o estabelecimento de contrato, o escolado representante de seguradora congratulará o cliente pela sua sábia decisão – se este último realmente se decidiu, se ele em absoluto entendeu o que ele assinou, ou se o representante, exercitado, apenas tocou no teclado das angústias e dos desejos, fica, na maioria das vezes, como se sabe, uma questão aberta.

E que um controle arbitrário da própria natureza é possível, isso já se mostra no fato de que se consegue – num processo histórico muito lento e violento – habituar seres humanos a executar oito horas diárias ou mais de estúpido trabalho de fábrica ou de escritório. Mesmo quem somente assiste a uma reunião institucional de quatro horas precisa de uma grande medida de controle dos impulsos e tem de estar preparado para reprimir de modo bem-sucedido os instintos naturais de fuga. Ao mesmo tempo, ninguém se sente, por causa disso, tal como se reconhece, necessariamente livre.

Sem dúvida, existem sempre indivíduos como exemplares do gênero; a individualidade, contudo, só pode desenvolver-se sob determinadas condições sociais. Por certo, também a individualidade que se forma não dispõe, na sua gênese, das condições de formação. A subjetividade permanece, independentemente do quanto também se forme uma consciência da própria individualidade, um momento do mundo exterior espaço-temporal. Para o “sujeito da ação ingênuo e que põe a si mesmo em contraposição ao ambiente”, assim prossegue Adorno, “a própria condicionalidade” é ‘não-transparente’”.⁹ Nesse sentido, a vontade em si livre é, na realidade, uma ilusão, ela é apenas uma autodescrição posterior.

2 Impulso e reflexão: a vontade não se dá sem consciência, mas ela jamais é apenas consciência

De que modo, porém, pensa Adorno a vontade e a liberdade, quando ele critica uma concepção subjetivista-abstrata da vontade livre, mas quer, ao mesmo tempo, esclarecer a pergunta pela liberdade da vontade como não-obsoléta? Quando ele acentua a gênese social do sujeito moderno e das concepções de vontade livre a isso associadas, primeiramente poderia, sim, parecer que o indivíduo e a sua vontade são apenas um elemento resultante de condições como que naturais e sociais; assim ainda seria de fato possível descrever a vontade – para aquilo, porém, que se poderia querer dizer com a liberdade, não haveria mais nenhum lugar nessa descrição.

De fato, mesmo quando se mostra que a idéia da liberdade surgiu somente historicamente – e também que ela de novo passa, quando o interesse dos sujeitos por ela esmorece –, e quando se descrevem as condições que promovem uma vontade forte ou prejudicam o seu surgimento, e assim se mostra que a liberdade e a vontade, nesse sentido, são algo forjado, isso não significa, para Adorno, que por causa disso se atribui a elas uma dignidade menor diante daquilo a partir do que elas surgem. Desse modo, a concepção teórica de Adorno é, sem dúvida, anti-subjetivista, mas o objetivo permanece, sim, o fortalecimento da subjetividade – não no sentido de que a teoria abona o sujeito com aquilo que a sociedade lhe nega, mas sim no sentido de que ela reflete condições de uma práxis que possibilita primeiramente uma subjetividade livre num sentido enfático.

⁹ Ibidem, p. 219.

Como, portanto, Adorno define a própria vontade? Por um lado, a vontade livre poderia parecer ser tal como se fosse exatamente a possibilidade de realizar a própria arbitrariedade (impulsos, desejos, inclinações). Junto com o conceito de liberdade da vontade, pensa-se, na maioria das vezes, também na possibilidade de seguir os próprios impulsos; o momento de arbitrariedade fica sempre preservado na representação da vontade livre.

Por outro lado, a liberdade pode parecer ser tal que é exatamente a possibilidade de dominar a própria arbitrariedade. A vontade seria, então, a já mencionada unidade centralizadora de impulsos divergentes. Ambos os momentos mutuamente contraditórios oscilam no conceito de liberdade da vontade (e podem, a propósito, também em estudos empíricos, que questionam o sentimento de voluntariedade, levar a resultados diferentes).

Na sua concepção de vontade, Adorno procura, pois, ligar momentos não-arbitrários com momentos conscientes. Segundo Adorno, a vontade é consciência, mas não somente consciência; ela pressupõe um "impulso anterior-ao-sentido-do-eu",¹⁰ um "momento somático", que sobrevive nela e sem o qual ela não pode ser pensada. Assim escreve Adorno: "Vontade sem impulsos do corpo, que sobrevivem enfraquecidos na imaginação, não poderia existir; ao mesmo tempo, contudo, ela se orienta como unidade centralizadora dos impulsos, como a instância que os doma e potencialmente os nega".¹¹ Tal é, de modo muitíssimo breve, o modelo de vontade de Adorno.

Mas, o que significa então o impulso, o que se quer dizer com a vontade como unidade centralizadora dos impulsos? Adorno fala de uma "experiência vaga", que se pode fazer junto a decisões do sujeito. Essas decisões "não se desconectam da cadeia causal", mas acrescenta-se algo, algo que, na tradição filosófica onde ele foi observado, foi, na maior parte das vezes, interpretado como contribuição da consciência soberana, que exatamente nisso confirma, sim, a sua soberania.¹² De acordo com Adorno, esse "acréscimo" deve ser interpretado, pois, antes como o espontâneo do que como o impulso. "O acréscimo", escreve Adorno, "é impulso, rudimento de uma fase, na qual o dualismo do extra- e do intramental ainda não estava de todo sedimentado";¹³ ele é "intramental e somático de uma só vez".¹⁴ Esse "impulso arcaico [...], ainda não controlado [...] por nenhum eu rígido" foi, assim é a tese de Adorno, crescentemente espiritualizado na idéia da liberdade, muito embora a idéia da liberdade de fato jamais devesse ser pensada totalmente sem a lembrança de tais impulsos ainda não domados.¹⁵

Porque, porém, se junta assim algo à vontade, que em si não é consciência, a vontade não pode de fato ser reduzida a reflexos, como Adorno acentua em crítica

¹⁰ Cf. o original: "vor-ichlichen Impuls". N. do T.

¹¹ Cf. Theodor Adorno, op. cit., p. 240.

¹² Ibidem, p. 226.

¹³ Ibidem, p. 227.

¹⁴ Ibidem, p. 228.

¹⁵ Ibidem, p. 221: "Sem reminiscência do impulso anterior-ao-sentido-do-eu [...], não se poderia criar a idéia de liberdade".

a teorias behaviorísticas. Só se pode, em realidade, falar de uma vontade, segundo Adorno, quando se obtém uma “objetificação dos impulsos individuais à vontade que os sintetiza e determina” na “sublimação”.¹⁶ A vontade é, assim, ela mesma, “diferença resultante para com os reflexos”¹⁷ e impulsos. “Diante dos impulsos individuais, a vontade é, em realidade, tão independente, como que realmente, quanto o princípio de unidade do eu que obtém alguma independência diante dos seus fenômenos como os ‘seus’. De uma vontade independente, e até este ponto também objetiva, pode-se falar tanto quanto de um eu forte ou, de acordo com uma linguagem mais antiga, de um caráter. [...] Destacar, num ser humano, a sua vontade, significa o momento de unidade das suas ações, e isso é a subordinação das mesmas à vontade”.¹⁸

Mas, também a própria consciência não se deve simplesmente transferir para um reino do inteligível. Por um lado, ela é energia impulsiva independentizada, cindida,¹⁹ como escreve Adorno, em concordância com a psicanálise, e, portanto, fusionada, em sua gênese, com aquilo que não é em si consciência. Por outro lado, também não devem ser reduzidos um ao outro, no pensamento, na consciência, os momentos arbitrário e não-arbitrário. De qualquer modo, é sempre igualmente correto, quando eu digo que eu penso como quando eu digo que algo me ocorre; o eu, reconhecidamente, não é senhor na própria casa. Adorno argumenta contra o dualismo estrito de sentimento e razão, sem identificar um com o outro. Não há pensamento algum sem emoção, mas também a emoção é sempre já formada culturalmente e, assim, codeterminada pelo espírito objetivo. Das formas lingüísticas, nas quais somente posso eu pensar, e das regras lógicas eu não posso dispor conforme o meu desejo. No pensar, jamais se realiza, assim, apenas a liberdade, mas também a pressão.

Atribuir, assim, a liberdade apenas à consciência, porque sem consciência nenhuma liberdade poderia ser pensada, isso Adorno toma como equivocado pela mesma razão como reduzir a vontade, de modo decisionista, a decisões originais estranhas à consciência. “Unicamente no caso de alguém agir como um eu, não meramente de modo reativo, pode o seu agir, de algum modo, ser chamado de livre. No entanto, seria em mesma medida livre aquilo que é não-domado pelo eu como princípio de toda e qualquer determinação”,²⁰ escreve Adorno. E, em outra passagem, tem-se o seguinte: “verdadeira práxis, o conteúdo de ações que bastariam à idéia de liberdade, precisa de fato de plena consciência teórica. [...] Porém, práxis carece também de um outro, que não se cria em consciência, de um outro em corpo presente, mediado à razão e qualitativamente diferente dela”.²¹ “Esteja o acréscimo [o impulso anterior-ao-sentido-do-eu] cada vez mais sublimado, com crescente consciência, forme-se primeiramente com isso o conceito de vontade

¹⁶ Ibidem, p. 237.

¹⁷ Ibidem, p. 217.

¹⁸ Ibidem, p. 236s.

¹⁹ Ibidem, p. 229.

²⁰ Ibidem, p. 222.

²¹ Ibidem, p. 228.

como de algo substancial e concordante – se estivesse a forma de reação motora totalmente liquidada, se se deixasse de mexer a mão, então não existiria mais nenhuma vontade”.²²

Assim, uma vontade livre, de acordo com Adorno, não é pensável sem o princípio de identidade na consciência; ao mesmo tempo, porém, não é pensável sem algo não-idêntico, não-disponível livremente à consciência. Liberdade, vontade livre, não pode ser pensada simplesmente como o espírito que dispõe da natureza, até mesmo da própria natureza, mas a liberdade teria de ser pensada de tal forma que ela só ocorre ali onde se chega à reconciliação entre espírito e natureza, onde o senhorio não é mais necessário – e o tornar possível tal reconciliação não pode, novamente, ser pensado apenas como contribuição da consciência, mas sim tão-só como práxis (libertadora).

Com isso, chego ao terceiro ponto, à “idéia de liberdade como a possibilidade de não-identidade”,²³ por conseguinte à...

3 Crítica do ideal social da força de vontade

Eu recapitulo ainda mais uma vez: o tema em Adorno é a liberdade. Ele critica o ancoramento da liberdade numa vontade que é-em-si-mesma livre. Nisso, mostra-se que a liberdade não pode ser pensada subjetivamente, nem sem as funções conscientes, nem sem um “ter presente da natureza no sujeito”, tal como está dito numa outra passagem, isto é, ela não pode ser pensada sem elementos não-arbitrários.

Disso resulta, então, também a crítica de Adorno a uma vontade forte como um ideal social. Esse ideal é originado e ligado à máscara de caráter dos bem-sucedidos na sociedade. Esses devem ter chegado até ali onde estão, segundo a representação burguesa, por contribuição própria; o seu sucesso é ligado à representação de uma vontade forte, decidida, capaz de impor-se.²⁴ Na verdade, toda boa-realização de uma subjetividade forte, assim pensada, traz a reboque uma não-realização²⁵. O endurecimento do sujeito contra aquilo que ele torna estranho a si, para poder submeter à sua vontade, é uma perda em capacidade de experiência. O eu forte é um instrumento de auto-endurecimento e, exatamente ali onde ele procura criar para si a sua liberdade, ele não é livre. Auto-endurecimento funciona apenas, quando eu controlo a mim mesmo e, assim, consigo abrir mão de

²² Ibidem, p. 229.

²³ Ibidem, p. 266.

²⁴ Na boa-realização, o administrador pode muito bem aparecer como sujeito livre de decisões; na não-realização, ele se vê, não raro, como vítima das circunstâncias. Que a sociedade é um produto de um desenvolvimento evolucionário da humanidade, isto é, portanto, não somente a sua descrição, mas também a sua denúncia.

²⁵ “Erfolg” e “Mißerfolg” podem ser traduzidos também como “sucesso” e “falta de sucesso”. N. do T.

minhas reações impulsivas espontâneas, na medida em que eu submeto essas mesmas ao regime de unidade.²⁶

A vontade forte, o eu forte e a unidade da pessoa permanecem, assim, ambíguos, e não podem ser simplesmente mantidos como um quadro ideal. Por um lado, um eu forte é necessário para poder pelo menos pensar a liberdade. “Sem a unidade e a pressão da razão, não teria jamais sido pensado algo semelhante à liberdade, muito menos existido”.²⁷ Por outro lado, esse eu se funde com o domínio, com a repressão, tanto da natureza interior quanto da exterior. A vontade, assim Adorno, é, como órgão potencial da liberdade, ao mesmo tempo a incorporação do princípio de domínio.²⁸

Face a isso, Adorno formula a “utopia” de uma “não-identidade não-sacrificante do sujeito”,²⁹ uma “idéia de liberdade como da possibilidade de não-identidade”³⁰ – a saber, de um estado no qual os indivíduos, sem regressão, não têm de ser idênticos a si mesmos. O agravo por meio de descobertas das neurociências, que declaram a vontade livre como uma ilusão, talvez tenha também de ser esclarecido pelo fato de que, sob as relações existentes, os indivíduos, já de todo modo inseguros, têm de temer, com essa diagnose, uma perda posterior de controle sobre o próprio destino, perda esta da qual eles não podem dar conta, segundo as exigências que são colocadas a eles mesmos.

Ao mesmo tempo, dever-se-ia, contudo, antes desejar, segundo uma medida racional, um estado que – dadas as condições de plenitude material de bens que hoje tendencialmente seria por todos realizável – torna supérfluo tal eu forte, controlador, e, com isso, igualmente um eu tanto senhor de si quanto limitador de si. “Talvez seres humanos livres fossem aqueles”, assim formula Adorno com cautela, “libertados também da vontade; certamente, só numa sociedade livre é que os indivíduos são livres”.³¹

Numa forma repressiva, uma não-identidade, e isso em especial para a vida profissional, já foi alcançada, mesmo que não seja uma não-identidade não-sacrificante, e isso no estado que a teoria de papéis descreve e no qual os indivíduos devem preencher identidades cambiantes conforme a exigência, a cada vez. “O eu libertado” estaria, porém, “não mais encerrado na sua identidade, [...] também não mais condenado a papéis. [...] O estado atual é destruidor; perda de identidade por causa da identidade abstrata, por causa da nua e crua autopreservação”.³²

²⁶ Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno ilustram isso com Odisseu, que pode resistir ao canto das sereias porque se deixou amarrar no mastro no navio pelos seus companheiros de viagem, cujos ouvidos foram tapados com cera.

²⁷ Cf. Theodor Adorno, op. cit., p. 262.

²⁸ *Ibidem*, p. 216.

²⁹ *Ibidem*, p. 277.

³⁰ *Ibidem*, p. 266.

³¹ *Ibidem*, p. 261.

³² *Ibidem*, p. 275.

Com remissão a Kant, Adorno resume a situação aguda, no final do capítulo sobre a liberdade, da seguinte maneira: “Livres são os sujeitos [...], na medida em que, como são conscientes de si mesmos, são idênticos consigo mesmos; e em tal identidade são também novamente não-livres, na medida em que permanecem submetidos à pressão deles [dos impulsos] e a perpetuam. Não-livres são eles como não-idênticos, como natureza difusa, e com certeza como tais livres, porque eles também se tornam, nas emoções que superam – não é outra coisa a não-identidade do sujeito consigo mesmo –, livres do caráter de pressão da identidade”.³³

Talvez se possa evidenciar a representação de uma subjetividade libertada da pressão da identidade – mesmo que de modo limitado – numa criança que, no jogo, está perdida em pensamentos, que está totalmente consigo, porque está totalmente na coisa mesma, que nisso realiza experiências sem sequer pensar no fato de que ela mesma é quem faz essas experiências.

Conclusão

Quero apenas fazer ainda algumas últimas observações, que, na verdade, voltam ao meu ponto de partida. Quando os sujeitos, hoje, devem querer sempre mais, eles se encontram numa situação contraditória. Por um lado, eles devem ser inteira e absolutamente capazes de adaptação – “flexíveis”, diz-se também hoje –; por outro lado, eles devem desenvolver-se para a obtenção de um caráter até ao ponto em que lhes será possível reservar distância para com o que existe a cada vez, distância esta que é pressuposição para a criatividade e a capacidade de juízo, as quais, igualmente em mais forte extensão, são exigidas por uma sociedade dinâmica. Ambas as teses, a tese da liberdade da vontade e a tese da não-liberdade, condenam os indivíduos que fracassam diante de tais exigências. A tese da liberdade da vontade tende a lhes atribuir que eles mesmos teriam podido, sim, simplesmente se determinar para algo diferente daquilo que lhes permitiu fracassar. A tese da não-liberdade não quer mais hoje, em absoluto, advogar por culpa, mas antes condena o indivíduo – miticamente – sem culpa pelas consequências da sua deficiência. Diante disso, a antiga atribuição idealista da liberdade é ainda um progresso, porque ela mantém, na lembrança, a possibilidade de liberdade do indivíduo, mesmo quando se trata apenas de chamar o indivíduo à responsabilidade.

Atuais são as reflexões de Adorno sobre a liberdade da vontade, porque elas submetem à crítica as falsas alternativas, contribuem com um modelo de como uma vontade livre poderia ser pensada, vontade esta que não está ancorada num reino espiritual distante, e de como, por fim, uma subjetividade livre seria pensável, na medida em que não está sob o primado da autopreservação.

Traduzido do alemão por Roberto Hofmeister Pich

³³ Ibidem, p. 294.