

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL: MESTRADO

ESCLARECIMENTO E DIALÉTICA NEGATIVA:

SOBRE O ALÉM-DO-CONCEITO EM THEODOR ADORNO

ONEIDE PERIUS

PORTO ALEGRE

2006

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL: MESTRADO

ESCLARECIMENTO E DIALÉTICA NEGATIVA:

SOBRE O ALÉM-DO-CONCEITO EM THEODOR ADORNO

ONEIDE PERIUS

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

PORTO ALEGRE

2006

Agradecimentos

A todos que, de uma ou outra forma contribuíram para a realização deste trabalho;

Agradeço, de forma especial:

Ao prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, pela orientação e atenção dedicadas durante a pesquisa;

Ao prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza pelo constante incentivo;

À Capes e Cnpq pela bolsa que possibilitou este trabalho;

A todos os professores do PPG em Filosofia da PUCRS;

Ao Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa pela leitura do texto e considerações;

Ao Prof. Dr. Rosalvo Schütz pelas observações;

Aos Professores do IFIBE que, desde a graduação, acompanham o meu trabalho.

Em especial José André da Costa e Júlio Cezar Werlang;

Aos meus familiares Orídes, Lisonia e Leandro, pelo constante apoio e incentivo;

"Quando os filósofos – para quem, como se sabe, sempre foi difícil ficar calado – se envolvessem num diálogo, deveriam falar de tal modo que nunca ficassem com a razão, mas de maneira a convencer seu adversário de sua inverdade"

Theodor Adorno.

"A filosofia consiste no esforço do conceito em curar as feridas que, necessariamente, inflige o próprio conceito."

Theodor Adorno

“Eis, portanto, como se distribuem os caminhos dos homens: se queres o repouso da alma e a felicidade, crê; se queres ser um discípulo da verdade, então, busca.”

Friedrich Nietzsche

RESUMO

O colapso do sistema hegeliano, última realização grandiosa da razão movida pela vontade de sistema, recoloca para o século XX a questão não resolvida na história do pensamento, qual seja, o outro, que a filosofia pretendeu eliminar, retorna e exige que de alguma forma nos ocupemos dele. Esse outro, não-idêntico, apontará para o que Adorno denomina insuficiência do conceito. No entanto, quando Adorno fala da insuficiência do conceito não fala de uma filosofia não-conceitual. Tal postura conduziria inevitavelmente ao intuicionismo e, por fim, ao irracionalismo. Antes disso, sua teoria é a tentativa de fazer a própria filosofia tomar consciência de que o conceito, sendo instrumento para pensar é, por isso mesmo, outro daquilo que pensa. E mais, a permanência da própria atividade conceitual, do próprio pensamento, depende desta diferença. O pensamento depende, portanto, deste abismo entre a coisa e seu conceito.

Palavras-Chave: dialética negativa, conceito, além-do-conceito, Hegel, Adorno.

LISTA DE ABREVIACÕES

Segue a lista de abreviaes das principais obras utilizadas na pesquisa. As obras de Adorno serão citadas conforme a edio alema das obras completas “Gesammelte Schriften” (org. por Rolf Tiedemann & Gretel Adorno), 20 vols. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970-1986; as obras de Hegel citadas do original (Werke in 20 Bnden) serão apenas as duas indicadas abaixo.

Optamos por transcrever as citaes de Adorno e Hegel em português no corpo do texto e, por questo de clareza e fidelidade, o original aparece em notas de rodap.

a) Obras de Adorno:

ND – *Negative Dialektik* (GS, Band 6)

AT – *sthetische Theorie* (GS, Band 7)

DZH – *Drei Studien zu Hegel* (GS, Band 5)

AF – *Die Aktualität der Philosophie* (GS, Band 1)

DA – *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (GS, Band 3)

MM - *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (GS, Band 4)

SO - *Zu Subjekt und Objekt.* (GS, Band 10b)

b) Obras de Hegel:

PhG – *Phänomenologie des Geistes* (W, Band III)

WL (I, II)– *Die Wissenschaft der Logik* (W, Band V und VI)

ÍNDICE

POSIÇÃO DO PROBLEMA	9
I - CONTEXTO E FONTES DO PENSAMENTO	16
1.1 - A FONTE PRINCIPAL: HEGEL	18
<i>1.1.1 - Objeções ao Sistema Hegeliano: Totalidade enquanto Negatividade</i>	25
<i>1.1.2 - Sobre um pressuposto não justificado</i>	27
1.2 - ADORNO E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA	29
1.3 - O PRIMEIRO PROJETO FILOSÓFICO DE ADORNO	32
1.4 - PONTO DE PARTIDA: CRÍTICA À RATIO BURGUESA, AO IDEALISMO.....	36
1.5 - CRÍTICA À TEOLOGIA HISTÓRICA	39
1.6 - OUTRAS INFLUÊNCIAS: OS “MESTRES DA SUSPEITA”	43
<i>1.6.1 - Marx</i>	43
<i>1.6.2 - Nietzsche</i>	47
<i>1.6.3 - Freud</i>	51
II - DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO:	
O CONCEITO COMO MENSURABILIDADE	55
2.1 - O CONCEITO DE <i>AUFKLÄRUNG</i>	62
2.2 - O CONCEITO COMO MENSURABILIDADE	68
2.3 - OBSERVAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO	72

III - DIALÉTICA NEGATIVA: SOBRE O ALÉM-DO-CONCEITO.....	75
3.1 - O CONCEITO	76
3.2 - PRIORIDADE DO OBJETO	82
3.3 - EXPERIÊNCIA FILOSÓFICA	90
3.4 - A DOR, O SOFRIMENTO - SIGNOS DA DIALÉTICA	92
3.5 - UMA FILOSOFIA TRANSFORMADA	95
3.5.1 - <i>Arte e Filosofia</i>	95
3.5.2 - <i>Filosofia e Ciência</i>	99
IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108

POSIÇÃO DO PROBLEMA

De fato, o pensamento é, essencialmente, negação do que existe imediatamente.

G.W.F. Hegel¹

Iniciamos recolocando a célebre questão da filosofia: o que é pensar? Muitas filosofias podem ser avaliadas pelo modo como respondem a essa pergunta. E mais, é uma questão da qual não se pode fugir. De modo geral, o pensamento é praticamente confundido com a atividade filosófica em geral. Pode-se observá-lo no modo de tratar os filósofos enquanto *pensadores*. No entanto, aprofundando a questão, qual é a origem ou o impulso originário que nos leva a pensar?

G.W.F. Hegel enfatiza, pode-se observá-lo na frase em epígrafe, um aspecto que se tornará essencial para qualquer pensamento crítico posterior, qual seja, o de que o pensamento é *negatividade*. O pensamento permite ir além do "dado", dissolve o existente e pode apontar-lhe outras configurações possíveis. Essa noção de pensamento enquanto negatividade encontramos também em Adorno. No entanto, Adorno radicaliza ainda mais esta negatividade. Mas, voltando à questão sobre o impulso originário do pensamento, o que poderíamos dizer a este respeito a partir de uma filosofia como a de Hegel?

¹ HEGEL, G.W.F. apud: ADORNO, T. *Drei Studien zu Hegel*. p.305 "In der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen"

Para Hegel pensamento é negatividade. Quais são, pois, os pressupostos de tal proposição? Em primeiro lugar, o de que "o dado" em si, algo distinto do pensamento (e ao qual este tem a tarefa de dissolver), não pode ser aceito tal como se apresenta, pois isto significaria uma regressão à pura natureza. Em segundo lugar, e este é o impulso originário do pensamento, o pensar surge do choque com seu *outro*. Veremos que Adorno, na *Dialética Negativa*, aponta para isso: "*é a coisa que dá motivo a dialética, e não o impulso organizador do pensamento.*"² O *thaumazein* aristotélico³ poderia, portanto, ser lido, neste sentido, enquanto choque do eu com seu outro. Quanto ao primeiro ponto, Adorno, como veremos, não elimina a negatividade do pensamento em relação ao dado, antes a radicaliza.

Na história do ocidente, no entanto, o outro do pensamento, para o qual este aponta e em razão do qual surge, é progressivamente integrado pelo próprio pensamento. Qual é a razão disto? É muito conhecida a formulação de Adorno que se encontra na *Dialética do Esclarecimento*: "*nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do fora é a verdadeira fonte da angústia.*"⁴ A angústia mítica diante deste "fora", que ameaça a auto-conservação do eu, encontra sua versão "secularizada" na vontade de sistema, tão característica na história do pensamento. Tornando a filosofia auto-reflexão do espírito ou do pensamento sobre si mesmo – e é este o núcleo da crítica de Adorno a Hegel – perde-se a força crítica do pensamento (a sua negatividade), pois a identidade torna-se o princípio absoluto de tal filosofia.

O colapso do sistema hegeliano, última realização grandiosa da razão movida por essa vontade de sistema, recoloca para o século XX a questão não resolvida na história do pensamento, qual seja, o outro, que a filosofia pretendeu eliminar, retorna e exige que de alguma forma nos ocupemos dele. Vários nomes foram atribuídos, desde a metade do século XIX, a este outro. Entre eles estão: a matéria, o reprimido, a temporalidade, o dionisíaco, a alteridade, o não-idêntico. O pensamento, portanto, está numa situação muito singular. Continua existindo, resignado é verdade, pois a tentativa de tornar o outro idêntico a si mesmo, de tornar o real

² ND, p.148 "*Sie (die unversöhnte Sache), nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlaßt zur Dialektik.*"

³ Acompanhamos aqui a leitura de Ricardo Timm de Souza, que enfatiza a dimensão traumática deste encontro com o outro. "*Que faz o outro? traumatiza as certezas, antes de tudo*" In: *Ainda além do medo: Filosofia e Antropologia do preconceito*, Porto Alegre: Dacasa, 2002. p.56). Além desse texto, ver sobre esta questão, do mesmo autor, *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

⁴ DA, p.29 "*Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist*"

racional, não se realizou. Os limites da razão, do pensamento, foram postos, portanto, ainda que de forma violenta, pela própria história de sua efetivação.

No entanto, o que é esse outro? Como lidar com esse outro? Jacques Derrida coloca esta questão de forma magistral. "*A filosofia ateve-se sempre a isso: pensar o seu outro.*"⁵ Porém, a questão que surge imediatamente é a seguinte: tal como no diálogo platônico, o estrangeiro (imagem do outro) não é obrigado a falar nossa língua? "*Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa,...*"⁶ Continuará ele, dessa forma, sendo outro? Será possível pensar a questão do *estrangeiro* como questão *de* estrangeiro? Vinda do estrangeiro? Ou ainda, em outros termos, numa linguagem adorniana, seria possível uma *racionalidade do não-idêntico*?⁷

A questão que se coloca é a seguinte: que filosofia poderá ser capaz de tratar do outro sem hipostasiá-lo, e sem hipostasiar, por outro lado, o pensamento, que reduziria novamente o outro ao mesmo?

Neste sentido parece-nos correto apontar para a especificidade do pensamento adorniano no cenário filosófico contemporâneo. Ao contrário de outros autores, que pretendem apresentar uma alternativa paradigmática ao pensamento ocidental, a categoria do "não-idêntico" em Adorno tem uma função de crítica imanente, no sentido de apontar para os condicionamentos que permanecem velados no interior das grandes categorias filosóficas.

Por que, no entanto, estamos nós tratando do pensamento se nosso problema fundamental, tal como o aponta o título desta pesquisa, é *o além-do-conceito*? Ora, o conceito é entendido como um instrumento do pensar. Exige o momento da abstração e traz ao pensamento a possibilidade de universalização. No entanto, segundo Adorno, criou-se na filosofia um fetichismo em torno do conceito. O conceito traz consigo a sujeição à identidade. Ou seja, na filosofia idealista, em última análise, os conceitos tornam-se realidades imediatas que prescindem do não conceitual que lhes é constitutivo, ou ao menos escondem estes elementos não-conceituais sob um pretenso "espírito puro".

⁵ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. (Trad: Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães) Campinas: Papirus, 1991. p.11

⁶ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar de hospitalidade*. (Trad: Antonio Romane) São Paulo: Escuta, 2003. p.15

⁷ Este termo tomamos de SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: Itinerários da Racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.96

O núcleo fundamental de nosso trabalho será acompanhar a argumentação adormiana que vai no sentido de "*dar-se conta do caráter constitutivo do não-conceitual para o conceito.*"⁸ Ou seja, a reflexão filosófica desvela o que é pré-racional e, ainda assim, constitutivo para o pensamento conceitual. Desse modo, além de ser vedado aos conceitos o tornarem-se instâncias autônomas que prescindem do que as constitui, o fato de eles próprios serem constituídos por algo pré-racional e não conceitual exige uma reflexão filosófica sobre seus limites ou, em outras palavras, sua insuficiência. Vejamos isso nas palavras de Adorno:

A verdade é que todos os conceitos, incluídos os filosóficos, tem sua origem no que não é conceitual, já que são parte da realidade, que os obriga a formar-se, antes de tudo com o fim de dominar a natureza.⁹

O princípio de unidade e de onipotência do *conceito* é negado pela dialética negativa¹⁰, tal como o princípio de um pensamento que, como juízo tautológico, se refere somente a si mesmo. A desmitologização do conceito é, dessa forma, um antídoto contra qualquer filosofia que ainda pretenda partir da nostalgia pela totalidade.

Porém, precisemos melhor a questão: qual é o problema que realmente se estabelece com o a tematização do *além-do-conceito*? Em primeiro lugar, o que está em jogo é a permanência da filosofia enquanto atividade conceitual. Segundo Adorno, "*somente a filosofia pode e deve empreender o esforço de superar o conceito por meio do conceito.*"¹¹ Portanto, que filosofia resultará desta consciência do *limite* do conceito? Tendo que permanecer enquanto atividade conceitual trata-se de um romper imanente, de medir o conceito consigo mesmo, ou com aquilo que pretende ser.

Neste sentido torna-se importante a análise de alguns tópicos dos chamados, por Ricoeur, "mestres da suspeita". Poderíamos inclusive nos arriscar a entendê-los como primeiros modelos de dialética negativa, no sentido de que a sua crítica à metafísica desvela aquilo que a condicionava, mas permanecia não tematizado pelo pensamento. O método de crítica imanente de

⁸ ND, p.24 "*den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff.*"

⁹ ND, p.23 "*In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung - primär zu Zwecken der Naturbeherrschung - nötig!*"

¹⁰ A expressão dialética negativa, com iniciais minúsculas e sem destaque será uma referência à teoria adormiana que ultrapassa os limites do texto *Dialética Negativa*. Este será referido com iniciais maiúsculas e com destaque.

¹¹ ND, p.27 "*An ihr (Philosophie) ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.*" No texto seguimos a tradução espanhola. No entanto, poderíamos traduzir de forma mais exata da seguinte maneira: "*A filosofia é o esforço de, através do conceito, chegar para além dele*"

Adorno se aproxima disto. A insuficiência dos sistemas metafísicos é apresentada a partir daquilo que permanece não-idêntico e desafia o pensamento que se constitui enquanto totalidade.

Por outro lado, mesmo dedicando-se quase compulsivamente à atividade artística, Adorno nega que a filosofia possa ser arte. "*Uma filosofia que imitasse a arte, que aspirasse a definir-se como obra de arte, se eliminaria a si mesma.*"¹² Há, isto sim, uma afinidade, tal como apontada por Antonio Aguilera:

A afinidade da filosofia e da arte reside na insistência no objeto, porém, se distinguem porque a filosofia não pode prescindir do conceito, da lógica, em que aspira à verdade para além da aparência estética. Tampouco Adorno considera a filosofia uma superação da arte ou a arte uma consumação da filosofia. Na afirmação do que os distingue surge todo o potencial de ambos.¹³

A filosofia, portanto, não abandonará o caráter sistemático, mas abandonará a vontade de sistema. Não por acaso, a introdução do livro *Dialética Negativa* volta a expor o conceito de *experiência filosófica*. Uma vez quebrada a ilusão de uma subjetividade constitutiva, isto é, de uma filosofia que parta do princípio da identidade, urge novamente *demorar-se no objeto* para voltar à experiência originária do pensar, isto é, o *thaumazein* traumático do *mesmo* que pensa o outro já sem a pretensão de construir-lhe uma perfeita definição, de modo que pudesse prescindir, em experiências posteriores, do defrontar-se com o objeto, podendo substituí-lo pelo seu conceito. Vê-se, por isso, que também em relação à ciência a filosofia se diferencia. Não é tarefa da filosofia definir princípios últimos, leis gerais, que substituam a realidade. Adorno, no entanto, não elimina de sua filosofia a atividade conceitual, e nisto reside o caráter paradoxal de seu empreendimento. Consta na *Dialética Negativa*: "*os argumentos são na Filosofia o esforço para garantir o que se expressa fazendo-o mensurável com os meios do pensamento discursivo. Porém o expressado não se deduz meramente deste.*"¹⁴ A insuficiência do pensamento conceitual se verifica, pois, pela forma como o conceito ou como o argumento é entendido em filosofia. A realidade, o objeto que o conceito tem como tarefa expressar, não se deduz da forma lógica do pensamento, mas permanece não-idêntico em sua riqueza qualitativa. Tornar-se-á, desta forma, importante uma análise do surgimento histórico deste projeto de reduzir a natureza a sua mensurabilidade. O texto da *Dialética do Esclarecimento*, que será analisado no segundo

¹² ND, p.26 "*Philosophie, die Kunst nachahmte, von sich aus Kunstwerk werden wollte, durchstriche sich selbst.*"

¹³ AGUILERA A. In: *Actualidade de la Filosofía*. (Trad: José Luis Arantegui Tamayo, Introd: Antonio Aguilera) Barcelona: Paidós, 1991. p-14

¹⁴ ND, p.72 "*Beweise in der Philosophie sind die Anstrengung, dem Ausgedrückten Verbindlichkeit zu verschaffen, indem es den Mitteln des diskursiven Denkens kommensurabel wird. Es folgt aber nicht rein aus diesem*"

capítulo, realiza esta tarefa. No entanto, é importante esclarecer que o núcleo de nosso trabalho é uma argumentação sistemática (portanto, não histórica) do que está além do conceito mas que o constitui. Mostrar, portanto, que a razão surge, do ponto de vista histórico, do mito, não é suficiente. Utilizando principalmente o texto da *Dialética Negativa*, tentaremos, pois, encontrar os elementos mitológicos, não-idênticos, que constituem o conceito ou, num sentido mais amplo, a racionalidade. Esta argumentação será feita através de uma crítica imanente à própria dinâmica interna da racionalidade, do conceito.

O itinerário de nosso trabalho será, desta forma, o seguinte. Em primeiro lugar analisaremos, de modo bastante sucinto, o contexto e as fontes do pensamento de Adorno. Hegel desempenha um papel fundamental. Poderíamos dizer que é no diálogo crítico com Hegel que o pensamento de Adorno se constitui. Em seguida, abordaremos alguns autores que serão de grande importância para Adorno no que se refere a uma crítica às filosofias idealistas. A origem deste mal-estar em relação às filosofias movidas pelo princípio de identidade, em relação à clássica metafísica ocidental, não está em Adorno. Muito antes, na segunda metade do século XIX, já identificamos posturas críticas que destoam, de certa forma, do que era tradicionalmente entendido por filosofia. Vários autores poderiam ser aí enunciados. Faremos uma breve análise das críticas dos chamados "mestres da suspeita" (Marx, Nietzsche e Freud) pela importância destas figuras na origem deste mal-estar. Como critério mais plausível para a escolha destes autores, apontamos para a dívida capital do pensamento de Adorno em relação a eles.

Em segundo lugar, faremos uma análise mais detalhada a partir da obra *Dialektik der Aufklärung*. Poderemos apontar, a partir daí, o caráter mítico da *Aufklärung*¹⁵ e acompanhar, dessa forma, o fundo pré-racional, não conceitual, que se reflete no impulso em dominar a natureza. O conceito que na modernidade, com o ideal da filosofia medir-se com as ciências, se torna possível a partir da total mensurabilidade do seu objeto, sofre desta forma um empobrecimento. Reduzindo o objeto a uma lei ou a um número perde-se a vida deste objeto. A *Dialética do Esclarecimento* é uma primeira tentativa de apontar para o problema fundamental de que se ocupará, de forma mais sistemática, a *Dialética Negativa*.

¹⁵ Optamos por manter, com poucas exceções, o original deste termo em nosso trabalho. Na tradução brasileira da obra *Dialektik der Aufklärung* consagrou-se a tradução do termo *Aufklärung* por Esclarecimento. No entanto, muitas vezes, em outras traduções, também é usado o termo *Iluminismo*. É certo que o termo, tal como aparece na obra de Adorno, não pode ser reduzido ao movimento histórico que conhecemos por *Iluminismo*. Quando nos referimos à obra mantemos a tradução "*Dialética do Esclarecimento*", bem como em alguns casos em que adotamos a tradução Esclarecimento.

Em terceiro lugar, e este será o núcleo de nosso trabalho, tematizaremos o questão do além-do-conceito a partir de seus condicionamentos não conceituais. Será tematizado o caráter constitutivo do não-idêntico no pensamento. Nesta terceira parte partiremos de uma argumentação sistemática para, através dela, tematizar estes elementos constitutivos. A partir disso apontaremos para a sobrevivência da filosofia enquanto atividade conceitual, portanto, uma filosofia nova que se constrói a partir da consciência de seus limites.

Por fim, nas considerações finais apontaremos para as problemáticas não resolvidas, bem como para possíveis apontamentos críticos e autocríticos em relação à elaboração do trabalho.

I - CONTEXTO E FONTES DO PENSAMENTO

A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos.

G.Deleuze & F.Guatarri.¹⁶

Theodor W. Adorno (1903 – 1969) é um dos mais proeminentes intelectuais da Escola de Frankfurt.¹⁷ O grupo de intelectuais reunidos sob essa denominação não segue uma unidade temática e muito menos uma unidade de método para abordar problemas filosóficos. Há, no entanto, uma preocupação fundamental que lhes é comum: a crise da clássica idéia de Filosofia apoiada na hipóstase¹⁸ de uma racionalidade “estreita”, ainda demasiadamente confiante em sua onipotência, que nos levou ao mesmo tempo a uma técnica muito avançada e à barbárie do fascismo. Há um pano de fundo, tanto histórico como filosófico, que lhes é comum: no âmbito histórico: as duas grandes guerras, o fracasso do socialismo na União Soviética e a cultura de

¹⁶ DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *O que é a Filosofia?* (Trad: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz) Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p.10

¹⁷ O *Institut für Sozialforschung*, nome que acompanha o Instituto desde a sua fundação até o que conhecemos atualmente por Escola de Frankfurt, é fundado em 1924 tendo como primeiro diretor Carl Grünberg. Horkheimer assume a direção em 1931. De um modo geral este Instituto reunia uma grande variedade de intelectuais das áreas da Filosofia, Sociologia, Artes e outros. Entre os mais representativos intelectuais desta “Escola” encontram-se, além de Horkheimer e Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Bertold Brecht, Erich Fromm, e mais tarde Habermas. Não existe uma grande unidade teórica entre os membros do Instituto, já que a preocupação era a de criar um espaço para discutir e refletir sobre problemas sócio-econômicos, políticos, psicológicos e filosóficos colocados pela sociedade moderna e confrontados com as grandes questões que emergem na contemporaneidade.

¹⁸ O conceito de Hipóstase para Adorno, utilizado especialmente na Dialética Negativa, é definido pelo próprio no texto *Terminología Filosófica* (p.210): "*Entendemos em filosofia por hipóstasis o fato de que um conceito, que é ele mesmo derivado, originado, ou como se dizia na época do idealismo alemão, algo posto, é considerado como se fosse algo existente em si*"

massa nos Estados Unidos. No plano filosófico ou sistemático: o colapso dos sistemas idealistas e a conseqüente impossibilidade de seguir pensando a filosofia enquanto sistema. Tudo isto não permite mais defender nenhuma forma de racionalidade auto-suficiente. A crise do modelo de representação¹⁹, a falência dos grandes sistemas filosóficos²⁰ e também a desmistificação da idéia de racionalidade, encontrando nela traços arcaicos já presentes no mito, constituem a situação filosófica comum destes pensadores. Thomas McCarthy, em seu excelente livro sobre a Teoria Crítica de Habermas, sintetiza bem esta situação: "*Hoje, uma vez mais, a razão somente pode ser defendida pela via de uma crítica da razão.*"²¹

A noção de "sociedade administrada" (*verwaltete Welt*), que empresta até mesmo certo ar pessimista à filosofia de Adorno²², parece-nos muito influenciada pelas várias decepções por que passa esse grupo de intelectuais. A iminência da guerra e as perseguições sofridas (por serem judeus), o fracasso da revolução socialista na União Soviética, tornando-a mais um modelo de totalitarismo e de violência e, por fim, a superficialidade da cultura de massas, observada nos EUA na época do exílio, são alguns dos fatores mais determinantes desse olhar crítico e da gênese de conceitos como o de "totalidade social falsa", "sociedade administrada" ou, como aparece no texto *Dialética do Esclarecimento*, "calamidade triunfal" (*triumphalen Unheils*).

Não nos parece necessária, no entanto, em nosso texto, uma consideração mais detalhada sobre a história da Escola de Frankfurt, pelo fato de que existem excelentes textos que realizam

¹⁹ Há um excelente trabalho de Márcio Seligmann-Silva sobre este tema. A *Shoah*, este evento-limite, gera um excesso de realidade que não pode mais ser representada. "*O momento de universalização que está na base da representação é destruído devido a singularidade do evento-limite.*" p.77. A onipresença do choque na sociedade moderna faz que a experiência do fato vivenciado "*transborda nossa capacidade de percepção.*" p.85. Ver: SELIGMANN-SILVA, M. *A história como trauma*. In: Catástrofe e Representação. São Paulo: Ed. Escuta, 2000.

²⁰ Apontamos aqui para o fracasso dos sistemas, em especial do idealismo enquanto último grande sistema. Torna-se, no entanto, quase evidente a referência aqui a teoria de Lyotard do fim dos meta-relatos legitimadores. Porém é preciso ter certo cuidado para não tomar Adorno como partidário deste pós-modernismo de Lyotard, pois Adorno ainda permanece um partidário da *Aufklärung* alemã (e isto seria para Lyotard um meta-relato), mesmo o sendo em sentido negativo, ou seja, apontando para suas deformações.

²¹ MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. (Trad: Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Tecnos, 1995. p.9

²² Adorno é muitas vezes tachado de pessimista, quando não se leva em conta que numa época histórica como a sua seria mesmo uma ingenuidade declarar-se otimista. Sobre isso lemos em SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais. Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.108. "*Não estamos mais na época de otimismo historicistas de qualquer espécie, mas no declínio de estruturas de convicções de sentido de abertura frente à realidade, que aparecem ao filósofo de uma forma extremamente clara, na medida em que a consciência da coisificação da realidade – mesmo em sua forma filosófica – tornou-se muito aguda*"

de forma magistral esta tarefa.²³ Para um melhor entendimento do problema central de nosso trabalho, no entanto, convém abordar brevemente o contexto do surgimento, bem como as principais fontes do pensamento adorniano. A filosofia moderna tem como ponto de partida o *cogito* cartesiano. O pensamento torna-se a primeira evidência a partir da qual todos os outros conceitos são derivados. Em Kant, o sujeito transcendental faz a experiência da realidade enquanto fenômeno, ou seja, enquanto idêntica às categorias deste sujeito transcendental. Dessa forma, observamos o desenvolvimento da filosofia moderna como uma radicalização, que terá seu ponto alto em Hegel, do princípio idealista da prioridade do pensamento em relação à realidade. No idealismo, isto desembocará na idéia de uma subjetividade constitutiva. Convém, portanto, uma consideração mais detalhada desta relação entre Adorno e Hegel. Pode-se afirmar, sem exagero nenhum, que é no confronto com a dialética hegeliana, que a dialética negativa, núcleo da filosofia de Adorno, se constitui.

1.1 – A fonte principal: Hegel

Difícilmente haverá algum pensamento teórico de certo alento, que sem haver 'armazenado' em si a filosofia hegeliana, pode hoje fazer justiça à experiência da consciência.

Theodor Adorno.²⁴

Nenhum autêntico filósofo contemporâneo, que realmente mereça este nome, pode se eximir de um confronto com a filosofia hegeliana. Todo o projeto filosófico de Adorno se delinea a partir deste momento crítico. Hegel perde sua radicalidade dialética, segundo Adorno, no momento em que suprime a idéia de totalidade como mediação necessária – portanto, como negatividade – para torná-la objeto no saber absoluto. De um ponto de vista dialético, nenhuma

²³ Para uma consideração mais detalhada sobre a primeira fase da Escola de Frankfurt podemos recorrer a JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica*. Madrid:Taurus, 1986. Outra obra muito reconhecida e que analisa toda a vasta produção teórica da Escola acompanhando também os aspectos biográficos é o texto WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

²⁴ DZH, p.252 "*Kaum ein theoretischer Gedanke von einiger Tragweite heute wird wohl der Erfahrung des Bewußtseins, und wahrhaft nicht des Bewußtseins allein, sondern der leibhaften der Menschen gerecht, der nicht Hegelsche Philosophie in sich aufgespeichert hätte.*"

determinação é possível sem a mediação da totalidade. No entanto, ela deverá sempre permanecer sendo esta negatividade, sob pena de levar a suspensão da reflexividade e da própria dialética. Ao invés de ver o quanto dependia de uma totalidade, Hegel monopolizou-a como se ela fosse seu objeto.²⁵ Portanto, Adorno não pretende apresentar ao "mercado" contemporâneo das propostas filosóficas uma nova *Weltanschauung* (cosmovisão), mas salvar o momento crítico da dialética, o que a tornará dialética negativa.

No texto "*Drei Studien zu Hegel*" podemos acompanhar com detalhe esta relação de Adorno com a filosofia hegeliana, perpassada por um misto de profunda admiração e a necessidade de "*comparecer ante a pretensão de verdade de sua filosofia*."²⁶ Ou seja, trata-se de uma apreciação crítica bem ao estilo hegeliano, uma crítica imanente. Para Adorno, "*difícilmente haverá algum pensamento teórico de certo alento, que sem haver 'armazenado' em si a filosofia hegeliana, pode hoje fazer justiça à experiência da consciência*."²⁷ A que se deve, no entanto, esta centralidade de Hegel na filosofia de Adorno?

Os textos de Adorno parecem responder esta questão na forma de uma intuição fundamental: Hegel estava no caminho certo com seu método dialético de compreensão da realidade, mas no momento em que coloca este método a serviço da positividade do sistema, elimina seu fermento crítico. Para Adorno, portanto, é possível dialética sem sistema. Ou, ainda, é possível pensar de forma sistemática sem sistema. Não podemos proceder aqui a uma apresentação mais detalhada da filosofia hegeliana. Pensamos ser suficiente, no contexto de nosso trabalho, apresentar alguns pontos relacionados ao modo de compreender o *conceito*, numa espécie de crítica ao formalismo do idealismo transcendental kantiano.

Immanuel Kant representa uma profunda revolução na filosofia. Antes dele o conhecimento tratava de uma exposição adequada do objeto, ou seja, a inteligibilidade do mundo, enquanto *Kósmos* ordenado, era buscada através dos elementos de necessidade e de permanência na própria dinâmica interna da realidade. Nesse sentido, percebe-se a radicalidade da revolução operada por Kant. Estabelece-se um abismo entre o mundo e sua representação. Para Kant não podemos conhecer a "coisa-em-si". Conhecemos apenas os fenômenos, ou seja, tal como as coisas se

²⁵ ND, p.33

²⁶ DZH, p. 251 "*so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen.*"

²⁷ DZH, p.252. Original conforme nota 24.

manifestam ao sujeito. Não pretendemos nos estender na análise desta concepção kantiana, apenas a mencionamos pelo fato de que a filosofia hegeliana é uma resposta direta aos problemas colocados por Kant. No dizer do filósofo brasileiro Lima Vaz, "*A 'Fenomenologia' somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política.*"²⁸

Na *Ciência da Lógica*, em um parágrafo bastante esclarecedor, Hegel aponta para o problema fundamental do Idealismo transcendental de Kant:

Se a recordamos (a pergunta *o que é a verdade?*) em relação com a afirmação fundamental do idealismo transcendental, de que o *conhecimento racional* não é capaz de compreender as *coisas em si*, e que a realidade se encontra *em absoluto* fora do *conceito*, então se evidencia, de modo imediato, que uma *razão* semelhante que não é capaz de *pôr-se de acordo* com seu objeto, isto é, com as coisas em-si, *é uma representação carente de verdade*, e igualmente são tais as *coisas em-si*, que não podem *pôr-se de acordo* com os conceitos racionais; pode-se dizer que são tais, tanto o conceito que não coincide com a realidade, como a realidade que não coincide com o conceito.²⁹

Para Hegel, a solução dada por Kant ao problema da inteligibilidade do mundo não resolve realmente o problema. Nesse sentido, Kant permaneceria preso ao abismo inaugurado na filosofia moderna por Descartes entre o *cogito* (o âmbito do pensamento, da representação) e a *res extensa* (a realidade, o âmbito da coisa em si). O conceito, para Hegel, não pode permanecer preso à subjetividade do entendimento, pois dessa forma permanece exterior à coisa, que deve ser pensada. Este dualismo deve ser superado. Seguindo na leitura da *Ciência da Lógica*, encontramos uma passagem que aborda esta diferença entre a noção kantiana e a hegeliana de conceito. Se o idealismo transcendental de Kant permanece, segundo Hegel, idealismo subjetivo, deve-se dar o passo em direção ao idealismo objetivo e deste modo ao idealismo absoluto.

Portanto, em primeiro lugar, o conceito é a verdade somente em-si; e ao ser somente um interno, é por sua vez somente um externo. Em primeiro lugar é em geral um imediato, e nesta configuração seus momentos têm a forma de determinações imediatas, firmes. Aparece assim como conceito determinado, como a esfera do puro intelecto. Como esta forma de imediação é uma

²⁸ LIMA VAZ, H.C. *Senhor e Escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental*. Rev. Síntese: Nova Fase, n-21, vol-VIII, jan/abril de 1981. p. 7-29, p.12

²⁹ WL II. p. 266. "*Wenn man sich derselben bei der Grundbehauptung des transzendentalen Idealismus erinnert, daß die Vernunftkenntnis die Dinge an sich zu erfassen nicht vermögend sei, daß die Realität schlechthin außer dem Begriffe liege, so zeigt sich sogleich, daß eine solche Vernunft, die sich mit ihrem Gegenstände, den Dingen an sich, nicht in Übereinstimmung zu setzen vermag, und die Dinge an sich, die nicht mit dem Vernunftbegriffe, der Begriff, der nicht mit der Realität, eine Realität, die nicht mit dem Begriffe in Übereinstimmung ist, unwahre Vorstellungen sind.*"

existência todavia inadequada a sua natureza, pois ele é o livre, que se refere somente a si mesmo, assim tal forma é uma forma extrínseca, na qual o conceito não pode valer como ser em-si e para-si, senão somente como posto, ou seja, como algo subjetivo (...) Por conseguinte, este grau constitui a subjetividade, ou seja, o conceito formal. A exterioridade do mesmo aparece no ser firme de suas determinações, quando cada uma se apresenta por si como algo isolado, qualitativo, que se encontra em relação somente extrínseca com seu outro. Porém, a identidade do conceito, que é precisamente a essência interna ou subjetiva daquelas determinações, as põe em movimento dialético, meio através do qual se elimina seu isolamento, e com isso a separação do conceito com respeito à coisa, e como verdade deles surge a totalidade, que é o conceito objetivo.³⁰

Segundo Hegel, a filosofia de Kant sugere uma relação exterior entre o conceito (o momento subjetivo) e a realidade (o momento objetivo). Tal concepção não pode dar conta da idéia de verdade. Já no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma que “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência.”³¹ É importante, portanto, ressaltar a diferença entre o conceito tal como o entende Hegel e tal como o compreende a tradição. Em primeiro lugar, a distância entre sujeito e objeto, entre o pensamento e a coisa, pressuposto essencial do modelo epistemológico formalista, é gradativamente eliminado por Hegel, na medida em que o sujeito (idéia) descobre-se, no horizonte de suas experiências, como portador e como aquele que institui a verdade do objeto. O método dialético é um acompanhar de forma imanente o desenvolvimento da própria coisa que é constituída, na sua essência, pelo pensamento. O conceito, lugar da verdade para Hegel, não é, portanto, algo fixo e imóvel, mas o processo objetivo no qual o sentido imanente da realidade se desvela. Numa tentativa de estabelecer uma definição do que poderia significar o conceito na filosofia hegeliana, poder-se-ia dizer que é a própria racionalidade imanente do real, que se desdobra numa diferenciação interna de seus momentos. Não é, pois, algo exterior que deve ser "aplicado" ao real, mas a própria lei de seu auto-desenvolvimento.

³⁰ WL II. p. 270, 271 "Zuerst ist also der Begriff nur an sich die Wahrheit; weil er nur ein Inneres ist, so ist er ebenso sehr nur ein Äußeres. Er ist zuerst überhaupt ein Unmittelbares, und in dieser Gestalt haben seine Momente die Form von unmittelbaren, festen Bestimmungen. Er erscheint als der bestimmte Begriff, als die Sphäre des bloßen Verstandes. - Weil diese Form der Unmittelbarkeit ein seiner Natur noch nicht angemessenes Dasein ist, da er das sich nur auf sich selbst beziehende Freie ist, so ist sie eine äußerliche Form, in der der Begriff nicht als Anundfürsichseiendes, sondern als nur Gesetztes oder ein Subjektives gelten kann (...) Diese Stufe macht daher die Subjektivität oder den formellen Begriff aus. Die Äußerlichkeit desselben erscheint in dem festen Sein seiner Bestimmungen, wodurch jede für sich als ein Isoliertes, Qualitatives auftritt, das nur in äußerer Beziehung auf sein Anderes ist. Die Identität des Begriffes aber, die eben das innere oder subjektive Wesen derselben ist, setzt sie in dialektische Bewegung, durch welche sich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffes von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die Totalität hervorgeht, welche der objektive Begriff ist."

³¹ PhG, p.15. "oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben"

A diferenciação kantiana de fenômeno e coisa-em-si, portanto, perde em Hegel totalmente o sentido. Torna-se mesmo uma contradição falar de uma coisa-em-si. De algo que é impossível conhecer é tampouco possível estabelecer a existência. Da mesma forma, está condenado ao fracasso o empreendimento kantiano de uma teoria do conhecimento. Este problema é analisado por Hegel na introdução da *Fenomenologia do Espírito*. Como poderia a faculdade cognitiva ser examinada de forma crítica, se tal crítica deve reivindicar ser ela própria verdadeiro conhecimento? A teoria do conhecimento perde-se neste círculo vicioso. Só é possível tematizar a faculdade cognitiva conhecendo. Isto é, a própria consciência, no movimento de conhecer, torna-se objeto para si mesma. O acesso imediato ao *instrumento* com o qual conhecemos é, pois, uma grande falácia. O esforço de Hegel é o de apontar para a *mediação* desta reflexão sobre o conhecimento por algo que o antecede. Enquanto conhece, a reflexão crítica da consciência será capaz de “*tornar transparente o próprio referencial de sua concepção.*”³²

É importante ressaltar que a *Ciência da Lógica* não é o lugar onde se dá a fundamentação do sistema hegeliano. Ela significa, muito mais, uma exposição da dinâmica interna do pensamento, depois de a *Fenomenologia do Espírito* ter exposto o processo de dissolução da verdade do objeto na certeza do sujeito. O método dialético pretende ser um entregar-se ao movimento da própria coisa que auto-reflete e se auto-constitui. Trata-se, nas palavras de Hegel, “*de exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.*”³³ A estrutura proposicional da lógica formal não é adequada, dessa forma, por partir de um sujeito fixo, uma substância imóvel, ao qual se agregam predicados. O sujeito seria algo como um recipiente vazio no qual se depositariam ora um, ora outro predicado. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel aponta claramente para este problema:

Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como este movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo: só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação – de que o absoluto é sujeito – longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até

³² HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. (Trad. e Introd: José N. Heck) Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p.29

³³ PhG, p.23 “*das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.*”

mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o auto-movimento.³⁴

A essência da filosofia para Hegel permanece sendo, pois, o conceito. No entanto, a forma da proposição ou do juízo, compostos de sujeito e predicado, já não se mostra adequado para a manifestação do conceito no sentido que este termo adquire em Hegel. “*O movimento do determinar discorre de cá para lá por cima do ente assim posto, isto é, o sujeito, como uma base firme em que se apoiar.*”³⁵ Partindo de um sujeito fixo (*subjectum*) ao qual vão se atribuído predicados que serão sempre acidentes (*accidens*), se está, na opinião de Hegel, determinando a coisa a partir do exterior e não a partir de seu desenvolvimento necessário e imanente.

A noção de uma necessária mediação de qualquer conceito com seu outro, faz com que Hegel repense profundamente estas oposições: sujeito x predicado; ser x parecer; força x exteriorização. Tomemos como exemplo o Juízo (*Urteil*). O sujeito é tradicionalmente pensado como uma substância, um vazio, que subsiste de forma independente em relação ao predicado. Este, por sua vez, é o universal pensado. Pensando esta relação a partir de sua constituição dialética, ela se modifica completamente. O sujeito não existe sem predicado. Ou seja, seu conteúdo apenas se manifesta expresso pelo predicado. Nas palavras de Hegel: “*O sujeito tem somente no predicado sua determinidade e conteúdo expressos; para si é, por isso, somente uma representação ou um nome vazio (...) O que o sujeito é, apenas é dito no predicado.*”³⁶ Desta forma se desfaz a ilusão de que o sujeito é uma pura figura do pensamento, uma mera abstração, a qual o predicado, que o determina, torna algo objetivo. A partir de uma leitura dialética o sujeito (singular) não existe sem o predicado (universal), sendo o inverso também verdadeiro. Também no que se refere à relação ser x parecer dá-se o mesmo processo dialético. Pode-se tomar como exemplo a dialética, analisada no capítulo “Força e Entendimento” da *Fenomenologia do Espírito*, entre a força e sua exteriorização. Nesse momento, o objeto aparece produzido por forças e por leis. No entanto, não

³⁴ PhG, p. 27 “*Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein. Jene Antizipation, daß das Absolute Subjekt ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.*”

³⁵ GADAMER, H-G. *La Dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido) Madrid: Catedra, 1988. p.26

³⁶ HEGEL, G.W.F *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: Werke in 20 Bänden, Band VIII, Frankfurt: Suhrkamp, p.320 “*Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name (...) was das Subjekt ist, ist erst im Prädikate gesagt.*”

há força sem manifestação. Não seria a força, justamente, em todos os casos, a sua exteriorização? De uma força não exteriorizada, portanto algo abstrato, não seria possível dizer nada. Nem sequer seria possível pensá-la. Tomando uma vez mais a resposta de Hegel a Kant, poder-se-ia dizer que do que não se conhece não se pode estabelecer a existência. Não pretendemos estender muito a discussão sobre esta questão. No entanto, para os fins de nossa pesquisa, torna-se importante observar esta profunda revolução no modo de pensar. Se Kant coloca o conhecimento na pátria do sujeito, Hegel torna este sujeito absoluto.

Para Hegel, dessa forma, é manifesta a insuficiência de uma ontologia atomista na fundamentação do saber. No entanto, o que seria uma *ontologia relacional*? É conhecida a afirmação de Hegel de que “o verdadeiro é o todo.”³⁷ O que significa esta afirmação? Platão, no diálogo *Sofista*, parece-nos um dos primeiros filósofos a perceber o estatuto ontológico da categoria da *relação*. Ou seja, a categoria suprema – o Ser – só pode ser determinado (identidade) em oposição ao que permanece fora desta determinação (diferença). Se existisse apenas a identidade estaríamos na mesma situação que Hegel expõe no início da *Lógica*, isto é, uma identidade abstrata, indeterminada que, enquanto tal, é *nada*. Uma ontologia relacional parte sempre da prioridade ontológica do todo. No texto da *República* Platão já o indica: “o dialético é o homem que percebe a totalidade.”³⁸ No entanto, trata-se sempre de uma totalidade complexa e internamente diferenciada. Dessa maneira, o particular (determinado) é mediado pela totalidade. Por outro lado, a totalidade nunca pode ser uma identidade abstrata e indeterminada, mas mediada pelas determinações que a constituem. Desta forma podemos entrever o que significa o *sistema* na filosofia hegeliana. Adorno o caracteriza muito bem:

O sistema não é nada que se pense abstratamente primeiro, não é nenhum esquema onicompreensivo, mas sim o centro de forças que atua, de forma latente, nos momentos singulares; e estes, por si mesmos, por seu movimento e suas tendências, saem em disparada para formar um todo, que não é nada fora de suas determinações particulares.³⁹

Percebemos, desse modo, que sem tal referência ao todo não sobreviveria um pensamento dialético. Cada elemento da realidade, cada conceito, só pode ser compreendido se for levado em conta onde está inserido. O que não se justifica, segundo Adorno, é uma teoria que pretenda

³⁷ PhG, p.24 “Das Wahre ist das Ganze.”

³⁸ PLATÃO, *República*. (Trad. M. H. R. Pereira.) Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. Livro VII, 537c

³⁹ DZH, p. 299 “Das System will nicht abstrakt vorgedacht, will kein umfangendes Schema sein, sondern das in den einzelnen Momenten latent wirksame Kraftzentrum. Sie sollen von sich aus, durch ihre Bewegung und Tendenz, zu einem Ganzen zusammenschießen, das nicht ist außerhalb seiner partikularen Bestimmungen”

tomar esta totalidade como objeto. Hegel, ao afirmar que o todo é a verdade, se contradiz de acordo com as leis de sua própria lógica. Diante deste quadro teórico, Adorno pretende "salvar" o núcleo crítico da dialética hegeliana, qual seja, a negação determinada:

O nervo da dialética enquanto método é a negação determinada, e se baseia na experiência da impotência da crítica enquanto esta se mantiver no geral (por exemplo, enquanto põe de lado o objeto criticado e o substitui por um conceito, como mero representante seu). Somente é frutífero o pensamento crítico que libera a força armazenada em seu próprio objeto, e a libera ao mesmo tempo a seu favor (fazendo-o encontrar-se consigo mesmo) e contra ele (ao recordar-lhe que ainda não é ele mesmo).⁴⁰

Portanto, o núcleo crítico do pensamento foi muito bem tematizado por Hegel. Adorno pretende salvá-lo pensando-o fora do sistema. A primeira idéia da lógica de Hegel é, segundo Gadamer, platônica, segundo a qual a natureza inteira está inter-relacionada, e o caminho para recordar uma coisa é o caminho para recordar todas. Gadamer aponta exatamente para este ponto no seguinte trecho:

Pode-se dizer que há aí um recorrer ao Sofista de Platão para criticar uma ontologia atomista, no sentido de que Platão deu-se conta de que identidade sem diferença é uma determinação absurda e impensável, tal como a idéia indeterminada de ser converte-se em seu oposto, o nada, no início da lógica hegeliana.⁴¹

Pode-se afirmar, desta forma, que o método dialético é a manifestação do próprio modo de ser do espírito em suas diferentes manifestações, no seu em-si como pensamento (lógica), no seu par-si (natureza), e no caminho de tornar-se para-si o que é em-si (espírito tornado efetivo, *wirklich*). A ontologia hegeliana percebe, dessa forma, a relação pressuposta em cada determinação. Esta rede de relações, desdobrando-se sobre si mesma (idéia de totalidade auto-determinada), é a auto-reflexão do espírito.

⁴⁰ DZH, p.319 *"Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei."*

⁴¹ GADAMER, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel : cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido) Madrid: Catedra, 1988. p.82

1.1.1 – Objeções ao Sistema Hegeliano: Totalidade enquanto Negatividade

O todo é o não-verdadeiro.

Theodor Adorno.⁴²

Historicamente desenvolveram-se, desde Schelling, muitas objeções e críticas ao sistema hegeliano. Não podemos, neste trabalho, reconstruir e desenvolver a maior parte delas. Algumas, no entanto, mais próximas da preocupação filosófica de Adorno, tornam-se importantes apontar. Um desenvolvimento mais detalhado, porém, da posição de Adorno em relação ao sistema vamos desenvolver no capítulo terceiro.

Para Adorno, qualquer projeto filosófico atual "*deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual partiam os projetos filosóficos anteriores: a de que seria possível compreender a totalidade do real através da força do pensamento.*"⁴³ Há nesta noção de totalidade uma singularidade que devemos explicitar.

Num primeiro sentido, tal como esta categoria aparece no texto acima citado, refere-se à totalidade fática do real. A racionalidade deve renunciar à pretensão de explicar a totalidade dinâmica, a riqueza qualitativa da realidade, a partir de princípios deduzidos da própria estrutura do pensamento. Isto é, o real não pode ser reduzido a uma categoria lógica: a totalidade. Nem sequer se justifica substituir a realidade por um sistema de conhecimento onicompreensivo. No entanto, enquanto categoria lógica, a totalidade é necessária para pensar, ainda que permaneça sendo negatividade. Poderia ser denominada, tal como Adorno o faz na *Dialética Negativa*, como *totalidade antagônica (Das antagonistische Ganze)*.⁴⁴ Explicitemos melhor este conceito.

Já ocorreu a muitos filósofos na história da filosofia, que no ato de determinar ou definir algo, sempre pressupomos uma idéia de totalidade. Isto é, só posso dizer "este" se houver algo outro que permita uma diferenciação. Esta é a pressuposição da totalidade como instância lógica necessária para pensar. Mas tão lógico quanto isso é, também, a impossibilidade de determinar

⁴² MM, p.55 "*Das Ganze ist das Unwahre.*"

⁴³ AF, p.325 "*Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt*"

⁴⁴ ND, p.23

esta totalidade, pois, partindo das mesmas regras lógicas acima expostas, determinar positivamente o que é a totalidade seria pressupor uma totalidade maior que permitisse esta definição. Portanto, parece-nos justificado tomar a totalidade, enquanto categoria lógica, como negatividade. Ou seja, aquilo que sempre faz uma determinação apontar para além de si, para o que ela não é.

Em primeiro lugar, portanto, não se poderá mais partir da idéia de que a totalidade pode ser conhecida. Tomar, portanto, a totalidade como o verdadeiro, tal como o faz Hegel, revela-se injustificado. Em segundo lugar, e isto nos parece de extrema importância para entender o pensamento de Adorno, a dialética não é aquela oposição, sempre já realizada, entre o particular (como categoria) e o universal (a totalidade), mesmo se entendermos esta enquanto negatividade. Dialética para Adorno é negação determinada, isto é, partindo sempre de determinações concretas, perceber sua insuficiência (o método é a crítica imanente). Ou seja, é aquela racionalidade que consegue pôr em movimento o ente, valendo-se de sua potencialidade interna.⁴⁵ Negação determinada seria medir o que é com aquilo que pretende ser. Este ponto será retomado ao longo do trabalho.

1.1.2 – Sobre um pressuposto não justificado

O problema filosófico do idealismo é o seguinte: partindo do mundo de minhas representações, do mundo da imanência da consciência ou, dito cartesianamente, se parto da substância pensante, como chego ao que não está contido nela, à realidade, ao outro?

Theodor Adorno.⁴⁶

À objeção anterior Hegel, certamente, teria uma resposta. Diria não se tratar de uma determinação do todo a partir de um ponto qualquer fora deste todo, mas sim, uma auto-determinação. Não vamos analisar mais pormenorizadamente este debate, primeiro pelo fato de que isso nos conduziria a uma perda do foco central de nossa pesquisa, segundo, pelo fato de haver, em nossa opinião, uma objeção ainda mais fundamental. Como já indica a epígrafe, o

⁴⁵ DZH, p.15

⁴⁶ *Terminología Filosófica. Tomo I* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina) Madrid: Taurus, 1983. p.164

problema cartesiano de uma problemática comunicação entre o âmbito do pensamento e o que lhe é exterior continua sendo um problema para o idealismo.

Há uma passagem, na filosofia de Hegel, do lógico ao ontológico que torna sua dialética uma metafísica (isto não permite mais considerar a dialética apenas como método). No entanto, qual o argumento ou razão que legitima esta passagem? Se formos fiéis à essência do pensamento hegeliano, somos levados a concluir que das coisas, dos objetos reais, nada pode ser dito, visto serem algo outro da razão. Ainda assim, Hegel fala da objetividade, de uma razão objetiva. Como explica-lo?

Adorno, na *Dialética Negativa*, afirma que "*se, segundo Hegel, o sujeito pode entregar-se por completo e sem reservas ao objeto, à coisa mesma, é porque esta se revela, no curso do processo, como o que já é em si, sujeito.*"⁴⁷ Ou seja, as coisas só podem ser pensadas, para Hegel, por que a partir de si mesmas já são pensamentos objetivos. Ou ainda, em Hegel não se trata de conhecer realmente as coisas, mas elas se tornam o lugar onde o pensamento se reencontra a si mesmo. Nesse sentido, Hegel permaneceria extremamente fiel ao programa kantiano da *Crítica da Razão Pura* de que "*das coisas só conhecemos a priori o que nós mesmos colocamos nelas.*"⁴⁸ Ao acompanhar, no início do texto da *Fenomenologia do Espírito*, a argumentação hegeliana de, a partir de idéia de mediação, desconstruir o imediato, o "dado", como base do saber, mostrando que mesmo a percepção sensível já está mediada pela reflexão e, portanto, que as coisas são juízos, percebemos bem ao que leva a dialética de Hegel. As coisas não são juízos, antes disso, não posso pensá-las senão enquanto juízos. Dessa forma, o sistema de Hegel obedece fundamentalmente ao mesmo princípio dos sistemas da tradição: é um sistema dedutivo que parte de um ponto já estabelecido. Acompanhando as palavras de Adorno: "*quando a exigência de sistema é filosoficamente radical, é-lhe inerente que a totalidade do conhecimento e, também, a totalidade da matéria mesma, devem produzir-se a partir deste ponto central.*"⁴⁹ Sendo assim, tal sistema é sustentado por aquilo que caberia a ele investigar, ou seja, pressupõe a solução, como ponto de partida, do grande problema da filosofia: "*esta exigência de que a*

⁴⁷ ND, p.189 "*Hegels vermessen idealistische Präsupposition, das Subjekt könne darum dem Objekt, der Sache selbst, rein, vorbehaltlos sich überlassen, weil jene Sache im Prozeß als das sich enthülle, was sie an sich schon sei, Subjekt*"

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Manuela P. dos Santos, Alexandre F. Morujão) Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001. *BXVIII*

⁴⁹ ADORNO, T. *Terminología Filosófica*. (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina) Madrid: Taurus, 1983. p.196

filosofia tem que ser sistema, encerra em si a resposta ao que constitui propriamente o problema da filosofia, isto é, se há ou não identidade."⁵⁰

1.2 – Adorno e a Filosofia Contemporânea

"Eu vi o espírito do mundo", não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça.

Theodor Adorno.⁵¹

Para Adorno, trata-se de um equívoco tomar como ponto de partida a estrutura categorial, o sujeito transcendental, e exigir que a realidade se submeta a ele. O pensamento em Adorno, sempre um pensamento de conteúdos, deve mergulhar no heterogêneo sem a segurança de categorias prévias. O particular, o heterogêneo, é valorizado como insubmisso às categorias do pensamento. Tal como o *thaumazein* grego que dá origem ao filosofar, em Adorno, como vimos acima, é a coisa, alvo de atenção filosófica, que dá motivo à dialética e não o impulso organizador do pensamento.

A violência histórica contra o heterogêneo exige, primeiramente, uma profunda crítica à tradição filosófica que, muitas vezes, movida pelo "nobre" desejo de purificar o pensamento das contingências e imperfeições da empiria, não fez outra coisa que abismar-se ante sua própria grandeza. Em segundo lugar, exige uma crítica das conseqüências e da tradução social que se fez ao longo da história deste pensamento totalitário.

A dialética, para Adorno, deve garantir, portanto, uma permanente tensão entre pensamento e realidade. Mesmo criticando o idealismo não se pode prescindir da atividade conceitual, da negatividade do pensamento (este elemento de negação do imediato nutre a crítica de Adorno ao positivismo). A realidade, o objeto é, no entanto, corretivo do pensamento. Este é o paradoxo consciente em que se move a filosofia de Adorno: "*A utopia do conhecimento seria penetrar com conceitos o que não é conceitual, sem acomodar este àqueles*"⁵² Propomos-nos, dessa forma,

⁵⁰ Idem, p.197

⁵¹ MM, p.305-306 "*Ich habe den Weltgeist gesehene', nicht zu Pferde, aber auf Flügeln und ohne Kopf.*"

⁵² ND, p.21 "*Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.*"

reconstruir, a partir da filosofia de Theodor Adorno, os argumentos fundamentais para observar o caráter constitutivo do que está para além do conceito no pensamento conceitual. Vamos nos movimentar, portanto, ao longo de nosso trabalho, no âmbito da teoria, ou, expresso de uma forma ainda mais conveniente, numa reflexão sobre a teoria, numa espécie de meta-teoria. Como justificar tal atitude?

É muito conhecida para os pensadores de Frankfurt a célebre tese XI de Marx *ad Feurbach*: “os filósofos se limitaram a interpretar diversamente o mundo, é preciso agora transformá-lo.”⁵³ Tendo em vista a filiação, desde sua origem, do *Instituto de Pesquisa Social* ao pensamento marxiano, ainda que de forma não ortodoxa, como explicar e legitimar essa inversão? Como explicar esse retorno ao âmbito da teoria?

Max Horkheimer, em seu ensaio “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*”,⁵⁴ tenta enfrentar este problema. Há, neste texto, uma intenção manifesta de recuperar uma função especulativa para a filosofia na sua tarefa de pensar a transformação ou revolução, desde que essa nova teoria assuma a função de Teoria Crítica.⁵⁵ Este retorno ao âmbito da teoria se dá inicialmente como clara oposição ao modelo cientificista do positivismo. No entanto, é em Adorno que esta perspectiva vai aparecer de forma mais enfática. O início do texto *Dialética Negativa* enfrenta este problema:

A filosofia, que outrora parecia superada, segue viva porque deixou passar o momento de sua realização. O juízo sumário de que não fez mais do que interpretar o mundo e mutilar-se a si mesma de pura resignação ante a realidade se converte em derrotismo da razão, depois que fracassou a transformação do mundo (...) Desde que a filosofia faltou à sua promessa de ser idêntica à realidade ou estar imediatamente em vésperas de sua produção, se encontra obrigada a criticar-se sem hesitações.⁵⁶

⁵³ “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern*” MARX, Karl & ENGELS, F. *Thesen über Feuerbach*. In: Werke. Band III, Berlin: Dietz Verlag, 1990. p.7

⁵⁴ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-154.

⁵⁵ Este ensaio é publicado pela primeira vez em *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p.245-294. (nota do tradutor in: Os Pensadores, p-117) Este texto tenta estabelecer uma clara distinção entre uma teoria tradicional – um ideal de ciência enquanto sistema dedutivo – onde poucos princípios gerais permitissem derivar um grande número de proposições que constituiria o corpo completo da Ciência. A Teoria Crítica pretende ser em relação a essa teoria Tradicional uma ampliação da idéia de reflexividade da razão. Dentro dos limites da teoria tradicional “*a razão desembaraça-se da reflexão sobre os fins e torna-se incapaz de dizer que um sistema político e econômico é irracional. Por cruel e despótico que ele possa ser, contanto que funcione, a razão positivista o aceita e não deixa ao homem outra escolha a não ser a resignação*” p-XXI

⁵⁶ ND, p.15 “*Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt*

A partir deste pequeno texto extraímos imediatamente pelo menos duas idéias fundamentais. Primeiro, a identificação entre teoria e realidade ou, dito de outra forma, a capacidade de apreender a totalidade da realidade em uma teoria ou em um conceito, que se revela algo essencial nas clássicas teorias da verdade, torna-se problemática para Adorno. Se para Hegel a história constituía-se no processo de realização da Idéia, para Adorno nada garante essa identidade imediata entre a teoria e a sua efetivação. Segundo, a teoria é talvez a única “prática” ainda possível em uma sociedade administrada e dominada pela ideologia do trabalho. Se a filosofia fracassou na tarefa de transformar a realidade, ou seja, se a Idéia não conseguiu se realizar, é tarefa agora rever e criticar o conceito (Idéia) que acreditava na possibilidade dessa realização. Justifica-se aí, agora do ponto de vista de Adorno, esse retorno à teoria.

Neste contexto é que se dá a gênese da Teoria Crítica da sociedade. A insuficiência da Teoria Tradicional, sobre a qual se assenta a técnica, em realizar uma humanidade política e moralmente melhor, e mesmo a sua filiação a várias formas de totalitarismos, parece exigir uma reflexão mais profunda sobre seus pressupostos e fundamentos. Este elemento não está ainda presente no seu método puramente objetificador. Os motivos sociais, a escolha de determinados objetos e não outros, são pressupostos extra-científicos para uma teoria tradicional e que pretendem estar incluídos numa nova teoria auto-reflexiva. “*A razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional.*”⁵⁷ Uma racionalidade que assuma sua não-neutralidade e que não se confunda simplesmente com a técnica, mas seja capaz de refletir sobre ela, nos parece ser a meta inicialmente colocada para a Teoria Crítica. Uma racionalidade que perceba em qual ‘*todo social*’ está inserida e inclusive seja capaz de perceber a irracionalidade deste ‘*todo*’, seria verdadeiramente uma racionalidade crítica.⁵⁸ O conceito de razão, ao longo de toda obra de Adorno, vê-se sempre às voltas com este

mißklang (...) Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren”

⁵⁷ HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.131

⁵⁸ Martin Jay faz uma importante observação no que se refere ao conceito de razão no interior da Teoria Crítica: “*Implícito no legado cartesiano, está a redução da razão a sua dimensão subjetiva. Este foi o primeiro passo para separar a racionalidade do mundo e conduzi-la a interioridade contemplativa. Como resultado a racionalidade veio a identificar-se progressivamente com o sentido comum do Verstand, em vez de fazê-lo com a Vernunft, mais ambiciosamente sintética*” p.114. Não se trata aqui, evidentemente, e isso tanto o próprio Jay como também Horkheimer apontam, de uma negação total da capacidade formal, divisiva e analítica do *Verstand*. “*O que Horkheimer rechaçava era a completa identificação da razão e da lógica com o poder limitado do Verstand*” In: *La Imaginación Dialéctica*. Madrid:Taurus, 1986.p.114

problema de fundo: o pensar é sempre parte de um todo falso e, por isso, fundamentalmente afetado por esta totalidade. No entanto, como bem aponta Jeanne-Marie Gagnebin:

Adorno não propõe um intuicionismo imediato nem um irracionalismo ingênuo para escapar da lógica identificadora. Propõe, sim, na boa tradição platônica, um demorar e um treinar na linguagem e na ratio, no logos, para enxergar a sua insuficiência e indicar, talvez, o que seria seu outro fundador.⁵⁹

Também neste contexto adquire sentido a noção de mimesis no pensamento de Adorno. Não se pode simplesmente identificar mimesis com regressão à magia. Antes disso, a mimesis aponta para aquela dimensão fundamental do pensar que é a aproximação não-violenta, quase lúdica, do objeto. Um conhecimento que consiga compreender o objeto sem prendê-lo e oprimi-lo de forma violenta.⁶⁰

1.3 - O Primeiro Projeto Filosófico de Adorno

Interpretação do que carece de intenção mediante a composição dos elementos isolados pela análise e iluminação do real mediante esta interpretação: tal é o programa de todo autêntico conhecimento materialista.
Theodor Adorno.⁶¹

A inadequação entre pensamento e realidade, algo já presente na construção dos mais eminentes sistemas dialéticos, é assumida como ponto de partida e – e esta parece ser a diferença de Adorno em relação aos pensadores tradicionais da dialética – também o ponto de chegada do pensamento crítico. Não há uma progressiva identificação dialética entre pensamento e realidade em direção de um saber absoluto, mas a radicalização de uma consciência dialética da inadequação e incompletude fundamental do saber.

Theodor Adorno realiza uma comunicação em 1931 intitulada “*A Atualidade da Filosofia*”. Trata-se de um texto extremamente rico no qual podemos encontrar uma síntese do programa filosófico do autor de Frankfurt. O texto não só demonstra o posicionamento de Adorno diante

⁵⁹ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.120

⁶⁰ Ibidem, p.103

⁶¹ AF, p. 336 "*Deutung des Intentionlosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis.*"

das correntes filosóficas que se destacavam na Alemanha da época, mas, principalmente, lança luz sobre a proposta filosófica ousada e inovadora do jovem filósofo.

O texto inicia com uma afirmação forte, uma dura crítica ao idealismo como ponto de partida da filosofia:

Quem escolher hoje por ofício o trabalho filosófico, deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual partiam os projetos filosóficos anteriores: a de que seria possível compreender a totalidade do real através da força do pensamento. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar-se em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão à razão.⁶²

A crise dos sistemas filosóficos idealistas e com eles a crise da pretensão filosófica de totalidade por um lado e, por outro, a tentativa das ciências particulares e do positivismo de liquidar a filosofia, coloca a pergunta pela atualidade da filosofia numa situação muito complexa. É preciso esclarecer a diferença entre a filosofia e as ciências particulares. O ideal da ciência é a *investigação* e o da filosofia é o da *interpretação* do fático.

Em outros termos, não se justifica mais a noção de um sentido oculto que a filosofia deveria esclarecer na realidade. A crise do idealismo é também a crise da idéia de um sentido imanente à história, é a crise da idéia de teleologia. “*A tarefa da Filosofia é interpretar uma realidade carente de intenções mediante a construção de figuras, de imagens a partir de elementos isolados da realidade.*”⁶³ Neste texto Adorno tenta, por vez primeira, apresentar o seu programa de conhecimento materialista. Qual seria a essência deste programa?

O programa é materialista porque se toma a realidade como não-intencional. Qualquer ontologia que torne visível uma ordem, uma teleologia da história é destituída de sentido. Em uma tentativa de síntese, Adorno o descreve da seguinte forma: “*interpretação do que carece de significação mediante a compreensão dos elementos isolados por análise, e iluminação do real mediante esta interpretação: tal é o programa de todo autêntico conhecimento materialista.*”⁶⁴ Max Horkheimer, antes mesmo deste texto adorniano, publica um conjunto de artigos sob o título de *Origens da Filosofia Burguesa da História*, onde já aponta para esta questão. Para ele, o

⁶² AF, p.325 “*Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt*”

⁶³ AF, p.335 “*Aufgabe der Philosophie ist die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit*”

⁶⁴ AF, p.336 “*Deutung des Intentionslosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis*”

sofrimento das gerações passadas não pode ser justificado pela construção de uma noção de história como progresso. Em suas palavras:

Quando falham as tentativas de pintar o presente feliz para todos, quando a utopia na qual se apagou o acaso, não se pode realizar, torna-se necessária uma filosofia da história, que tenta reconhecer por detrás da confusão experimentada da vida e da morte uma boa intenção dissimulada, em cujos planos o fato isolado, aparentemente incompreensível e sem sentido, tem o seu valor, sem o saber.⁶⁵

Há, portanto, como vemos, uma profunda preocupação, por parte dos autores de Frankfurt, em recolocar o problema da história do ponto de vista de uma dialética materialista. Se em Hegel os indivíduos, bem como a história (e neles toda dor e sofrimento), encontram sua justificação racional no sistema, na teleologia do espírito, é preciso, pois, combater tal concepção adotando um ponto de vista materialista. No entanto, mesmo nos autores que fazem esta passagem – Marx, especialmente – sobrevive este elemento idealista: conceber a história como teleologia. Uma dialética materialista, negativa, avessa as grandes sínteses, seria, portanto, a alternativa.

Tomando a realidade como enigma, o conhecimento (interpretação filosófica) não teria o papel de resolver este enigma recorrendo a uma figura unificadora que se pudesse observar em seu verso (sentido oculto). Nem sequer buscar a solução do enigma a partir de uma figura que já estivesse pronta e que apenas necessitaria de uma correta interpretação para aparecer como verdade. Ao contrário disso, o programa do conhecimento materialista terá como ponto de partida o material das ciências particulares, e de forma preponderante da sociologia, que cristaliza pequenos elementos carentes de sentido e que posteriormente serão agrupados através da interpretação filosófica em *imagens históricas* que iluminarão a realidade.⁶⁶

A ousadia do projeto adorniano é notável. Poderemos perceber uma proximidade destas considerações com a proposta filosófica de Walter Benjamin. Um tom messiânico perpassa a noção de imagens históricas, que segundo Adorno são “*produzidas pelo homem e somente se justificam ao demolir a realidade ao seu entorno com uma evidência fulminante.*”⁶⁷ As imagens históricas são modelos que iluminam a realidade, mas que antes de se transformarem em instâncias ontológicas, se consomem. No entanto, como são produzidas estas imagens históricas, que em outras partes do texto são também denominadas *constelações*?

⁶⁵ HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. (Trad: Maria Margarida Morgado) Lisboa: Editorial Presença, 1984. p.91.

⁶⁶ AF, p.341

⁶⁷ AF, p-341 “*müssen vom Menschen hergestellt werden und legitimieren sich schließlich allein dadurch, daß in schlagender Evidenz die Wirklichkeit um sie zusammenschießt*”

A *ars inveniendi*, termo este tomado da antiga concepção de filosofia formulada por Bacon, destes modelos ou imagens históricas é a *fantasia*. “*uma fantasia exata; fantasia que se atém estritamente ao material que as ciências lhe oferecem e somente vai além destas nos traços mínimos da estruturação que ela estabelece.*”⁶⁸

Desse modo, a filosofia de Adorno não pretende ser em nenhum momento motivada pelo espírito de sistema, este resquício idealista que sobrevive mesmo em filosofias que se pretendem muitos distantes do idealismo. Adorno não abandona, no entanto, não deixa de lado o espírito sistemático, característica do rigor filosófico. O ensaio é, portanto, a forma característica de Adorno,⁶⁹ tal como Leibniz e os empiristas ingleses que chamaram de ensaios seus escritos filosóficos, pois “*a violência da realidade recém aberta com a qual tropeçou seu pensamento lhes forçava sempre a ousadia no intento.*”⁷⁰

Podemos observar que, mesmo se tratando de um programa de conhecimento materialista, não está eliminada a função do sujeito na filosofia de Adorno. O que muda é a noção de sujeito desta nova filosofia. Não se trata mais do sujeito transcendental kantiano e sim o sujeito situado historicamente. A construção das imagens históricas não se prende a ilusão de uma subjetividade constitutiva, como poderia parecer, pois parte-se da *potencialidade interna do material*, sendo o sujeito aquele que pode efetivar, na construção de modelos, algumas destas potencialidades. A realidade não é violentada pelo pensamento e nem sequer o pensamento sucumbe ante um culto ao dado, mas está inaugurada, neste texto do jovem Adorno, a noção de tensão dialética que irá perpassar toda obra posterior do filósofo.

Apontamos para três pontos que serão centrais em toda obra posterior do filósofo e que nos interessam especialmente nesta pesquisa. Primeiro, uma elaboração de um programa do conhecimento materialista. Este ponto, apesar de já trabalhado de forma sucinta, será ainda oportunamente melhor analisado. Segundo, a crítica ao idealismo por acreditar na possibilidade de apropriar-se da totalidade do real pelo pensamento. Sobre este ponto vamos fazer uma melhor explicitação no que segue; E terceiro, a ausência de uma teleologia, de um sentido oculto, na

⁶⁸ AF, p.342" *Organon dieser ars inveniendi aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift*"

⁶⁹ Para isso ver o texto *Essay als Form*. In: *In: Noten zur Literatur I. Band 11*, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974. p.10-34.

⁷⁰ AF, p.343 "*weil die Gewalt der frisch erschlossenen Wirklichkeit, auf die ihr Denken aufprallte, ihnen allemal das Wagnis des Versuchs aufzwang*"

realidade que caberia à filosofia (interpretação) descobrir. Também este ponto será desenvolvido na seqüência.

1.4 - Ponto de Partida: Crítica à ratio burguesa, ao idealismo

A crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica de totalidade.

Theodor Adorno.⁷¹

É muito conhecida a noção hegeliana do pensamento enquanto negatividade. Pensar é resistência ao que se impõe. Sem a atividade do pensamento estaríamos condenados a uma aceitação passiva do “dado”. O pensar dissolve o existente, apontando novas possibilidades. Segundo Adorno, o trabalho é arquétipo do pensamento:

O pensamento é, por sua própria natureza, negação de todo conteúdo concreto, resistência ao que se lhe impõe; assim o herdou de seu arquétipo, que é a relação do trabalho com seu material.⁷²

No entanto, o pensar só mantém esta potencialidade crítica se a tensão entre o pensamento e seu material permanecer. “*A esperança de reconciliação é companheira de um pensamento irreconciliável (unversöhnliches Denken).*”⁷³ Para Adorno, esta negatividade crítica do pensamento se dissolve no interior do sistema. Dessa forma, a dialética negativa é caracterizada como um anti-sistema e sua tarefa é a de quebrar a força do sujeito e o engano de uma subjetividade constitutiva. O idealismo é visto, neste contexto, como a projeção do subjetivo no objeto a ser conhecido. A posição idealista convertida em sistema torna-se, portanto, paranóia. “*Toda grande filosofia esteve acompanhada pela paranóia de não tolerar outra coisa que a si mesma.*”⁷⁴

Citando Nietzsche, Adorno lembra que muitas vezes na história a impotência política de produzir uma determinada ordem exterior refugia-se na loucura de produzi-la em seu interior, em

⁷¹ AF, p.326 “*Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich.*”

⁷² ND, p.30 “*Denken ist, an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte; das hat Denken vom Verhältnis der Arbeit zu ihrem Material, seinem Urbild, ererbt*”

⁷³ ND, p.31

⁷⁴ ND, p.33 “*Große Philosophie war vom paranoischen Eifer begleitet, nichts zu dulden als sie selbst*”

forma de sistema, fundando uma *Weltanschauung* que lhe pareça adequada.⁷⁵ O princípio de auto-conservação manifesta-se nas mais refinadas formações espirituais do ocidente, testemunhando a presença constitutiva do mais irracional no que aparentemente rechaça qualquer resquício de irracionalidade. No capítulo “Idealismo como Fúria” (*Idealismus als Wut*), Adorno analisa esta questão. “O sistema é o ventre tornado espírito.”⁷⁶ A fúria devastadora com que a *ratio* burguesa tornou tudo homogêneo, tudo idêntico a si mesma, eliminou do sistema idealista tudo o que se encontrava fora. Em consonância com o texto da *Dialética do Esclarecimento*, pode-se dizer que a “simples idéia do fora é a verdadeira fonte da angústia”. Esta fúria é comparada ao ataque do animal carnívoro à sua presa:

O sistema, no qual o espírito soberano se acreditou transfigurado, tem sua pré-história em algo anterior ao espírito: a vida animal da espécie. Os carnívoros são animais famintos; o salto sobre a presa é difícil, muitas vezes perigoso. Para atrever-se a ele o animal necessita em todo caso de impulsos adicionais. Estes, junto com a moléstia da fome, se convertem na fúria contra a presa, cuja expressão por sua vez aterroriza e paralisa a vítima. O processo de hominização tem racionalizado este mecanismo projetando-o.⁷⁷

A crítica ao idealismo ou à *ratio* burguesa torna-se necessária e de suma importância para que seja possível pensar uma dialética negativa.⁷⁸ O primeiro passo é a crítica ao sujeito transcendental kantiano. No citado texto “*Die Aktualität der Philosophie*” (A Atualidade da Filosofia) Adorno coloca-se contra Kant, afirmando que “o sujeito não é algum sujeito transcendental, a-historicamente idêntico, mas assume com a história formas diferenciadas e historicamente compreensíveis”⁷⁹ O conceito de experiência filosófica é fundamentalmente distinto em ambos autores. Para Kant o sujeito não poderia experimentar o objeto tal como era em si, mas sim estruturado por formas e categorias subjetivas, isto é, como algo essencialmente

⁷⁵ ND, p.29

⁷⁶ ND, p.34 “*Das System ist der Geist gewordene Bauch*”

⁷⁷ ND, p.33 “*Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung. Raubtiere sind hungrig; der Sprung aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Leer ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hungers zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck dieses zweckmäßig wiederum schreckt und lähmt. Beim Fortschritt zur Humanität wird das rationalisiert durch Projektion*”.

⁷⁸ Segundo BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo veintiuno editores, 1981. p.179 “*Ao afirmar a prioridade da matéria, Adorno atacava a todo o idealismo que, ao considerar a realidade como constituída pelo sujeito, não podia tomar esta realidade como pré-requisito da subjetividade e era levado portanto a desenvolver a teoria do sujeito transcendente*”.

⁷⁹ AF, p.333 “*denn das Subjekt von Gegebenheit ist kein geschichtslos identisches, transzendentes, sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an*”

idêntico ao sujeito. É neste sentido que Adorno fala de uma “*revolução da revolução copernicana*.”⁸⁰ Acompanhemos a análise de Susan Buck-Morss:

O sujeito da experiência é o ser humano empiricamente existente, material e transitório, não um puro entendimento, sim um corpo humano que sente, um pedaço da natureza (stück Natur)⁸¹

Também está posta desta forma a diferença fundamental da experiência filosófica com o ideal científico habitual. Lê-se na *Dialética Negativa*:

A participação do subjetivo na filosofia encerra um suplemento irracional, se se lhe comprara com a racionalidade virtualmente desobjetivada de um ideal científico para o qual tudo é substituível por tudo.⁸²

O sujeito adorniano não é pura identidade tal como o sujeito transcendental kantiano, mas é constituído por um momento somático, por impulsos, o que jamais pode permitir a sua conversão total em sujeito transcendental. A história do esclarecimento forjou um indivíduo enquanto pura identidade, onde cada indivíduo submete o diferente – seus impulsos – à identidade do eu. O heterogêneo é eliminado, pois a angústia mítica em relação a tudo o que é desconhecido torna-se o princípio constitutivo da racionalidade instrumental.

A liquidação do idealismo a partir de suas próprias insuficiências – uma crítica imanente – sempre foi o grande objetivo da filosofia de Adorno. Nesse sentido podemos acompanhar o interesse e a crítica à fenomenologia. Interesse, por ser a fenomenologia uma promessa de superar o idealismo e a metafísica tradicional. Crítica, por recair no idealismo. Husserl com seu lema “*zu den Sachen selbst*” é considerado por Adorno como um dos filósofos mais progressistas. No entanto, recai no idealismo no momento em que nega à realidade empírica, por ser transitória e contingente, o estatuto de base para o saber.

Husserl sustentava que o conhecimento era sempre conhecimento de algo, ainda que ao mesmo tempo negava a realidade empírica, já que ao ser contingente e transitória não podia constituir uma base para o saber absoluto. Fez uma distinção entre o objeto material, ‘natural’, e sua presença no pensamento, com a esperança de fundar um domínio transcendental de ‘objetos do pensamento’ que pudessem ser analisados por uma lógica pura, incontaminada pela heterogeneidade empírica.⁸³

⁸⁰ ND, p.10, “*im Sinn einer Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung*”

⁸¹ BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p.179

⁸² ND, p.51 “*Jedenfalls behält der subjektive Anteil an Philosophie, verglichen mit der virtuell subjektlosen Rationalität eines Wissenschaftsideals, dem die Ersetzbarkeit aller durch alle vor Augen steht, einen irrationalen Zusatz*”

⁸³ BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p.157

Com a fenomenologia toma força o debate que será central em toda filosofia de Adorno, qual seja, o de se a realidade pode identificar-se com conceitos universais. A tese central da não-identidade entre realidade e estrutura conceitual terá, pois, uma conseqüência importante: o absurdo do processo classificatório de enclausurar a realidade no interior de categorias rígidas. A filosofia deve operar “*sem a função simbólica na qual durante muito tempo, ao menos no idealismo, o particular parecia representar o geral.*”⁸⁴

Ultrapassando a idéia de experiência filosófica enquanto uma simples projeção das categorias do sujeito cognoscente sobre o objeto a ser conhecido, Adorno traz para o interior dessa nova filosofia a consciência de seu limite. “*O conhecimento não assimila até o fundo nenhum de seus objetos. Não deve elaborar o fantasma de uma totalidade.*”⁸⁵ O objeto, o material, torna-se o ponto de partida do pensar. “*A verdade obriga o pensamento a deter-se ante o mais pequeno. Não há que filosofar sobre o concreto, mas sim a partir dele.*”⁸⁶ No que se refere à história esta postura de recusa do idealismo ou do pensamento enquanto constitutivo do real torna-se uma recusa da teleologia, dessa crença num sentido oculto que a razão poderia revelar.

1.5 - Crítica à teleologia histórica

Com Hegel se confirma, assim, aquele filosofema segundo o qual ao que sucumbe se lhe faz sua própria justiça.

Theodor Adorno.⁸⁷

Walter Benjamin em seu ensaio “*Über den Begriff der Geschichte*” (*Sobre o conceito de História*) adota, de forma muito pertinente, uma posição que os teóricos de Frankfurt, e em especial Adorno, irão seguir no que se refere à história e a própria tarefa da filosofia:

⁸⁴ BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p-159

⁸⁵ ND, p.25 “*Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten*”

⁸⁶ ND, p.43 “*Sie (Wahrheit) nötigt das Denken, vom Kleinsten zu verweilen. Nicht über Konkretes ist zu philosophieren, vielmehr aus ihm heraus*”.

⁸⁷ DZH, p.324 “*Noch an Hegel bewährt sich jenes Philosophem, daß dem, was zugrunde geht, sein eigenes Recht widerfährt*”

Admirar-se de que tais acontecimentos (o totalitarismo e as guerras) ainda sejam possíveis no século XX não é filosofia e não representa nenhum conhecimento, a não ser este, que a concepção de história que sustenta tal admiração é insuficiente.⁸⁸

A tradicional concepção de história enquanto progresso linear a formas cada mais elevadas de humanidade – história como progresso – é frontalmente negada pela barbárie absoluta que se manifesta em pleno seio da civilização ocidental no século XX. O processo de racionalização não tem sido acompanhado por uma extinção da barbárie no interior da cultura, mas muitas vezes tem sido o elemento que a produz. O texto *Dialética do Esclarecimento* tornou-se, nesse sentido, um clássico por adotar uma postura nova e ao mesmo tempo muito ousada na leitura que faz da *Aufklärung*. Mesmo a tradição marxista filiava-se aos partidários da *Aufklärung*. As críticas ao absolutismo, à religião e à superstição tinham como objetivo cumprir a verdadeira *Aufklärung*, através de uma crítica das relações sociais e econômicas reificadas na sociedade capitalista. A *Aufklärung* como tal não era posta em questão. Quem o fizesse era imediatamente classificado como irracionalista, partidário do totalitarismo e mesmo de superstições primitivas. Outro extremo era também muito comum, qual seja, o advento de irracionalismos que viam na racionalidade o responsável pela decadência do ocidente. O impacto do livro é, por isso, muito grande. Trata-se de uma nova forma de ler a história. O totalitarismo e a barbárie não mais são vistos como adversários da *Aufklärung*, mas seus legítimos herdeiros. “*O esclarecimento é totalitário.*”⁸⁹ Poderíamos dizer que os autores realizam uma leitura da história “*subterrânea*” do ocidente. O conceito de Razão, que só poderia ser posto em questão pela tradição do irracionalismo, é agora questionado de uma forma dialética por autores que se pretendem partidários de uma *Aufklärung* auto-reflexiva.

Como bem aponta Susan Buck-Morss, este texto de Adorno e Horkheimer tem uma forte inspiração nas idéias de Walter Benjamin, sobretudo nas “*Geschichtsphilosophische Thesen*”. *Dialektik der Aufklärung* seria o intento de realizar a tarefa cognitiva que Benjamin havia identificado em 1940 como sendo a mais urgente, qual seja, “*desmantelar o mito da história como progresso.*”⁹⁰ A decadência da cultura burguesa, manifesta na decadência do idealismo no plano superestrutural das idéias, era apenas a antecipação da decadência que se manifesta na

⁸⁸ BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História* (tese VIII) Apud: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, – uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’*. (Trad: Wanda Nogueira C.Brant) São Paulo: Boitempo, 2005.p.83

⁸⁹ DA, p.22 “*Aufklärung ist totalitär.*”

⁹⁰ BUCK-MORSS, Susan, *op.cit.*.p.134

reificação das relações sociais de produção. Portanto, uma crítica filosófica aos fundamentos da cultura burguesa não seria suficiente para uma transformação das relações objetivas de produção, disso Adorno mostra-se consciente. No entanto, destruir a justificação ideológica de uma sociedade reificada e de uma violência histórica contra natureza, manifestava-se como a primeira tarefa do filósofo. O conceito lukácsiano de “segunda natureza”, usado como sinônimo do conceito marxiano de “fetichismo” torna-se central nesta perspectiva de Adorno.⁹¹

A justificação ideológica de um todo social falso, dando um caráter natural e eterno a objetos e relações historicamente criadas, dá à história o caráter de segunda natureza. O que era tido como natural e era dessa forma justificado, era a barbárie legitimada como natural no âmbito da história. E é neste sentido que Adorno e Horkheimer estabelecem o objetivo de sua *Dialética do Esclarecimento*:

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.⁹²

Dessa forma, os totalitarismos, as guerras, o advento da barbárie no século XX, não são considerados acidentes históricos ou contingências devidas a pequenos momentos de “ausência” da razão. O próprio conceito de *Aufklärung*, tal como foi concebido, contém o gérmen para a regressão.

Se o Esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade.⁹³

Enuncia-se, portanto, a aporia ou o paradoxo em que se move o trabalho. O conceito de *Aufklärung* contém em si uma duplicidade. Por um lado, “*a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor.*”⁹⁴ Por outro lado, como foi acima citado, esse mesmo

⁹¹ “Empregado por Adorno, ‘segunda natureza’ fazia parte, em seus escritos, de uma constelação de conceitos críticos ao lado de ‘fêtiche’, ‘reificação’, ‘encantamento’, ‘destino’, ‘mito’ e ‘fantasmagoria’. Utilizados para desvelar a aparência natural dos objetos em sua forma ‘dada’ e chegar à dimensão histórica de sua produção. o propósito de tal análise era destruir a aura mítica de sua legitimidade.” BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p.125

⁹² DA, p.11 “*Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt*”

⁹³ DA, p.13 “*Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal. Indem die Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts seinen Feinden überlassen bleibt, verliert das blindlings pragmatisierte Denken seinen aufhebenden Charakter, und darum auch die Beziehung auf Wahrheit*”.

⁹⁴ DA, p.13 “*die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist*”

Esclarecimento contém em si um gérmen de regressão. Não resta dúvida, portanto, de que a reflexão sobre este elemento regressivo, de auto-destruição a *Aufklärung*, tem em vista uma *Aufklärung* verdadeira do qual depende a possibilidade de liberdade e de emancipação na sociedade.

Outro ponto importante que podemos extrair do pequeno trecho que acima citamos é a preocupação, por parte dos autores, em não deixar aos *inimigos* da *Aufklärung* esta reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso. Quem seriam estes inimigos? Uma referência mais direta é feita aqui ao positivismo, esse modelo de ciência que elimina qualquer instância de reflexividade e restringe a razão à pura instrumentalidade. Permanecendo preso ao modelo de teoria tradicional, como o entende Horkheimer, o positivismo não é capaz desta reflexão que se exige de uma Teoria Crítica.⁹⁵

Um programa do conhecimento materialista teria, neste contexto, a função de transferir, de traduzir, para o âmbito epistemológico, a consciência do fracasso do idealismo e com ele a insuficiência e mesmo a roupagem ideológica que assume, na cultura contemporânea, a idéia da história como progresso. Não há como extrair um sentido afirmativo de uma catástrofe como Auschwitz, isto seria uma violência para com as vítimas. O projeto moderno de um mundo ordenado pela razão, onde o livre uso da razão levaria a uma sociedade emancipada, já não pode mais ser aceito, ao menos na forma como foi formulado. Cabe uma pergunta sobre o que é razão e quais seus elementos constitutivos. O mal-estar ante a racionalidade moderna e ante a cultura como um todo, no entanto, não é algo que surge com os intelectuais de Frankfurt. Tentaremos observar as origens deste mal-estar nos assim denominados *mestres da suspeita*, Marx, Nietzsche e Freud. Também poderemos observar a profunda influência destes autores na obra de Adorno.

⁹⁵ HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-154.) Este texto tenta estabelecer uma clara distinção entre uma teoria tradicional – um ideal de ciência enquanto sistema dedutivo – onde poucas princípios gerais permitissem derivar um grande número de proposições que constituiria o corpo completo da Ciência. A Teoria Crítica pretende ser em relação a essa teoria Tradicional uma ampliação da idéia de reflexividade da razão. Dentro dos limites da teoria tradicional “a razão desembaraça-se da reflexão sobre os fins e torna-se incapaz de dizer que um sistema político e econômico é irracional. Por cruel e despótico que ele possa ser, contanto que funcione, a razão positivista o aceita e não deixa ao homem outra escolha a não ser a resignação” p-XXI Uma reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, a partir da perspectiva de uma teoria tradicional estaria, portanto, condenada ao fracasso.

1.6 – Outras Influências: Os "Mestres da suspeita"

Sem dúvida é isto o que têm em comum Marx, Nietzsche e Freud: o de que não se podem tomar ingenuamente os fatos da consciência por fatos da realidade.

Hans-Georg Gadamer.⁹⁶

Vários autores podem ser situados como importantes fontes do pensamento de Adorno. Hegel, como vimos, é o pensador fundamental com o qual Adorno dialoga implícita ou explicitamente durante toda sua obra. Além dele, Kant, Max Weber, Lukács, Benjamin e outros são alguns pensadores que tiveram uma influência muito grande na teoria do pensador de Frankfurt. No entanto, para os fins desta pesquisa, parece-nos não ser necessário analisar separadamente cada um destes autores e sua possível influência. Encontraremos algumas referências a estes autores ao longo do trabalho. Para este momento julgamos importante uma atenção particular aos chamados mestres da suspeita, que em suas intuições filosóficas anteciparam algumas críticas e noções que serão fundamentais para o pensamento adorniano.

A partir da metade do século XIX inicia-se uma crítica cada vez mais radical à metafísica. Marx, Nietzsche e Freud são expoentes desta crítica, por desvelar o que permanece não-idêntico, oprimido, nestas grandes realizações conceituais. Em relação a todos eles, Adorno mantém, no entanto, um prudente distanciamento crítico.

1.6.1 – Marx

Marx separou a dialética de sua base ontológica. Em sua obra, a negatividade da realidade se converte em uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como um estado de coisas metafísico.

Herbert Marcuse.⁹⁷

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. (Trad: Arturo Parada) Segunda edição. Madrid: Cátedra Teorema, 2001.

⁹⁷ Apud: JAY, Martin, *La Imagenación Dialéctica*. (Trad: Juan Carlos Curutchet) Madrid: Taurus, 1986. p.140

Apesar de a Escola de Frankfurt manter vínculos estreitos com Marx e com a história do marxismo,⁹⁸ não podemos em nenhum momento deixar de perceber a maneira singular como Adorno lê Marx. Há uma ruptura com o marxismo ortodoxo em vários pontos.

O primeiro ponto de ruptura caracteriza-se pela idéia de que o capitalismo produziria as armas para sua própria destruição. Como vimos acima, Adorno não aceita mais qualquer teoria *teleológica* no que se refere a uma leitura da história. Essa teoria, de uma autodestruição necessária que pudesse ser demonstrada pelas leis dialéticas do marxismo científico, ao invés de ter um efeito positivo sobre o proletariado, produzia, muito pelo contrário, sua total estagnação política. O capitalismo tardio tem um poder de resistência e de integração muito maior do que Marx, no século XIX, poderia imaginar. Isto levou, já antes de Adorno, Walter Benjamin a perceber que o capitalismo não iria morrer de morte natural.⁹⁹ Não havia nenhuma garantia de que as contradições objetivas do capitalismo levariam à sua auto-destruição.

Outro ponto, e talvez seja este o ponto fundamental de ruptura com o marxismo ortodoxo, é a inexistência em Adorno de um sujeito histórico capaz de levar a termo a revolução. Para Lukács, o proletariado era ainda o sujeito histórico da revolução, mediado pelo partido, cuja função seria a “formação” do proletariado. Em Adorno, o proletariado não é mais sujeito revolucionário, pois está dentro de um todo falso e, por isso, também alienado de seus verdadeiros interesses. Fazer uma apologia da práxis no interior da sociedade administrada é apenas conformar-se com o estado de coisas existente. Como bem aponta Márcia Tiburi, Adorno “*não quer realizar uma teoria que continue sendo útil à realidade como ela é.*”¹⁰⁰ Este ponto de vista gerou muita polêmica em torno da teoria e mesmo da pessoa de Adorno, especialmente nos anos finais da

⁹⁸ Torna-se pertinente aqui a reprodução de uma excelente análise de JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica*. Madrid:Taurus, 1986. p.84,85: “*Rastrear as origens da teoria crítica até sua verdadeira fonte exigiria uma análise exaustiva do fermento intelectual da década de 1840, talvez a década mais importante na história intelectual alemã do século XIX. Foi então que os sucessores de Hegel aplicaram pela primeira vez os enfoques filosóficos aos fenômenos políticos e sociais da Alemanha, que estava entrando em um rápido processo de modernização. Os hegelianos de esquerda foram naturalmente eclipsados pelo mais talentoso dentre eles, Karl Marx. (...) Em um certo nível, portanto, pode dizer-se que a Escola de Frankfurt estava retornando as preocupações dos hegelianos de esquerda de 1840. A semelhança daquela primeira geração de teóricos críticos, seus membros estavam interessados na integração de filosofia e análise social. Se preocuparam igualmente pelo método dialético de Hegel e trataram, como predecessores, de orientá-lo em uma direção materialista*”

⁹⁹ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’*. (Trad: Wanda Nogueira C.Brant) São Paulo: Boitempo, 2005. p.23. “*Ao contrário do marxismo evolucionista vulgar, Benjamin não concebe a revolução como resultado natural e inevitável do progresso econômico e técnico (ou da contradição entre forças e relações de produção) mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva a catástrofe*”

¹⁰⁰ TIBURI, *Crítica da razão e Mimesis no pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p.26

década de sessenta, com o ativismo político dos movimentos juvenis, que chegaram a acusá-lo de traidor.

No entanto, mesmo se afastando muito do marxismo ortodoxo, qual é a importância do pensamento de Marx para compreendermos Adorno? Mais ainda, especificamente em relação ao nosso tema, a insuficiência do conceito, poder-se-ia buscar elementos na teoria de Marx, para realizar tal empreendimento?

Respondemos afirmativamente a questão acima e apontamos para uma questão central na filosofia de Marx que pode apoiar este projeto adorniano.

Marx fazia parte, em 1841, de um círculo de estudos chamado “*Doktorclub*”, cujo interesse fundamental voltava-se para a filosofia de Hegel. Eram, por isso, chamados de *jovens hegelianos*. Conhecendo a fundo o pensamento de Hegel, Marx pode servir-se do instrumental teórico hegeliano para realizar seus intentos, mesmo contra Hegel. Partindo, metodologicamente, da forma de argumentação metafísica, pretende desvelar aquilo que não é abrangido pelos princípios metafísicos, o que permanece exterior. Ou ainda, se quisermos, os fundamentos irracionais e míticos que permanecem invisíveis sob uma aparente racionalidade absoluta.¹⁰¹

Esta tarefa é realizada plena e sistematicamente em “*O Capital*”. O capital é o princípio metafísico oniabrangente que pretende explicar toda a sociedade capitalista moderna. Para tanto, para ser princípio metafísico, deve ser auto-fundado e fundante. É nesse sentido que Marx apresenta a superioridade de Epicuro sobre Demócrito na sua tese de doutorado. Justamente por Epicuro ter encontrado um princípio auto-fundado e fundante que explicasse a realidade a partir de um princípio metafísico. Este princípio em Epicuro seria a autonomia e o movimento livre do átomo.¹⁰² No entanto, como veremos, o capital não vai se revelar como princípio metafísico suficiente pois esconde elementos materiais, irracionais e até mesmo míticos que o constituem.

Dois exemplos podem ser imediatamente citados. Primeiro, *a mercadoria*. Inicialmente, o produto do trabalho se manifesta enquanto valor-de-uso. Trata-se, portanto, de uma valorização

¹⁰¹ Para uma explicitação mais detalhada desta posição, ver os textos de FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia Social* Porto Alegre: L&PM, 1986. Também COMERLATTO, G.V. *Marx e a Metafísica*. PUCRS, 2000. Dissertação de Mestrado.

¹⁰² COMERLATTO, G.V. *op.cit.* p.24. “*Como movimento fundamental do átomo, o declínio da linha reta se torna o fundamento para a autonomia e autodeterminação do átomo em Epicuro, duas condições imprescindíveis para que o princípio metafísico se torne o unificador da realidade*”. Interessa-nos este ponto para podermos observar, no que segue, as condições que o *Capital* deve cumprir para dar conta de seu pretenso papel de princípio metafísico unificador da realidade.

da materialidade, da qualidade do produto. No interior do sistema comandado pelo capital, abstrai-se do valor-de-uso e reduz-se o produto ao seu valor-de-troca. Ou seja, nesta passagem, reprimiu-se a materialidade e a qualidade do produto em prol de uma redução ao puramente quantitativo. O mesmo se dá em relação ao “trabalho vivo” que no interior do sistema capitalista é reduzido a “trabalho morto”; a força de trabalho é reduzida à mercadoria. Paga-se salário apenas para que o trabalhador possa continuar o trabalho. Dessa forma, o “trabalho vivo”, o humano, é reprimido e reduzido a um simples valor de troca. A mercadoria apresenta-se como realidade imediata, reprimindo o trabalho e o processo histórico de produção nela contido. Vejamos as palavras de Marx:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social existente, à margem deles, entre os produtos de seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos.¹⁰³

É da negação da origem material e social (do trabalho envolvido em sua produção), que surge este caráter misterioso e fetichista da mercadoria. Dessa forma, ao invés de satisfazer a pretensão de princípio metafísico explicativo da sociedade capitalista, o capital revela-se como ídolo, como fetiche. Essa insuficiência do modelo metafísico de explicação baseado no capital, descobrindo nele um fantasma ou uma divindade que só sobrevive a custa de sacrifícios¹⁰⁴ pode, portanto, se tornar modelo de dialética negativa.

O espírito objetivo, tornado absoluto em Hegel, manifesta-se, no interior do sistema capitalista, como máquina do valor. O sujeito empírico não existe mais no interior de tal sistema. O proletário é reduzido ao valor de sua força de trabalho tornada mercadoria. Por outro lado, o

¹⁰³ MARX, Karl. *O Capital*. Apud: COMERLATTO, G.V. *Marx e a Metafísica*. PUCRS, 2000. Dissertação de Mestrado. p.98

¹⁰⁴ *"No sistema capitalista de produção, a produção não se faz em função da satisfação das necessidades humanas, mas em função da própria valorização infinita do capital: a natureza, o homem, tudo está em função do capital e de sua lógica. Nada tem mais uma existência para si, mas se transforma em instrumento de autovalorização do capital. A vida dos homens deixa de ser fim para se fazer meio: o processo de produção é entendido como um processo natural e que funciona a partir de leis naturais, que nada tem a ver com as necessidades e as aspirações humanas. O Capital é o absoluto, que instrumentaliza todo e qualquer diferente: ele se transforma em valor supremo (...) Ele se torna, assim como dizia Marx, o Deus da vida cotidiana: este Deus exige tudo para si, todos os atos da vida do dia-a-dia se tornam atos devocionais ao ídolo. No entanto, o capital é um deus estranho, pois só vive a custa dos homens: ele é o grande baal da modernidade, que exige, para viver, o sacrifício de homens."* OLIVEIRA, M.A. Crítica do Capitalismo a partir das vítimas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 52, Rio de Janeiro: Vozes, março de 1992.p.122.

próprio capitalista "é respeitado na medida em que é capital feito homem."¹⁰⁵ Portanto, esta vitória do universal sobre o indivíduo, mistificada por um sistema dialético, onde homens aparecem como fantoches nas mãos do Espírito, não tem força crítica para uma leitura totalmente racional da história. O conceito de Espírito Universal, secularização do princípio teológico da onipotência divina, mistifica a história ao não levar em conta que é o homem concreto quem a constrói. Sobre isso, Marx é enfático:

A história não faz nada, não possui nenhuma imensa riqueza, não livra nenhuma classe de lutas. Quem faz tudo isto, quem possui e luta, é o homem, o homem real, vivente; não é, digamos, a 'História' quem utiliza o homem como meio para trabalhar por seus fins – como se fosse uma pessoa à parte –, pois a história não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos.¹⁰⁶

Considerar a história como ação do indivíduo concreto é dar um passo decisivo para uma leitura verdadeiramente racional. Não há nenhum "Espírito" impessoal que se utiliza dos indivíduos para realizar seus misteriosos desígnios. Não há, por fim, teleologia. Há indivíduos que fazem a história. É discutível, e não cabe aqui uma consideração mais demorada sobre este ponto, se existe tal teleologia em Marx. É, no entanto, um fato de que no marxismo posterior a idéia de uma "morte natural" do sistema capitalista, obedecendo leis objetivas da história, operou um papel importante. De acordo ou não com a filosofia de Marx, importa-nos que no século XX, especialmente depois das "Teses" de Benjamin, tal leitura torna-se totalmente insustentável.

1.6.2 – Nietzsche

Só é definível aquilo que não tem história.

F.Nietzsche.¹⁰⁷

No texto *Terminologia Filosófica* Adorno cita Nietzsche quando se refere à questão da definição, que é a primeira arma conceitual da qual dispõe o pensamento:

¹⁰⁵ MARX, Karl. *O Capital*. apud: ND, p.302

¹⁰⁶ MARX & ENGELS. *A Sagrada Família*. apud: ND, p.302

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *La Genealogía de la Moral*. (Trad: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial, 1993. p.91

Existem cabeças esquemáticas que só têm por verdadeiro um complexo de pensamentos quando este se deixa inscrever em um esquema ou tábua de categorias já traçadas. Neste campo o auto-engano é múltiplo e quase todos os grandes sistemas incorrem nele. O pré-juízo radical de que a ordem, a distinção, o sistematismo, pertencem ao verdadeiro ser das coisas, e que do contrário a desordem, o caos, o incalculável só aparecem em um mundo falso ou incompletamente conhecido, são em suma um grande erro (...) Não é demonstrável que o 'em-sí' das coisas se comporte conforme a receita de tal funcionário modelo.¹⁰⁸

Transparece, como vemos nesta consideração de Nietzsche, algo que a *Dialética Negativa* considerará como essencial, ou seja, a irracionalidade da coisa, ou o que no texto "*A Atualidade da Filosofia*" Adorno denomina, como vimos, elementos carentes de intencionalidade. O verdadeiro ser das coisas não é a ordem, a organização categorial, a unidade. Estas são formas de o pensamento se apropriar delas. A realidade, sem mediação do pensamento, é caos, é multiplicidade, é amoral, e inclusive incalculável. Nietzsche exerce uma influência muito grande no pensamento de Adorno por atacar a metafísica ocidental justamente no seu ponto nevrálgico, qual seja, a pressuposição de que o pensamento é capaz de pensar a realidade de modo a apropriar-se dela com sucesso. Tal postura, antes de conduzir ao irracionalismo, como muitos pretendem, conduz a um pensamento crítico consciente de seus limites. A cultura ocidental é para Nietzsche profundamente niilista. Isto é, negadora no pior sentido do termo. O dualismo entre o mundo imediato e um mundo transcendente é o traço essencial desta cultura. "*Toda nossa cultura se resume assim nessa desconfiança em relação a tudo aquilo que é imediato, só sendo considerado como real e digno de atenção aquilo que está por trás, o mediato*"¹⁰⁹ O filósofo, portanto, não pode deixar-se iludir com o imediato, mas descobrir algo mais fundamental. Neste ponto aproxima-se a afirmação de Adorno na Introdução à *Dialética Negativa*:

Sem dizê-lo, introduz-se sub-repticiamente um terminus ad quem teológico, como se o decisivo para a dignidade do pensamento fosse seu resultado em forma de confirmação da transcendência ou a imersão na interioridade, na pura reflexão; como se retirar-se do mundo fosse o mesma que a consciência de sua profundidade. Resistência seria a verdadeira medida para estes fantasmas da profundidade, que na história do espírito sempre pactuaram com o existente, demasiado vulgar para eles.¹¹⁰

¹⁰⁸ Apud: ADORNO, Theodor W. *Terminología Filosófica. Tomo I.* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina) Madrid: Taurus, 1983. p.22

¹⁰⁹ HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zarathustra' de Nietzsche.* (Trad: Lucy Magalhães) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.p .48

¹¹⁰ ND, p.28 "*Verschwiegen und unterschoben wird ein theologischer terminus ad quem, als ob über die Dignität des Gedankens sein Resultat, die Bestätigung von Transzendenz, entscheide oder die Versenkung in Innerlichkeit, das bloße Fürsichsein; als ob der Rückzug von der Welt umstandslos eins wäre mit dem Bewußtsein des*

Os mesmo fantasmas que assombram Nietzsche sobrevivem e são enfrentados por Adorno. Para estes fantasmas a filosofia perderia em profundidade se não construísse um mundo ideal, de conceitos puros, que seriam a origem e o fundamento de nosso mundo imediatamente percebido. A Filosofia, é certo, não pode prescindir da especulação, o que não significa que a consciência que opera esta especulação tenha prioridade ontológica em relação à realidade percebida.

O diagnóstico do niilismo da cultura ocidental perpassa toda obra de Nietzsche. Esta problemática, eminentemente metafísica, aparece como problemática *do valor*. Dessa forma, a “Morte de Deus”, que segundo nosso modo de entender significa a morte do princípio metafísico sob o qual se organizava a racionalidade ocidental, e a conseqüente *desvalorização de todos os valores*, nos lança num estado de niilismo cultural muito profundo¹¹¹. Como está expresso no § 6 de *Genealogia da Moral*, necessitamos de uma crítica os valores morais:

Tem que se pôr em questão o valor mesmo destes valores – e para isso se necessita ter conhecimento das condições e circunstancias de onde surgiram, nas quais se desenvolveram e se modificaram (a moral como conseqüência, como sintoma, como máscara, como enfermidade, como mal-entendido; porém, também a moral como causa, como medicina, como estímulo, como freio, como veneno).¹¹²

A partir daí é perceptível a *vontade reativa* que subjaz aos valores e às construções metafísicas do ocidente. Há uma distinção fundamental para compreender Nietzsche entre *vontade ativa* e *vontade reativa*.

Esta é como que a transposição, para os planos psicológico, moral e ontológico, da distinção mecânica entre trabalho motor e trabalho resistente: toda realidade é potência, relação de forças; em toda realidade existem Forças Ativas, que encontram em si mesmas a energia para seu movimento, e procuram aplicar-se, desenvolver-se; e Forças Reativas, que se opõem ao desenvolvimento das precedentes. De um modo mais geral, o Ativo é o livre, o criativo, o vigoroso; o Reativo é, ao contrário, o coagido, o doentio...¹¹³

A metafísica ocidental é entendida, portanto, como reação a um mundo que não é suportável. Não se erigem valores com a intenção de dizer sim à vida em sua plena vontade de potência, mas

Weltgrundes. Den Phantasmen der Tiefe gegenüber, die in der Geschichte des Geistes dem Bestehenden stets wohlgesinnt waren, das ihnen zu platt ist, wäre Widerstand deren wahres Maß”

¹¹¹ COLOMER, Eusebi. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona: Editorial Herder, 1990. p.313. Para E. Colomer a problemática metafísica inscreve-se em Nietzsche a partir da idéia de valor. Isto significa uma redução dos problemas ontológicos a problemas axiológicos. Ou mesmo, uma ontologia do Valor. A partir desta ontologia do valor, que deverá necessariamente se referir a vontade que subjaz à idéia de valor, podemos nos aproximar do diagnóstico do niilismo que é também um problema que aponta para a *Umwertung aller Werte*.

¹¹² NIETZSCHE, F. *Genealogia de la Moral*. (Trad: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial, 1993. p.23.

¹¹³ HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *op.cit.* p- 141

opera-se uma espécie de fuga para um além-mundo. Esta é a atitude do *Último Homem* ou *Homem Inferior* de Nietzsche. O *Übermensch* é o grande criador.

Dessa forma, a filosofia de Nietzsche torna perceptível, numa argumentação bastante diversa e mesmo de um ponto de partida bastante diverso do de Marx, o que permanece como reprimido mas condicionante das construções metafísicas do ocidente. O instinto de auto-conservação (portanto, um elemento da natureza) é, numa linguagem freudiana, sublimado na construção de um mundo, de valores, de verdades, que são resultado de uma vontade reativa. O cristianismo é, para Nietzsche, um exemplo disso. Cria-se uma ordem de avaliação moral na qual os fracos tornam-se os privilegiados.

A metafísica cristã é reação ao medo por parte dos fracos, num mundo onde seriam fatalmente eliminados. O instinto de autoconservação impõe-lhes a tarefa de construir um além-mundo no qual pudessem se tornar senhores. Usando-se do princípio metafísico do platonismo, (e por isso Nietzsche entende o cristianismo como o platonismo adaptado para o povo) de uma realidade verdadeira (mundo das Idéias) por trás dos fenômenos (mundo sensível), cria um mundo verdadeiro (Reino de Deus) em oposição ao mundo em que estamos. Nas palavras de Adorno:

Nietzsche formulou no 'Anticristo' o mais forte dos argumentos não só contra a teologia, mas também contra a metafísica; que a esperança seria confundida com a verdade; que a impossibilidade de viver feliz ou simplesmente de viver, sem pensar em um absoluto não atesta a legitimidade de tal pensamento.¹¹⁴

No entanto, se isto mostra, por um lado, o conceito de verdade em toda sua fragilidade, Adorno faz uma consideração não menos interessante:

Mas o próprio Nietzsche ensinou o amor fati, 'deves amar o teu destino'. Tal é diz ele no prólogo do *Crepúsculo dos Ídolos*, sua natureza mais profunda. E a pergunta a colocar seria então se temos mais razão para amar o que sucede a nós, para afirmar o que existe, porque existe, do que tomar como verdadeiro aquilo de que temos esperança.¹¹⁵

¹¹⁴ MM, p.107 "*Nietzsche hat im Antichrist das stärkste Argument nicht bloß gegen die Theologie, sondern auch gegen die Metaphysik ausgesprochen: daß Hoffnung mit Wahrheit verwechselt werde; daß die Unmöglichkeit, ohne ein Absolutes zu denken, glücklich zu leben oder überhaupt nur zu leben, nicht für die Legitimität jenes Gedankens zeuge.*"

¹¹⁵ MM, p.108 "*Aber Nietzsche selber hat den amor fati gelehrt, »du sollst dein Schicksal lieben«. Das, heißt es im Epilog der Götzendämmerung, sei seine Innerste Natur. Und es wäre wohl die Frage zu stellen, ob irgend mehr Grund ist, das zu lieben, was einem widerfährt, das Daseiende zu bejahen, weil es ist, als für wahr zu halten, was man sich erhofft.*"

Não pretendemos adentrar em detalhes da concepção nietzscheana. Antes disso, é nossa intenção mostrar um segundo modelo de crítica à metafísica ocidental a partir de seus condicionamentos reprimidos. É grande a diferença, no entanto, na forma da crítica, bem como em relação às novas possibilidades apontadas. Adorno e Horkheimer apontam, na *Dialética do Esclarecimento*, para uma auto-iluminação radical do iluminismo, ou se quisermos, na *Dialética Negativa*, para uma superação do conceito pelo conceito. Estão, pois, de alguma forma, dentro do programa da *Aufklärung*, num novo sentido, já que essa espécie de meta-crítica é uma busca radical de explicitação das verdadeiras fontes da racionalidade que permanecem encobertas, segundo Adorno, no pensamento e na dialética postos a serviço da positividade do Sistema. Nietzsche, por sua vez, pretende colocar-se fora da tradição de pensamento ocidental. A totalidade da cultura e da racionalidade, seus valores e sua ontologia são substituídos com o advento do *Übermensch*. A grande diferença nos parece ser o método da crítica, que para um é imanente e para outro é crítica externa.

1.6.3 – Freud

Na psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros.

Theodor Adorno.¹¹⁶

A Psicanálise tem um papel fundamental na formação do pensamento de Adorno. Pretendemos aqui observar a gênese de alguns conceitos e noções que virão a se tornar centrais na Teoria Crítica em geral, bem como no pensamento de Adorno em particular. A análise da relação entre a *Kultur*¹¹⁷ e a formação da personalidade, entre sociedade e indivíduo, é longamente trabalhada por Freud e terá um papel fundamental em obras como a *Dialética do Esclarecimento* e a *Dialética Negativa*. Faremos, ainda, uma breve referência à crítica dirigida à psicanálise na obra *Teoria Estética*, o que nos parece não eliminar a grande dívida da Teoria Crítica para com a tradição psicanalítica.

¹¹⁶ MM, p.55 "An der Psychoanalyse ist nichts wahr als ihre Übertreibungen."

¹¹⁷ Freud usa este termo em várias de suas obras. Nas traduções geralmente aparece, quando é substantivo, como *Civilização* e quando empregado como adjetivo como *cultural*.

A Civilização, para Freud, é estabelecida pela permanente repressão aos instintos. A oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade nos mostra isto. A renúncia ao princípio de prazer, à libido, à total satisfação dos desejos, permite ao ser humano colocar-se no plano da cultura. A repressão é, pois, um momento fundante desta mesma Cultura. No texto *O Mal-Estar na Civilização* esta questão é trabalhada:

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.¹¹⁸

A interação, o confronto, entre indivíduo e cultura é aqui o ponto fundamental da análise, tendo grande ressonância no pensamento de Adorno, que sempre volta para esta questão. A opção pela civilização, e seria absurdo negá-la totalmente, já implica um certo sacrifício. No entanto, quando a cultura se torna um modelo de repressão total, tanto de repressão dos instintos em nível pessoal como repressão social e histórica, temos que nos contrapor de forma crítica a ela. Não é nossa intenção analisar profundamente as convicções de Freud no que tange a uma teoria da Cultura. Pretendemos apenas situar alguns elementos e conceitos da Psicanálise que permitem a Adorno um acesso crítico à cultura.

Repressão é, pois, este permanente conflito entre o princípio da realidade e princípio do prazer. Daí deriva um conceito-chave para a psicanálise, bem como para a Teoria Crítica de Adorno: *o inconsciente e o retorno do reprimido*. O inconsciente é formado historicamente pelo princípio do prazer não-realizado e que, portanto, pode retornar. O retorno do reprimido é a ameaça à civilização. No entanto, para Freud, o indivíduo assume essa não-liberdade em nome dos benefícios da civilização. A felicidade, que estaria na realização total dos instintos, é substituída pela necessidade de se manter em segurança.

Verificamos, portanto, que vários conceitos são recorrentes em ambos autores, podendo, porém, assumir significados diferentes. Há uma distinção básica entre natureza e civilização. O instinto (natureza) orienta-se pelo princípio do prazer. No entanto, a realização ilimitada do princípio tornaria inviável a cultura. É nesse sentido que os instintos devem ser sublimados para

¹¹⁸ FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. (In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI) Rio de Janeiro:Imago, 1974, p.119

que a civilização se torne possível. O conceito de "segunda natureza", apresentado acima, adquire aqui um papel muito importante. Quando a cultura, a civilização, resultado de uma repressão aos instintos (natureza) é apresentada como algo natural (segunda natureza), gera-se uma intransparência, uma opacidade que vela os verdadeiros fundamentos sobre o qual a cultura, e a racionalidade desta cultura, estão fundadas. Desse modo, a psicanálise torna-se mais um modelo de crítica que revela os elementos fundantes mas reprimidos na metafísica ocidental. Não é nossa intenção, neste texto, proceder a uma análise mais detalhada das idéias de Freud. No entanto, nos contentamos em tornar perceptível, a partir do que expomos, o modelo da crítica.

A psicanálise, porém, é uma influência muito controvertida no pensamento de Adorno. Apesar de ser inegável sua fundamental contribuição para a formação do pensamento do autor, as críticas são extremamente ferozes. Mesmo sendo válida enquanto "instrumento" de desvelamento dos elementos reprimidos na cultura, torna-se um tanto conformista e não constitui um modelo suficiente para realizar uma crítica desta mesma cultura. Cabe, pois, uma referência às críticas de Adorno à psicanálise elaboradas na *Teoria Estética*:

O culto que a psicanálise rende ao princípio da realidade: o que não lhe obedece é sempre fuga apenas, a adaptação à realidade surge como o 'summum bonum'. (...) Nos artistas de altíssima classe, como Beethoven ou Rembrandt, aliava-se a mais aguda consciência da realidade à alienação da realidade. (...) Na arte actua também o desejo de construir um mundo melhor, libertando assim a dialéctica total, ao passo que a concepção da obra de arte como linguagem puramente subjetiva do inconsciente não consegue apreendê-la.¹¹⁹

Consideramos importante trazer presente estas críticas para mostrar que mesmo se apropriando de vários conceitos e idéias da psicanálise, Adorno vai além, dando nova configuração e até mesmo extraindo novas possibilidades dessa relação entre indivíduo e sociedade. Duas são as críticas que transparecem no parágrafo citado acima. Primeiro, o culto ao princípio de realidade produz um conformismo social e estigmatiza como "fuga" qualquer tentativa de se contrapor à totalidade da cultura. Neste contexto, para a psicanálise, as obras de arte seriam sonhos diurnos (*Kunstwerke sind der Psychoanalyse Tagträume*). A obra de arte, por sua vez, concilia uma aguda consciência de realidade e uma alienação que lhe permite sair da totalidade constituída e sonhar com um mundo melhor. Segundo, há uma crítica à idéia

¹¹⁹ AT, p.20 "Der Kultus, den die Psychoanalyse mit dem Realitätsprinzip treibt: was diesem nicht gehorcht, sei immer nur 'Flucht', Anpassung an die Realität wird zum summum bonum. (...) In Künstlern höchsten Ranges wie Beethoven oder Rembrandt verband schärfstes Realitätsbewußtsein sich mit Realitätsentfremdung (...) In ihr ist aber auch der Wunsch am Werk, eine bessere Welt herzustellen. Das entbindet die gesamte Dialektik, während die Ansicht vom Kunstwerk als einer bloß subjektiven Sprache des Unbewußten sie gar nicht erst erreicht".

reducionista de que a obra de arte é somente uma projeção subjetiva do inconsciente de quem a produz.

A famosa afirmação de Adorno de que *o “todo é o não-verdadeiro.”*¹²⁰ pode nos auxiliar na leitura das idéias expostas acima. O todo da Cultura reprime a liberdade individual. Uma Teoria Crítica da sociedade, portanto, não quer nem eliminar a civilização e nem permitir que a adaptação a ela seja o *summum bonum*. Trata-se de possibilitar e liberar aquilo que Adorno chama de dialética total. E, nesse sentido, é que nos parece ter a psicanálise contribuído para o surgimento da idéia do não-idêntico. O não-idêntico seria aquilo que permanentemente interpela a cultura desde fora, a partir daquilo que foi reprimido. Seria o retorno de uma promessa de felicidade no interior de uma cultura repressiva. Promessa esta que não pretende uma regressão aos puros instintos, mas também não permite que a história e a cultura sejam petrificados tornando-se segunda natureza.

No interior de uma sociedade coisificada a psicanálise é, rapidamente, integrada pelo sistema e esvaziada de sua criticidade. Torna-se mero instrumento para melhor adaptação dos indivíduos à cultura repressiva. Por isso é que Adorno pode caracterizar seu momento verdadeiro como residindo em seus exageros. Ou seja, se por um lado a psicanálise nos mostra que o sujeito não é apenas o conjunto de suas idéias claras e distintas, mas também obscuras e indistintas, por outro lado, a sociedade administrada soube encontrar para ela um "lugar" onde não representasse perigo.

¹²⁰ MM, p.56 *"Das Ganze ist das Unwahre."*

II – DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: O CONCEITO COMO MENSURABILIDADE

O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo.

Theodor Adorno. ¹²¹

A perspectiva de um avanço ilimitado nas ciências e na tecnologia, acompanhado de uma melhora política e moral da humanidade, exerceu, desde o início da época moderna, um fascínio sobre o pensamento ocidental. O século XIX, como vimos, inicia uma desconstrução da confiança ilimitada neste projeto. É posta em questão a relação, que se pretendia direta, entre progresso e a construção de uma sociedade justa e livre. A dimensão instrumental da razão torna-se absoluta. O projeto de dominação da natureza converte-se em dominação dos homens pelos homens.

A consciência de uma necessária suspeita em relação a esse modelo cultural da Ilustração chega, portanto, à filosofia. No entanto, o pensamento de Adorno não pretende substituir a

¹²¹ DA, p.28 "*Bezahlt wird die Identität von allem mit allem damit, daß nichts zugleich mit sich selber identisch sein darf.*"

civilização por um retorno ou uma regressão a níveis mais primitivos. As palavras de Horkheimer são esclarecedoras:

Para o bem ou para o mal, somos os herdeiros do progresso técnico e do pensamento esclarecedor. Ambos desencadearam uma crise permanente, que não pode ser mitigada através de uma oposição a eles ou através de uma regressão a níveis mais primitivos.¹²²

Sem pretender uma apologia da regressão, o avanço técnico e o progresso são examinados em seus elementos constitutivos, na sua racionalidade imanente. A filosofia de Adorno tem como ponto de partida uma questão fundamental no que se refere a este desenvolvimento: qual racionalidade se exerceu, ou emerge dele? Vemos que para pensadores como Descartes e Bacon, com quem iniciou este processo, a dimensão da razão enquanto dominação da natureza (razão instrumental) era inseparável de uma dimensão mais ampla de razão que tinha como objetivo harmonizar a autonomia da razão, a liberdade, o domínio da natureza e a conquista da felicidade.

Neste sentido torna-se importante observar a diferença, que permanece presente em toda *Dialética do Esclarecimento*, entre razão objetiva e razão subjetiva. A predominância, na sociedade moderna, da razão instrumental é uma clara manifestação desta razão subjetiva, porque serve unicamente para "*encontrar meios apropriados aos fins que, em última análise, visavam a autoconservação do sujeito.*"¹²³ Horkheimer aponta muito bem esta diferença:

Os grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, a escolástica e o Idealismo alemão, baseavam-se numa teoria objetiva da razão. Ela visava desenvolver um sistema global ou uma hierarquia de todos os entes, incluídos o homem e seus objetivos. A medida da vida razoável de um homem definia-se por sua harmonia com aquela totalidade. Era a sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus fins, que deveria constituir o padrão das idéias e ações individuais. Este conceito não excluía nunca o de razão subjetiva, mas considerava-a a expressão parcial, limitada, de uma racionalidade da qual se deduziam os critérios de todas as coisas e de toda existência. A ênfase era dada mais aos fins do que aos meios. A mais alta ambição deste tipo de pensamento era reconciliar a ordem objetiva do 'razoável', tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse individual e a autoconservação.¹²⁴

Nesse sentido não restam dúvidas sobre a filiação do texto *Dialética do Esclarecimento* à tradição da *Aufklärung* ocidental. A liberdade na sociedade é o fio condutor deste projeto. No

¹²² HORKHEIMER, Max. apud: SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jurgen Habermas: Razão comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.11

¹²³ WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p.376

¹²⁴ HORKHEIMER, M. apud: WIGGERSHAUS, R. *op.cit.* p.376

prefácio do texto lemos: "a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor."¹²⁵ O que muda substancialmente em relação aos tradicionais teóricos da *Aufklärung* – Kant, por exemplo – é a tematização de seu elemento regressivo. Em outras palavras, o dar-se conta da *dialética do esclarecimento*.¹²⁶

A história parece ter-nos provado o fracasso do projeto de um esclarecimento unilateral. A razão instrumental (domínio da natureza) tornou-se absoluta, estendendo-se muito cedo a uma dominação do homem pelo homem. Onde teria se dado este ponto de inflexão? Por que uma das dimensões da razão autônoma, aquela de pensar fins (por exemplo, a conquista da felicidade) foi abandonada em nome da absolutização da razão técnica, cega em relação à racionalidade dos fins e com o único objetivo de dominar a natureza?

A resposta de Adorno a esta questão não só nos parece, à primeira vista, inusitada como, também, muito ousada. Para ele, o conceito "*Aufklärung*", o projeto de dominação da natureza, não remontam exclusivamente para o início da modernidade. Esta é apenas a radicalização de uma tendência que se observa já nas mais remotas formações culturais do ocidente. O próprio mito já é interpretado, em sua ontologia da repetição, como uma angústia em relação ao diferente, ao novo. Surge, portanto, como tentativa de dominar as forças cegas da natureza, manifestas no destino. A modernidade, neste processo, realiza no sujeito racional autônomo esta instância ontológica e idêntica, perante a qual sucumbe tudo o que lhe é heterogêneo.

O conceito adorniano de *Aufklärung* é muito mais amplo, portanto, do que a época histórica que costumamos denominar Iluminismo. Está dito no início do texto *Dialética do Esclarecimento*

¹²⁵ DA, p.13 "*daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist*".

¹²⁶ Em WIGGERSHAUS, Rolf. *op. cit.* p.356, encontramos uma passagem esclarecedora sobre os motivos que levaram os autores a escrever a *Dialética do Esclarecimento*. Para ele "*Diante da evolução teórica dos dois autores, pode-se dizer que, para Adorno, a redação do livro sobre dialética foi o momento em que ele pôde escrever o correspondente ao projeto bejaminiano de uma pré-história do século XIX: uma pré-história do idealismo, da imanência, do espírito exaltando-se a si mesmo, da subjetividade dominadora, em que era preciso enfatizar as configurações do mito e da modernidade, da natureza e da história, do antigo e do novo, do sempre idêntico e do outro, da decadência e da salvação, em que os conceitos de suas duas monografias sobre a dialética do progresso musical – "Fragmente über Wagner" e "Zur Philosophie der neuen Musik" – deveriam provar sua pertinência para a teoria da sociedade e filosofia da história. Para Horkheimer, tratava-se de integrar sua crítica do positivismo e da antropologia burguesa num quadro mais amplo e de tirar as conseqüências teóricas de sua crítica da eliminação dos problemas religiosos e de seu reconhecimento de que a crítica benjaminiana do progresso implacável era bem fundada. Nunca deixara de enfatizar que o irracionalismo e a metafísica haviam tido razão em constatar a falência do racionalismo, mas tinham tirado, disso, conseqüências errôneas – tratava-se agora, para ele, de definir as conseqüências corretas com mais clareza e se dando mais conta das aquisições dos últimos anos do que em seu programa inicial de continuação da crítica marxista da economia política que seria uma *aufhebung* materialista da dialética hegeliana.*"

que a "tentativa de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores é, num sentido amplo, o que se entende por Esclarecimento."¹²⁷ No entanto, o Iluminismo, enquanto período histórico determinado, representou a sua radicalização Neste período específico, com mais força do que nunca, a razão é instituída de uma força messiânica, pois seria ela quem libertaria o mundo das trevas. Nesse sentido, pode-se acompanhar a argumentação de Adorno de que "o programa do Esclarecimento é o desencantamento do mundo."¹²⁸ O animismo, as superstições, seriam substituídas por explicações racionais. O otimismo em relação à potencialidade emancipatória da razão é a marca distintiva desta época. Numa espécie de ironia do destino, no entanto, o mundo totalmente desencantado surge sob o signo de uma nova mitologia.¹²⁹

Immanuel Kant, em um escrito datado de 1784, intitulado "*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*" (Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?) sintetiza a confiança desta época na razão. De acordo com este texto "*o Esclarecimento é a saída dos homens da menoridade da qual eles mesmos são culpados. Menoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a tutela de outrem.*"¹³⁰ O livre uso da razão conduziria a um estado verdadeiramente emancipado. No entanto, esta radicalidade em libertar a razão de suas amarras com o mundo antigo, tem como consequência a necessidade de buscar em si mesma suas coordenadas e normas, esta é a autonomia que Kant proclama orgulhosamente no referido artigo. No entanto, este desencantamento do mundo em nome da razão expõe o homem, como bem percebe Max Weber mais tarde, a uma perda de sentido no âmbito da cultura (pois a unidade do mundo tradicional havia sofrido um processo de desagregação); bem como a uma perda de liberdade no âmbito sócio-econômico (pois ao lado do crescimento da riqueza material cresce também o processo de

¹²⁷ DA, p.19 "*Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.*"

¹²⁸ DA, p.19 "*Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt.*"

¹²⁹ Uma tentativa anterior de, no âmbito da política, tematizar os elementos irracionais constitutivos da moderna democracia, especialmente no caso do parlamentarismo democrático, é de Carl Schmitt. A argumentação schmittiana vai no sentido de apontar para a impossibilidade de encontrar um último fundamento de legitimação dentro da racionalidade política moderna. Segundo FLICKINGER, H.G. "*Trata-se (para Schmitt) da tarefa de procurar – frente à diagnose do desencantamento do mundo moderno (Max Weber) – os traços reprimidos de uma 'mito-lógica' dentro da ordem racional moderna*" Isso explica o projeto Schmittiano de uma Teologia Política, que tematiza os conceitos teológicos secularizados que permanecem na base da fundamentação do conceito moderno de soberania política. Ainda segundo FLICKINGER "*com a inclusão do irracional para dentro da ordem racional-política das democracias ocidentais, Schmitt antecipava os motivos principais da argumentação na Dialética do Iluminismo de Horkheimer/Adorno*" In: SCHIMTT, Carl. *O Conceito do Político*. (Apresentação: Hans Georg Flickinger, Trad: Alvaro L.M. Valls) Petrópolis: Vozes, 1992. p.22.

¹³⁰ KANT, Immanuel. *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974. p.100

burocratização). Esta perspectiva crítica, no entanto, que inauguraria uma leitura dialética da *Aufklärung*, ainda não está presente em Kant.

A Revolução Francesa é, na política, a tentativa de realizar a potencialidade emancipatória desta racionalidade. No entanto, este otimismo do século XVIII em relação à razão torna-se, já no século XIX, objeto de suspeita. As obras de Marx, de Nietzsche e outros podem ser vistas como tentativas críticas de ler este processo de racionalização a partir de seus verdadeiros fundamentos e de suas conseqüências. Também o século XX nos apresenta uma grande variedade de críticos e de argumentos que alertam contra esta absolutização da racionalidade moderna. Depois de Marx, Nietzsche e Freud não é mais possível, ou ao menos se torna uma ingenuidade, aceitar a idéia de uma razão livre de condicionamentos materiais e psíquicos.

Se para Kant a razão como tal não era posta em questão, e seria tarefa do Iluminismo apenas torná-la de acesso universal, tanto para os indivíduos como para as instituições, para Adorno é o elemento regressivo desta mesma razão que precisa ser tematizado. A obra de Adorno tem, portanto, este cenário como ponto de partida. “*a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal.*”¹³¹ Pode-se dizer que é a tentativa de fazer uma arqueologia da *Aufklärung*. Por que o avanço da ciência e da técnica não vem acompanhado por um progresso no campo da política, da moral? Como explicar a barbárie que se manifesta em pleno seio da civilização ocidental no século XX? Seriam degenerações no interior de uma sociedade em vias de esclarecimento? Ou seria a manifestação mais pura de uma racionalidade instrumental que motivou todo este processo?

A obra de Max Weber é uma das primeiras tentativas de ler este processo de racionalização, de desencantamento, enquanto processo de reificação.¹³² Perceber a dialética interna da *Aufklärung* é, justamente, a capacidade de perceber a convivência de elementos regressivos no interior da própria racionalidade. O ideal de uma racionalidade formal se estende para a sociedade com a redução do trabalho humano a um valor de troca. A racionalidade formal, razão subjetiva para os filósofos de Frankfurt, elimina o que é qualitativo, restando apenas a dimensão

¹³¹ DA, 19 "Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils".

¹³² IMGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath) Brasília: Edunb, 1993. p.67. “Com grande ironia, Weber e os teóricos críticos da primeira geração concluíram que a prisão em que o homem contemporâneo leva sua monótona existência, despojado de todo sentido cósmico e dignidade moral, submetido aos caprichos impessoais da burocracia, era nada menos do que a trágica realização de uma aspiração nascida nos tempos em que a razão ainda era considerada fiadora universal de um mundo de sujeitos autônomos”

quantitativa. Este tema, eminentemente marxiano, é um dos pontos de partida centrais para a crítica da racionalidade que sustenta este sistema capitalista, a razão instrumental. E desde Max Weber, passando por Lukács até a Escola de Frankfurt, a reificação é associada à forma-mercadoria, que se torna universal. O trabalho deixa de ser o elemento emancipatório para transformar-se em mercadoria, em valor de troca redutível a certo valor monetário.¹³³

No sentido amplo do conceito de *Aufklärung*, esta racionalidade formal ou razão subjetiva se manifesta de forma exemplar na ciência moderna. O ideal de um mundo desencantado, de uma natureza destituída de todas suas qualidades, onde tudo seria mensurável, é a realização da mesma racionalidade formal que converte o trabalho em mercadoria. No entanto, é importante observar que este processo de "autodestruição do esclarecimento" não resulta apenas da instrumentalização desmemoriada da ciência, pois se fosse assim o pensamento sobre questões sociais poderia, pelo menos, tomar como ponto de partida as tendências opostas à ciência oficial. Porém, até mesmo estas tendências opostas, divergentes, que poderiam carregar em si um elemento emancipatório, são "*presas do processo de produção*."¹³⁴ A universalização desta forma-mercadoria no processo social de produção, aliada à universalização do número (da mensurabilidade), como modelo de objetividade no âmbito da ciência, caracteriza este elemento regressivo no interior da *Aufklärung*: ao invés de um mundo de sujeitos autônomos, estamos diante de um mundo de sujeitos-objetos, que de acordo com o modelo científico são redutíveis a quantificações – numa espécie de substituíbilidade universal, onde o sujeito não passa de mero exemplar – e, no interior da sociedade, é tornado valor de troca no interior do processo social de produção.

Um exemplo clássico para observarmos a dinâmica interna desta racionalidade da ciência é Descartes. Há duas substâncias na sua metafísica: res cogitans e res extensa. O cogito é puro pensamento, portanto, um sujeito livre de qualquer condicionamento material (sensível). Por

¹³³ Lukács é um caso particularmente interessante para a análise desta universalização da forma-mercadoria. Segundo Herrero "*A interpretação de Lukács consiste em unir Max Weber e Marx, vendo a racionalização e a reificação da sociedade como dois aspectos de um mesmo processo. Enquanto a produção de bens é organizada como produção de valores de troca e a força de trabalho é trocada como mercadoria, entra em vigor o valor de troca como um mecanismo universal de coordenação da ação. A esfera do trabalho se desliga então de seu meio vital e as interações passam a ser coordenadas, não mais por normas e valores, mas pelo novo médium do valor de troca. Todas as relações interpessoais passam a ser concebidas como entidades pertencentes ao mundo objetivo, na forma de coisas*". HERRERO, Xavier. Racionalidade Comunicativa e Modernidade. In: *Síntese*, Belo Horizonte, n.37,p.13-32, 1986. p.15

¹³⁴ DA, p.12 "*Aber auch diese sind von dem Gesamtprozeß der Produktion ergriffen*"

outro lado, a matéria, objeto do pensamento, é radicalmente reduzida à extensão (res extensa). Nas palavras de Pierre Guenancia, "*é possível dizer em que consiste a homogeneidade da matéria, por que ela é una e por que todos os corpos físicos são comensuráveis, e conseqüentemente objetos de cálculo: a extensão (extensio) constitui a essência da matéria.*"¹³⁵ Dessa forma é atacada de frente a concepção aristotélica de natureza, dominante até então. É atacada a noção de *cosmos* como representação de uma natureza finalizada, como algo ordenado, onde o movimento tenderia naturalmente para o repouso como seu fim natural; onde existiria um lugar "natural" para cada corpo, para onde este sempre tenderia voltar quando dali afastado; bem como a idéia de diferentes qualidades dos corpos naturais. Poderia-se dizer que a condição de possibilidade para o avanço da ciência, nos moldes da modernidade, é essa "dessacralização" da natureza, esta redução do qualitativo ao quantitativo, ao calculável.

No entanto, antecipando alguns motivos adornianos, poderíamos apontar para alguns possíveis problemas de uma tal concepção. Este sujeito cartesiano (cogito) é algo impessoal, não localizável no tempo e no espaço, mas condição de possibilidade para pensá-los. Até aí não haveria problema, se não pudéssemos derivar daí que os sujeitos concretos (o próprio Descartes, por exemplo, enquanto corpo extenso e parte da natureza), são essencialmente desqualificados e reduzidos à extensão, se tornam objetos de cálculo. Ainda que isto não esteja nos planos de Descartes, é uma potencialidade perversa – e que será muito útil, historicamente o sabemos – desta mesma racionalidade formal. Não se trata aqui, devemos entender bem, de criticar a racionalidade da ciência. Até porque sem objetivação não há pensamento. O que está sendo problematizado por Adorno é o fato de essa racionalidade formal se estender para todos os âmbitos da realidade, tornando-se, inclusive, critério de racionalidade. Antes, porém, de iniciar propriamente a discussão sobre a relação entre mensurabilidade e conceito, tratemos um pouco melhor o que é *Aufklärung*.

¹³⁵ GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. (Trad: Lucy Magalhães) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p.29

2.1 – O Conceito de *Aufklärung*

O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica.

Theodor Adorno.¹³⁶

A intenção fundamental da *Aufklärung* é expressa já na frase que abre o texto *Begriff der Aufklärung*: “*livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores.*”¹³⁷ Portanto, como vimos acima, tornar os homens senhores e livrá-los do medo é o motivo do desencantamento do mundo. No entanto, como explicar que o mundo uma vez desencantado, uma vez extirpadas todas as crenças e superstições, ao invés “*entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?*”¹³⁸ Este aparente paradoxo torna possíveis algumas hipóteses e respostas:

Uma conhecida alternativa é a concepção de *Jürgen Habermas*, que vê a modernidade como um projeto inacabado. Tomando a sério a diferenciação weberiana entre uma modernidade social e uma modernidade cultural, Habermas define sua compreensão do projeto da *Aufklärung*. Se, por um lado, a modernização social se dá a partir da racionalidade sistêmica ou instrumental do processo de produção capitalista, e leva a uma colonização do *mundo da vida* por esta racionalidade sistêmica/instrumental, por outro lado, da modernização cultural emerge uma autonomia em relação à tradição e em relação à religião, o que permite organizar o mundo de acordo com a racionalidade autônoma que emerge deste processo. Segundo Rouanet, defensor da posição habermasiana, as análises do autor “*sugerem a existência de um iluminismo espontâneo, em estado prático, incrustado nas estruturas de comunicação cotidiana.*”¹³⁹ Este iluminismo em estado prático, no mundo da vida, é um resultado da modernidade cultural que tornou a racionalidade acessível aos sujeitos da comunicação. A ameaça é a colonização deste mundo da

¹³⁶ DA, p.32 “*Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.*”

¹³⁷ DA, p.19 “*von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.*”

¹³⁸ DA, p.11 “*warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.*”

¹³⁹ ROUANET, S.P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987. p.34

vida pela racionalidade sistêmica/instrumental. Em síntese, para Habermas, é preciso criticar a modernidade social com a razão liberada pela modernidade cultural.

Uma segunda alternativa possível seria uma rejeição em bloco da modernidade. Tal posição expressa-se de forma mais direta, em nossa opinião, nos autores que se auto-denominam pós-modernos. Segundo Jean-François Lyotard esta atitude pós-moderna caracteriza-se pela descrença nos grandes meta-relatos legitimadores da modernidade, entre os principais estão a teleologia do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza.¹⁴⁰ Esta rejeição em bloco da modernidade corre o perigo, em cada um de seus discursos, de nivelar conquistas e prejuízos, operando uma apologia da regressão.

Uma terceira alternativa localizamos na leitura dialética de Adorno. Este pretende levar a modernidade, bem como todo o processo ocidental da *Aufklärung*, à auto-reflexão. Coloca-se como tarefa esclarecer o Esclarecimento. A universalização da racionalidade instrumental leva o moderno processo de reificação ao seu ápice. A crítica imanente à racionalidade será o caminho a percorrer. Esta concepção será mais desenvolvida ao longo do texto.

Estas diferentes posições são verificadas no século XX como possíveis respostas ao desafio de pensar as contradições de nosso tempo. O diagnóstico weberiano da racionalização ou desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), como responsável pela perda de sentido e também de liberdade (tese da burocratização), fez com que, no período em que emergia o *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt* (década de vinte), reinasse uma forte antipatia para com os advogados da racionalidade. Iluministas, identificados com o progresso, abandonavam qualquer ideal revolucionário e aceitavam o estado de coisas existente. A revolta contra a sociedade e a política refugiava-se, geralmente, em tendências irracionistas. Antes de tomar partido por uns ou outros, Adorno e Horkheimer pretendem radicalizar a tensão dialética entre ambos extremos.¹⁴¹ Esta questão inicial vai perpassar toda a leitura de Adorno e Horkheimer ao longo do texto *Dialética do Esclarecimento*.

¹⁴⁰ LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*. (Trad: Ricardo Corrêa Barbosa) Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

p. xv

¹⁴¹ BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p. 33 “Os advogados da razão, identificados desde o Iluminismo com as forças sociais e políticas progressistas, abandonavam os impulsos da revolução e aceitavam passivamente o estado de coisas dado. A racionalidade havia chegado a ser sinônimo de compromisso e resignação, expressada na vida política pelo *Vernunftrepublikaner* que, pretendendo ser ‘razoável’, aceitava sem entusiasmo a realidade dada da

O que é, pois, *Aufklärung* e qual a sua origem? Já vimos que o termo *Aufklärung* (Esclarecimento) não é restrito à época das luzes, sendo antes uma tendência observada em toda história do Ocidente. No entanto, qual a origem, o elemento que impulsiona este processo de desencantamento do mundo? Voltando à primeira frase do texto enunciada acima, percebemos que o *medo* é este elemento fundamental. A *Aufklärung* surge como uma reação ao medo. Colocar os homens na posição de senhores, dominadores do mundo, de uma natureza desencantada é, a partir daí, seu principal programa. O entrelaçamento entre razão e dominação é observável a partir disso.

No entanto, qual poderia ser o objeto deste medo primordial que desencadeia o processo de *Aufklärung*? Parece-nos importante, para tal, o seguinte trecho:

Do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica (...) Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do fora é a verdadeira fonte da angústia.¹⁴²

O objeto do medo, segundo o texto, é o desconhecido. Só o desconhecido causa medo. Portanto, num mundo esclarecido nada mais pode restar de desconhecido. A simples idéia de que permaneça algo fora de meu conhecimento é a verdadeira fonte de angústia. Porém, como justificar a afirmação seguinte, de que a *Aufklärung* é a radicalização da angústia mítica? Mais ainda, é identificada ao medo, é o medo mítico tornado radical.

Os mitos fundam uma ontologia da repetição. Além disso, segundo Adorno, eles já eram o produto do próprio processo de *Aufklärung*. Ou seja, o mito é a tentativa de, dando nome às divindades, definir seu "campo de ação." É uma primeira tentativa de romper com a absoluta imprevisibilidade das forças naturais, do destino, estabelecendo uma certa ordem. Este é o momento em que os mitos se tornam doutrina. Vejamos as palavras de Adorno:

Republica de Weimar, que era em muitos aspectos muito pouco republicana e democrática. Do outro lado, a revolta que se sustentava a si mesma no irracionalismo caía facilmente em uma fórmula tendente ao fascismo. Antes de aliar-se em um dos lados desta polaridade, insistiam (Adorno, Horkheimer, Benjamin) que a verdade estava na tensão entre ambos, na explicação racional do que aparecia como irracional e na irracionalidade do que se aceitava com razão"

¹⁴² DA, p.32 "*Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst (...)*Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist".

O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato para se tornarem uma doutrina.¹⁴³

Na própria ordenação dos mitos no texto da *Odisséia*, manifesta-se a racionalidade ordenadora, que inevitavelmente conduz à anulação do próprio mito. Trazer o mito para o interior de uma ordem compreensível e possível de ser narrada é já subordiná-lo à razão ordenadora.

O cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.¹⁴⁴

A primeira manifestação da vontade de *Aufklärung* dá-se no mito. Estes constituem, portanto, uma primeira objetivação das forças naturais e das divindades que regem o mundo. Na angústia de viver sob a égide deste total desconhecido, os mitos representam a tentativa de explicar, de tornar compreensível a dinâmica interna da realidade. E, enquanto tais, contêm, em gérmen, o elemento que será a essência da racionalidade que pretenderá suplantá-los. Deixando de ser relato para se tornar doutrina, o mito torna-se uma fórmula que reduz a multiplicidade da natureza a um arquétipo que se repetirá eternamente. No mito, que passou de relato para doutrina, a relação com as divindades, que anteriormente era de submissão, torna-se uma relação instrumentalizada, ao fixar um lugar definido para a divindade. O culto, portanto, engana o deus ao qual se dirige. Ao invés de temer o desconhecido passa-se, com ritos e sacrifícios, a fazer trocas (boa colheita, proteção contra o inimigo). Para Adorno, a troca é a secularização do sacrifício, “o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos.”¹⁴⁵

A *Aufklärung* pretende destruir os mitos, isto é, substituí-los pelo conhecimento. Trata-se, portanto, de desencantar o mundo, isto é, destruir o animismo. O mito é desmascarado pela *Aufklärung* como a projeção do subjetivo na natureza. “Todas as figuras míticas podem se

¹⁴³ DA, p.24 "Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre."

¹⁴⁴ DA, p.61 "und der ehrwürdige Kosmos der sinnerfüllten homerischen Welt offenbart sich als Leistung der ordnenden Vernunft, die den Mythos zerstört gerade vermöge der rationalen Ordnung"

¹⁴⁵ DA, p.67 "Ist der Tausch die Säkularisierung des Opfers, so erscheint dieses selber schon wie das magische Schema rationalen Tausches, eine Veranstaltung der Menschen, die Götter zu beherrschen, die gestürzt werden gerade durch das System der ihnen widerfahrenden Ehrung".

reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito.”¹⁴⁶ O animismo, a partir da ótica da *Aufklärung*, não passa de uma projeção especular de espíritos e demônios na natureza, projeção esta de uma subjetividade que se deixa amedrontar pelo natural. O primeiro passo a ser dado pelo pensamento esclarecido será, pois, reconduzir esta multiplicidade de espíritos e demônios a um princípio único, a subjetividade. A partir disso a natureza é destituída de seu encanto, tornando-se simples matéria amorfa, puro objeto de dominação. Pretende-se assim substituir a superstição pelo conhecimento.

Um aspecto muito importante que cabe aqui observar é a profunda modificação no que se refere à leitura marxista da história. A luta de classes não é mais, na leitura de Adorno e Horkheimer, o motor da história,. Há uma relação mais universal que segundo eles torna-se o motor da história: o conflito entre homem e natureza, tanto interior como exterior. Martin Jay esclarece:

O foco se centrava agora sobre o conflito mais amplo entre o homem e a natureza tanto exterior como interior, um conflito que remonta até antes do capitalismo e cuja continuidade, na verdade intensificação, parecia provável depois do fim do capitalismo.¹⁴⁷

A relação homem x natureza é constitutiva da civilização ocidental. No entanto, essa relação ocorre de forma fundamentalmente unilateral no processo da *Aufklärung*. A natureza desencantada é apenas objeto para o sujeito esclarecido. Repete-se, pois, o mesmo funcionamento do mito, acusado pelo próprio pensamento esclarecido: a natureza é o lugar onde a subjetividade projeta suas fórmulas, seus esquemas conceituais.

A partir disso, Adorno acusa a *Aufklärung* de confundir o pensamento com a matemática. O pensar se reifica “*emulando a máquina que ele próprio produz, para que ela possa finalmente substituí-lo.*”¹⁴⁸

O que os homens querem apreender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento incinerou o último resto de sua

¹⁴⁶ DA, p.23 “*Die vielen mythischen Gestalten lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt*”.

¹⁴⁷ JAY, Martin. *op.cit.* p.413

¹⁴⁸ DA, p.42 “*Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann*”.

própria autoconsciência. Só o pensamento que faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos.¹⁴⁹

A racionalidade que sustenta este processo de *Aufklärung* caminha gradativamente para uma cada vez maior identificação com a dominação. Nesse sentido, a modernidade representa a radicalização desta racionalidade instrumental. O saber é visto, essencialmente, como poder. A angústia mítica é tornada radical em tal racionalidade, pois nada que não possa se adequar às fórmulas que a subjetividade projeta na natureza, pretendendo captar sua multiplicidade e contingência, sobrevive. O que não pode ser reduzido a um ente mensurável e classificável é lançado para o espaço animista, contra o qual a *Aufklärung* se ergue implacável.

Como vimos acima, a modernidade, com seu modelo de ciência, é o período histórico onde esta racionalidade se torna absoluta:

Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama 'verdade' mas a '*operation*', o procedimento eficaz.¹⁵⁰

Este é o grande ideal da ciência moderna, a dominação da natureza. Conhecer significa saber manipular. No entanto, segundo Adorno e Horkheimer, há um preço a pagar por esta racionalidade dominadora: a alienação daquilo sobre o que se exerce o poder.¹⁵¹ A natureza em seu em-si torna-se para-ele (para o homem da ciência). "*A essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Esta identidade constitui a unidade da natureza.*"¹⁵²

A modernidade é, portanto, a manifestação mais clara deste totalitarismo inerente à razão em seu ideal de dominar a natureza. Tornando a natureza mera objetividade, exemplar mensurável, o sujeito é aquele que simplesmente se apropria dela. E mais, o distanciamento do sujeito abstrato em face da natureza objetivada (reificada), se realiza plenamente, no âmbito social, quando uma

¹⁴⁹ DA, p.20 "*Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewußtseins ausgebrannt. Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut.*"

¹⁵⁰ DA, p.21 "*Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther. Nicht auf jene Befriedigung, die den Menschen Wahrheit heiße, sondern auf »operation«, das wirksame Verfahren.*"

¹⁵¹ DA, p.25 "*Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben.*"

¹⁵² DA, p.25 "*das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft.*"

classe dominante se apropria de outra classe, de trabalhadores e dominados. A dominação da natureza converte-se em dominação do homem pelo homem.

2.2 – O Conceito como Mensurabilidade

Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico.

Theodor Adorno.¹⁵³

A realização do ideal moderno de ciência, qual seja, a redução da natureza a uma objetividade absoluta, onde o incomensurável fosse banido para a esfera animista do mito, carrega consigo uma profunda instrumentalização do pensamento, bem como uma simplificação do conceito. Dessa forma, a *Aufklärung* "transforma o pensamento em coisa, em instrumento".¹⁵⁴ A auto-reflexão do pensamento é totalmente eliminada em vista de um automatismo matemático, sendo que, numa espécie de mimesis, o pensamento se iguala ao mundo, entendido como uma grande multiplicidade matemática. Em relação ao conceito, como apontamos, este sofre uma profunda simplificação. Nas palavras de Adorno, "no trajeto para a ciência moderna os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade."¹⁵⁵ O ideal leibniziano de uma *Mathesis Universalis*, que não admitiria nenhuma espécie de descontinuidade, torna-se o ideal do pensamento num mundo desencantado. "O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento."¹⁵⁶ Dessa forma, consoante com a diferenciação de Horkheimer entre razão objetiva e subjetiva, a modernidade vai progressivamente se tornando razão subjetiva. O pensamento torna-se instrumento para a realização de fins que não passam pelo crivo da racionalidade.

¹⁵³ DA, p. 41 "In der vorwegnehmenden Identifikation der zu Ende gedachten mathematisierten Welt mit der Wahrheit meint Aufklärung vor der Rückkehr des Mythischen sicher zu sein."

¹⁵⁴ DA, p.42 "sie macht das Denken zur Sache, zum Werkzeug"

¹⁵⁵ DA, p.21 "Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht. Sie ersetzen den Begriff durch die Formel, Ursache durch Regel und Wahrscheinlichkeit"

¹⁵⁶ DA, p.42 "Die mathematische Verfahrungsweise wurde gleichsam zum Ritual des Gedankens."

A natureza, como vimos, é quantificada, reduzida a exemplar, para que a ciência a domine com suas fórmulas. O equivalente domina a sociedade burguesa. Na economia, a substituição do valor de uso pelo valor de troca, na ciência a redução do heterogêneo ao comparável, em termos de grandezas abstratas. Enfim, o ideal da total mensurabilidade da natureza é a realização, no âmbito da ciência, do ideal mais antigo da *Aufklärung*, qual seja, o de extirpar o medo diante do desconhecido. Por isso, Adorno e Horkheimer podem afirmar: “o número tornou-se cânon do esclarecimento.”¹⁵⁷ A individualidade é suprimida na sociedade reificada. O indivíduo sobrevive apenas como exemplar, como número. Em um mundo explicado por fórmulas, nada de novo pode acontecer. Inaugura-se, dessa forma, numa linguagem benjaminiana, o tempo do inferno, do eterno retorno do mesmo.

No âmbito da economia e da sociedade, a perda da individualidade no interior da sociedade reificada é um tema bastante discutido por Marx na perspectiva de uma redução do humano a valor de troca. É importante ressaltar, porém, que não se trata de resgatar, em Adorno, o indivíduo burguês (indivíduo autônomo), fundamento do idealismo. Antes disso, recorre-se à idéia de indivíduo dialeticamente, para mostrar com a sua reificação a falsidade do todo social que o reifica. Os seres humanos, tais como os exemplares da natureza, reduzidos a autômatos sem memória, a meras peças na grande engrenagem do sistema capitalista de produção (do qual a ciência é a maior força produtiva), conduzem a história de forma cega ao ideal mítico de tornar tudo conhecido para, enfim, livrar-se do medo das potências naturais.

A realização do ideal moderno de ciência é, dessa maneira, o triunfo da razão instrumental sobre a heterogeneidade da natureza e dos indivíduos. O mundo da ciência e da técnica é o mundo administrado (*verwaltete Welt*). “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo.”¹⁵⁸ Realiza-se, dessa maneira, aquela potencialidade perversa da razão, para a qual apontávamos anteriormente. Ou seja, um sujeito impessoal, não-localizável no tempo e no espaço (Marx o denomina Capital), reduz o humano, os sujeitos concretos no interior da sociedade, a um valor de troca, a algo calculável: *res extensa*.

¹⁵⁷ DA, p.23 “die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung”.

¹⁵⁸ DA, p.28 “Bezahlt wird die Identität von allem mit allem damit, daß nichts zugleich mit sich selber identisch sein darf.”

A razão, assim entendida, é o triunfo da máquina, da manipulação e dominação ilimitada da natureza. Mesmo o trabalho, outrora depositário das esperanças de emancipação, vê-se mistificado num sistema que se utiliza da disciplina do trabalho não só para realizar a “pilhagem” da natureza, mas também para reificação e exploração dos homens para o capital.¹⁵⁹ O progresso pode continuar sendo expansão do domínio da razão, mas deixou de ser libertador. O entrelaçamento entre razão e dominação que se observava desde o início da civilização, torna-se total quando o triunfo da razão instrumental condena qualquer outra forma de racionalidade dialética. *"A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata."*¹⁶⁰

A razão instrumental é, dessa forma, pura racionalidade auto-conservadora. Tendo alcançado com grande sacrifício a separação de um sujeito (que pensa) da natureza (seu objeto), faz de tudo para que o sujeito não se perca novamente naquela indiferença originária. Ulisses, tido como protótipo do indivíduo burguês, sobrevive por amarrar-se ao mastro do barco, evitando assim lançar-se ao mar, enfeitiçado pelas sereias, que representam, justamente, a natureza. O ideal de enquadramento de todo o real pelo pensar lógico é a tentativa de atingir este objetivo. O que ainda não se deixa enquadrar é aquilo que ainda não caiu sob o pensamento conceitual. O não-idêntico, por isso, não pode ser tolerado pela *Aufklärung*, pois esta veria nele a lembrança de um tempo em que ainda não havia se emancipado da natureza. A própria história, regida por tal racionalidade, torna-se mito pelo fato de repetir de forma mecânica o princípio subjetivo de dominação.

Portanto, esta redução do conceito, no âmbito da ciência, a uma fórmula, bem como, no âmbito da economia e das relações sociais de produção, a um valor de troca, elimina qualquer compreensão mais ampla onde poderia sobreviver uma potencialidade crítica e emancipatória. Ou seja, a condição de inteligibilidade da natureza para a ciência é o número, a sua quantificação, bem como no âmbito do processo capitalista de produção é o valor de troca (a forma-mercadoria). Todavia, como vimos acima, a filosofia deve permanecer enquanto atividade conceitual. Depois deste diagnóstico, o que significa manter a filosofia enquanto atividade

¹⁵⁹ MATOS, Olgária. *op.cit.*. p.130

¹⁶⁰ DA, p.26 *"Die disqualifizierte Natur wird zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität."*

conceitual? Não estaríamos correndo o risco de condenar a filosofia a uma tarefa insólita de, como um autômato, repetir de forma a-crítica sempre as mesmas fórmulas e os mesmos gestos?

Esta pergunta parece-nos ir além dos limites do texto da *Dialética do Esclarecimento*. Tornase, poderíamos dizer, a pergunta fundamental da filosofia de Adorno. Dessa maneira, em nosso modo de compreensão, não há uma resposta suficiente para esta questão no texto acima referido, apesar de já encontrarmos algumas indicações.

Como está dito no prefácio do texto, a racionalidade moderna da ciência conduz a uma "*ruína da cultura teórica (Zerfall theoretischer Bildung)*".¹⁶¹ A racionalidade da ciência ou nos conduz a um pensamento que no ato de pensar perde seu objeto, perde seu outro (este é o problema fundamental da *Dialética Negativa*); ou, por outro lado, aceita o dado como a manifestação de sua própria verdade, excluindo a mediação do pensamento e do conceito. Ambas as posições, apesar de parecerem, à primeira vista, incompatíveis ou até mesmo contrárias são, no fundo, muito próximas, pois um pensamento que se ocupa apenas das suas próprias leis formais deixa intocado o objeto, o "algo" que, mesmo nas lógicas mais rígidas, não pode ser eliminado; por outro lado, o positivismo é o culto a este objeto (dado) intocado, apresentando-o como verdade, sem mediação do conceito.

Trata-se, portanto, diante deste empobrecimento da racionalidade, de apontar para a especificidade do pensamento filosófico. Terá de ser um pensamento dialético, uma tensão entre a experiência do objeto e sua exposição (*Darstellung*). Julgamos apropriada, por isso, uma análise de um pequeno artigo de Adorno intitulado *Observações sobre o Pensamento Filosófico*. Este texto parece ser uma antecipação muito rica dos temas posteriores, em especial da *Dialética Negativa*.

¹⁶¹ DA, p.11

2.3 - Observações sobre o Pensamento Filosófico

O pensar não se esgota nem no processo psicológico, nem na lógica formal pura, intemporal.

Theodor Adorno.¹⁶²

Para Kant, o fenômeno é um manifestar-se da coisa já sempre adequada às categorias do sujeito cognoscente. Ou seja, a coisa enquanto outro permanece algo em-si, não cognoscível e nem sequer experienciável em termos de conhecimento. Portanto, o próprio sujeito é que constitui o fenômeno, esta seria a sua espontaneidade. É a esta concepção de pensamento filosófico que Adorno se opõe. Para ele "*O pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles.*"¹⁶³

A categoria da experiência se torna central nesta especificidade do pensamento filosófico. "*Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa, a qual, não obstante, só neles recebe sua determinação.*"¹⁶⁴ Dessa forma, o pensamento não é pura espontaneidade, mas sim uma tensão entre o ato criador (ativo) de constituir as coisas e a dimensão passiva de experienciar, de ser afetado sempre de novo pela própria coisa.

Para Adorno, portanto, é importante operar uma dissociação, dissociação esta que depois de Hegel não pôde mais ser aceita – seria, segundo ele, uma má abstração – qual seja, recolocar a diferença entre o pensar e o pensado. Em outras palavras, é perceber no ato de filosofar, que o conceito (pensar) é distinto da coisa (pensado). E, sendo distintos, não podemos derivar a coisa da estrutura do pensamento. A tensão entre pensamento e realidade, portanto, não desaparece no pensar filosófico. Este é o papel central da noção de experiência, deste afetar e ser afetado.

¹⁶² ADORNO, Theodor. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Kulturkritik und Gesellschaft II. Band 10b, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1977. p. 599-608, p.602 "*Denken erschöpft sich so wenig im psychologischen Vorgang wie in der zeitlos reinen, formalen Logik*"

¹⁶³ Ibidem, p.600 "*Philosophisches Denken beginnt erst, sobald es sich nicht begnügt mit Erkenntnissen, die sich absehen lassen und bei denen nicht mehr herauschaut, als man schon hineinsteckte.*"

¹⁶⁴ Ibidem, p.604. "*Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt.*"

Adorno entra, neste ponto, em uma discussão muito ampla com aquilo que anteriormente denominamos ciência moderna. Em um texto de Giorgio Agamben, *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*, encontramos uma profunda análise da destruição da experiência no interior da ciência moderna. Muito rapidamente a modernidade iniciou um processo de desconfiança em relação à experiência. Portanto, a solução seria a sua comprovação científica. Dessa forma, experimentos científicos deveriam ser traduzidos em determinações quantitativas que pudessem prever impressões futuras. A experiência é, desse modo, transferida "o mais possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números."¹⁶⁵ A ciência moderna, portanto, torna a experiência calculável. No entanto, como bem aponta Agamben referindo-se a Montaigne, "a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente sua autoridade. Não se pode formular uma máxima e nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica."¹⁶⁶ Com o desencantamento do mundo, onde se eliminam todas as suas qualidades, elimina-se também no sujeito aquilo que não é quantificável, tornando-o uma máquina pensante. Há um "medo de entregar-se à experiência, de abrir-se para o outro, desde que o outro, para o pensamento autodefensivo, é, a priori, uma ameaça. O medo é a força capaz de atrofiar o pensamento."¹⁶⁷ O conhecimento filosófico reage a esta destruição da experiência, a esta redução do humano a uma máquina. Nas palavras de Adorno, "o sentido humano dos computadores seria o de aliviar tanto o pensamento dos viventes, que ganhassem liberdade para o saber que não se encontra já implícito."¹⁶⁸ Portanto, resgatar a especificidade do pensamento filosófico é resgatar a capacidade de fazer experiências. Não se trata de uma exclusão, do âmbito do pensamento, da atividade conceitual, numa espécie de retorno ao mundo sensível da experiência sem nenhuma mediação. Antes disso, a experiência é aquele demorar-se no objeto, "receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais a priori à sua própria legalidade."¹⁶⁹ Este momento mimético, passivo, do pensar é

¹⁶⁵ AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2005. p.26

¹⁶⁶ AGAMBEN, G. *op.cit.* p.26

¹⁶⁷ TIBURI, M. *As metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p.89

¹⁶⁸ ADORNO, Theodor. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. p.600 "Der menschenwürdige Sinn der Computers wäre es, das Denken der Lebendigen so sehr zu entlasten, daß es Freiheit gewinnt zu dem nicht schon impliziten Wissen."

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.601 "in sich zu empfangen, was es nicht selber ist und was sich a priori seiner eigenen Gesetzmäßigkeit nicht unterwirft."

dialeticamente mediado pelo momento criador, de espontaneidade, onde se dá a exposição do objeto.

A exposição, ou seja, a interpretação desta realidade não-intencional (como apontamos no primeiro capítulo), não é mais uma substituição da realidade por seu conceito – o que se torna totalmente impossível a partir desse novo ponto de vista – mas a reunião dos elementos não intencionais da realidade (o experienciado, mas não mais manipulável no sentido clássico dos objetos da ciência) em imagens históricas, constelações, que iluminam a realidade "de forma fulminante".

Há, portanto, apontamentos importantes que tornam visível a possibilidade de um novo pensamento, não mais atrofiado pelo medo ameaçador do seu outro, e libertado do jugo da auto-conservação, que até aí constituía a regra absoluta que impulsionava o pensamento para sua própria expansão. Tal pensamento resulta da insuficiência dos modelos tradicionais, e não como uma alternativa a estes. Trata-se de uma crítica imanente, de desconstrução, que poderá apontar para a especificidade do pensar filosófico.

III – DIALÉTICA NEGATIVA: SOBRE O ALÉM-DO-CONCEITO

Dialética começa dizendo somente que os objetos são mais que seu conceito.

Theodor Adorno.¹⁷⁰

Estamos, pois, em condições de abordar o núcleo da questão: *o que permanece fora do conceito, além dele. Ou então, para o que o conceito aponta e que, não sendo ele mesmo, o constitui.* Após situar a posição de Adorno em relação a Hegel e, também, o lugar que ocupa no interior da filosofia contemporânea, de perceber as fontes de seu pensamento, de acompanhar o "percurso" da racionalidade ocidental, seu estreitamento, suas motivações materiais, psíquicas, "subterrâneas", estamos agora finalmente em condições de nos colocar ante a questão específica: o conceito e o que está para além dele. A primeira questão que precisa ser posta, portanto, é a seguinte: qual é o conceito de "conceito" com o qual trabalha Adorno?

¹⁷⁰ ND, p.16-17 " *Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen.*"

3.1 – O Conceito

Toda sombra é, em última análise, filha da luz.

Stefan Zweig¹⁷¹

Como vimos durante a argumentação anterior, Adorno filia-se, claramente, à tradição pós-idealista. Ou seja, sua filosofia é condicionada pelo fracasso dos sistemas idealistas. Como já foi apontado, a dialética negativa define-se em contraposição à lógica do sistema hegeliano. Esta que no ato de pensar leva o processo de abstração tão longe a ponto de perder o objeto pensado, do qual abstrai. No entanto, seria a noção de conceito, por isso, radicalmente distinta da noção idealista? Ou estaria Adorno, justamente, tentando caracterizar a insuficiência desta noção idealista de conceito?

Sabemos que a noção hegeliana de conceito é muito peculiar. Se para Kant havia um "jogo de forças" entre a intuição (sensibilidade) e o conceito (entendimento), sendo que, na *Crítica da Razão Pura*, o conceito aparece como uma espécie de síntese produzida pelo entendimento a partir do "material" da experiência possível, em Hegel a perspectiva é amplamente distinta. Hegel, por um lado, se afasta da metafísica tradicional no sentido de quebrar com o caráter estático dos conceitos metafísicos, por outro lado, mantém o modo de argumentação metafísico. Tomando como ponto de partida o princípio metafísico implícito em determinada visão de mundo, vê a história como a efetivação ou o desdobramento, em níveis cada vez mais complexos, deste princípio. Tal é o caso da idéia moderna de liberdade, tomado como o princípio metafísico implícito na *Filosofia do Direito*, sendo este, o direito moderno, o processo de sua determinação, de sua efetivação. Num sentido amplo, sua filosofia aponta para três momentos fundamentais: a Lógica (idéia em-si); a Natureza (a idéia sai de si para se alienar em seu outro); e o Espírito (idéia em si e para si). Vemos, pois, que se trata de um processo de efetivação da idéia onde, de um puro *em-si* caminha, através de um desdobramento objetivo, para um reencontro consigo mesma em sua própria efetivação, seu *em-si* e *para-si*. Ou seja, o Espírito só pode se reconhecer quando efetivado, tornado objetivo.

¹⁷¹ ZWEIG, Stefan. *O mundo que eu vi*. In: Obras Completas de Stefan Zweig – Tomo XV (Trad: Odilon Gallotti) Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1953. p.397

Dessa forma, a dialética hegeliana pretende partir do desenvolvimento imanente da coisa, torna-se – e observamos isso na *Fenomenologia do Espírito* – um desaparecer do sujeito na própria coisa.. Na *Ciência da Lógica*, início do Livro Terceiro (A Doutrina do Conceito), encontramos um parágrafo bastante esclarecedor no que se refere a esta noção de conceito. O formalismo kantiano é criticado na medida em que o conceito torna-se a interioridade mesma da objetividade. Vejamos o texto:

O conceito, em sua objetividade, é a coisa existente em-si e para-si. Por meio de sua necessária determinação progressiva, o conceito formal se converte ele mesmo na coisa e perde, assim, a relação da subjetividade e exterioridade com respeito a esta. Ou inversamente, a objetividade é o conceito real que saiu de sua interioridade e se transporta à existência. Nesta identidade com a coisa o conceito tem, portanto, uma existência própria e livre. Porém, esta é, todavia, uma liberdade imediata que, no entanto, não é negativa. Dado que é uno com a coisa, o conceito está submerso nesta; suas diferenças são existências objetivas, onde ele mesmo é novamente o interno. Como alma da existência objetiva o conceito tem que se dar a forma da subjetividade, que possuía já de modo imediato, como conceito formal; assim, naquela forma do livre, que não tinha, todavia, na objetividade, se contrapõe a esta e com isso converte aquela identidade com a mesma objetividade que tem em-si e para-si como conceito objetivo, em uma identidade também posta.¹⁷²

Vemos, portanto, nas palavras do próprio Hegel, bem explicitada esta noção de conceito. Enquanto a noção kantiana permaneceria presa a um dualismo entre subjetividade e objetividade, ou seja, o formalismo vê o conceito como algo exterior à coisa, a superação deste dualismo conduz Hegel ao Idealismo Absoluto. Depois de a *Fenomenologia do Espírito* ter acompanhado o processo de desaparecimento do sujeito na própria coisa, ou então, nas palavras de Hegel, a tentativa de "*expressar o absoluto não só como substância, mas também na mesma medida como sujeito*"¹⁷³, a *Ciência da Lógica*, ao acompanhar a dinâmica interna do pensamento, já é um acompanhar da dinâmica interna do real, visto que a noção de pensamento não está mais limitada à mera subjetividade. O Absoluto hegeliano não é, desse modo, um elemento que apenas pode ser encontrado ao fim de um extenuante exercício especulativo. Antes disso, está efetivado na

¹⁷² WL II. p. 271 "*Der Begriff in seiner Objektivität ist die anundfürsichseiende Sache selbst. Durch seine notwendige Fortbestimmung macht der formelle Begriff sich selbst zur Sache und verliert dadurch das Verhältnis der Subjektivität und Äußerlichkeit gegen sie. Oder umgekehrt ist die Objektivität der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reelle Begriff. - In dieser Identität mit der Sache hat er somit eigenes und freies Dasein. Aber es ist dies noch eine unmittelbare, noch nicht negative Freiheit. Eins mit der Sache ist er in sie versenkt; seine Unterschiede sind objektive Existenzen, in denen er selbst wieder das Innere ist. Als die Seele des objektiven Daseins muß er sich die Form der Subjektivität geben, die er als formeller Begriff unmittelbar hatte; so tritt er in der Form des Freien, die er in der Objektivität noch nicht hatte, ihr gegenüber und macht darin die Identität mit ihr, die er an und für sich als objektiver Begriff mit ihr hat, zu einer auch gesetzten.*"

¹⁷³ PhG, p.22 "*das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.*"

cultura. Manifesta-se na arte, na religião e na filosofia. Poder-se-ia perguntar, então, por que estas manifestações são expressões do saber absoluto? Gadamer o responde de forma simples: "*São absolutos porque já não há nenhuma opinião da consciência que pode ir além do que se mostra neles de um modo plenamente afirmativo.*"¹⁷⁴

No entanto, reside, nesta concepção de que o conceito é a "alma" da existência objetiva, um pressuposto que se torna problemático no século XX. Se por um lado a coisa, ou então o auto-desenvolvimento do real, é confrontado com a sua pretensão de verdade (com sua racionalidade imanente), por outro, o real é sempre manifestação do racional, conduzindo, dessa forma, a uma teleologia perigosa que rapidamente se torna ideologia. Justifica-se, a partir disso, a idéia de que na aparente sem-razão dos acontecimentos históricos se manifesta um sentido oculto ou, como dizia Hegel, este sentido que vê florescer a "*rosa da Razão na cruz do presente*".¹⁷⁵ Tal sentido justificatório não mais pode ser admitido por Adorno. O sofrimento torna-se injustificável. Ou ainda, Auschwitz torna-se o signo da dialética. Para não cair na armadilha de uma concepção teleológica que justifique o sofrimento de gerações passadas em nome de uma necessidade dialética que conduziria o Espírito para um reencontro consigo mesmo, sua filosofia torna-se radicalmente anti-teleológica.

Parece-nos uma idéia bastante plausível, portanto, a de que a concepção adorniana tenha relação com esta noção hegeliana de "conceito". No entanto, se assim for, seria uma leitura do conceito a partir de suas "sombras", de sua "sobras". Tomemos o exemplo, já trabalhado, da *Dialética do Esclarecimento*. Tomando a noção de *Aufklärung* como princípio metafísico implícito da cultura ocidental, qual seria a consequência disto? A leitura adorniana seria a tentativa de perceber o que foi recalcado, reprimido, excluído da história, para que se desse a efetivação deste princípio metafísico. Ou seja, a angústia mítica diante da possibilidade da perda do "eu", o instinto de autoconservação, permanecem sendo as motivações dos complexos sistemas de pensamento que se constroem em nome da liberdade de um espírito puro. Acreditamos, portanto, que a noção hegeliana de conceito, lido a partir de suas "sombras", pode ser uma aproximação do que Adorno entende por conceito. A consciência da separação entre

¹⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido) Madrid: Catedra, 1988. p.79

¹⁷⁵ *Apud*: LIMA VAZ, *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Rev. Síntese: Nova Fase, n.21, vol-VIII, jan/abril de 1981. p. 7-29. p.12

conceito (pensar) e a coisa (pensado) resulta, a partir disso, da insuficiência do pensamento, da insuficiência dos princípios metafísicos em explicar a realidade.

A questão, além disso, pode ser colocada de forma bastante ampla. Na *Dialética Negativa*, Adorno vê o conceito como *órganon* do pensamento. Isso nos coloca diante de um problema ainda mais geral e imediato. O conceito é entendido como uma projeção da subjetividade no objeto que lhe é exterior. Ou seja, as filosofias idealistas, posteriores a Kant, ainda se mantêm, de certo modo, presas à noção kantiana do conceito enquanto "quadro" no qual se organiza ou se ordena o material da experiência. Portanto, sobrevive sub-repticiamente um postulado fundamental da filosofia clássica nestas formas de entender o conceito, qual seja, o princípio de identidade entre o pensar e o pensado. Para Hegel, recolocar a diferença entre pensar e pensado, significaria uma recaída em um modelo formalista de conhecimento. Este é o ponto em que Adorno abandona Hegel. Além de recolocar esta diferença, Adorno pretende ser crítico dos modelos formalistas. Ao longo do texto vamos esclarecer melhor este ponto.

Neste momento parece importante atentar para uma peculiaridade. A "*revolução copernicana*", operada por Kant na filosofia, torna impossível continuar pensando da mesma forma como antes dele. O sujeito torna-se consciente de que um abismo se interpõe entre o mundo e sua representação. Desse modo, ocorre uma radical mudança de perspectiva em relação à clássica noção de verdade como adequação. No entanto, quando Adorno propõe, no início da *Dialética Negativa*, uma revolução da revolução copernicana, estaria ele tentando justificar uma volta à noção clássica de verdade, anterior a Kant?

Esta é uma questão fundamental que deve ser claramente respondida. Adorno é um pensador dialético. Portanto, em última análise, a verdade de algo particular depende sempre de sua relação com o que não é, portanto, pressupõe sempre uma totalidade. Como, porém, a partir disso, pode Adorno dizer que o todo é o não verdadeiro? Uma coisa é certa: não é possível pensar dialeticamente sem esta categoria de relação. No entanto, como vimos, torna-se uma contradição afirmar o todo como verdadeiro, pois isto é torná-lo objeto. A noção de verdade em Adorno é, dessa forma, resultado de uma crítica à noção hegeliana. Hegel, segundo Adorno, "*não tornou as partes independentes frente ao todo, como elementos seus. Sabia perfeitamente o crítico do*

Romantismo, que o todo se realiza através das partes."¹⁷⁶ Portanto, tomar o todo como negatividade que aponta para a insuficiência das partes torna a dialética *negação determinada*. Ou seja, o que é, justamente por ser mais do que é, revela que qualquer identidade em sua falsidade é uma forma negativa da verdade.

Esta referência à totalidade em Adorno é mais complexa do que em Hegel, pois a totalidade (espírito) não é mais somente sujeito. "*A determinante objetiva do espírito – a sociedade – se compõe tanto da soma dos sujeitos como de sua negação.*"¹⁷⁷ A dialética enquanto negação determinada depende, portanto, da noção de verdade. Isto não significa, porém, que pode torná-la seu objeto. Desse modo, pretende Adorno continuar pensando dialeticamente sem ser idealista. Consta no prólogo a *Dialética Negativa*:

Com os meios de uma lógica dedutiva, a dialética negativa rechaça o princípio de unidade, onipotência e superioridade do conceito. Sua intenção é substituí-los pela idéia do que existiria fora do fetichismo (encanto) de tal unidade.¹⁷⁸

É neste ponto que o materialismo de Adorno parece ganhar forma. O idealismo falha no momento em que institui o sujeito como portador da verdade do objeto, já que o objeto nem sequer é levado em conta em sua não-identidade. A verdade do sistema idealista converte-se, deste modo, em verdade artificial, permanece presa ao círculo tautológico do pensamento, perdendo, definitivamente, o seu objeto. Não existe, para Adorno, um sentido oculto ao mundo que cabe a filosofia descobrir. Afirmar tal sentido oculto seria afirmar algo imediato e, portanto, não levar em conta a profunda mediação entre sujeito e objeto. O sujeito ao experienciar esta realidade "não-intencional" a interpreta, agrupa seus elementos em constelações. No dizer do autor da *Dialética Negativa* "*o conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que nele se acumulou.*"¹⁷⁹ Portanto, antes de o conhecimento ser a hegeliana dissolução da verdade do objeto na certeza do sujeito, que culmina no saber absoluto, para Adorno o conhecimento é um "escutar" o objeto, um estar atento a potencialidade interna do material para, no processo de interpretação, agrupá-lo, sem violentá-lo, em constelações.

¹⁷⁶ DZH, p.253 "*So wenig die Teile von ihm gegen das Ganze als dessen Elemente verselbständigt werden, so sehr weiß der Kritiker der Romantik, daß das Ganze nur durch die Teile hindurch, (...) sich realisiert.*"

¹⁷⁷ ND, p.22 "*die objektive Determinante des Geistes, Gesellschaft, ebenso ein Inbegriff von Subjekten ist wie deren Negation.*"

¹⁷⁸ ND, p. 10 "*Mit konsequenzlogischen Mitteln trachtet sie, anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre.*"

¹⁷⁹ ND, p.165-166 "*Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert.*"

Trata-se, portanto, de acompanhar Adorno no itinerário de uma crítica imanente ao conceito. Crítica imanente que se estende, seja à deficiência (insuficiência) de um princípio metafísico para apreender a realidade, seja, de um modo mais geral, à insuficiência da noção idealista de que o "eu" constitui o mundo. Abordaremos, pois, conceitos-limite que apontam para os pressupostos não-tematizados que sobrevivem na filosofia dos sistemas. Dessa forma, uma consideração do que permanece obscurecido pela grandeza e ofuscante claridade do sistema é o que nos conduz para a percepção da insuficiência do pensamento conceitual. Pode-se dizer, inclusive, que o conceito, por sua própria dinâmica, rompe com sua unidade, pois sempre aponta para algo que não é ele mesmo e sem o qual não existe. Acompanhando Mercè Rius:

O conceito é devir. Seu desdobramento se realiza como mediação intrínseca, isto é, por um desprendimento no qual se põe a si mesmo como alteridade. Tal desprendimento é a negatividade (...) A dinâmica do conceito rompe, pois, sua identidade. Porém, não somente sua identidade formal, mas também de sua concretização como espírito.¹⁸⁰

Portanto, a negatividade sobrevive no interior do próprio conceito e permite a ele sobreviver enquanto conceito. Em suma, ele depende daquilo que não é ele. Ele aponta para fora de si mesmo e este fora (este além-do conceito) lhe é constitutivo. Esta diferença lhe é constitutiva. O conceito não é mais um puro espírito, uma pura espontaneidade da razão que julgará sobre algo imediato (objeto). Nem sequer existe este puro espírito e, ainda menos, o acesso a este imediato. Há uma diferenciação interna ao próprio conceito que lhe é constitutiva e fundamental. A partir disso, três elementos são os mais eminentes que, de acordo com a nossa maneira de ver as coisas, dão conta disso que denominamos crítica imanente ao conceito. São eles: a prioridade do objeto, a noção de experiência filosófica, e, por fim, a idéia de sofrimento não-reconciliável (dor elevada a conceito).

¹⁸⁰ RIUS, Mercè. *T.W.Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia, 1985. p.30

3.2 - Prioridade do Objeto

A primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito.

Theodor Adorno.¹⁸¹

O que significa afirmar a prioridade do objeto? Não estaríamos correndo o risco de um retorno ao realismo ingênuo? Não haveria risco de certo positivismo (o de tomar o fato como imediato), algo que Adorno sempre criticou de forma tão ferrenha? Para afastar, já no início destas considerações, tal hipótese, citamos Adorno:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha 'intentio recta', a servil confiança no ser-assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente.¹⁸²

Portanto, antes de qualquer coisa, precisa-se mostrar com clareza que a crítica de Hegel ao formalismo é aceita por Adorno. Em um modelo de conhecimento formalista a subjetividade é quem estabelece a relação entre os objetos do conhecimento. Portanto, como já dizia Hegel, realiza uma mediação extrínseca. Para Mercè Rius, tal modelo formalista leva a duas conseqüências inaceitáveis: *"Se a medição pertence ao cognoscente o conhecido deve ser imediato; e também se está prestes a admitir que o conhecimento é abstração."*¹⁸³ Nenhuma dessas conseqüências pode ser aceita por Adorno. A mediação é objetiva, isto garante a idéia de uma verdade objetiva. Além disso, conhecimento não é, para Adorno, abstração, mas sim composição. Esta noção será retomada no texto.

¹⁸¹ SO, p.746. *"Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist."*

¹⁸² SO, p.746 *"Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert, das hörige Vertrauen auf die so seiende Außenwelt, wie sie diesseits von Kritik erscheint, ein anthropologischer Standbar des Selbstbewußtseins, welches erst im Kontext der Rückbeziehung von Erkenntnis auf das Erkennende sich kristallisiert."*

¹⁸³ RIUS, Mercè. *T.W.Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia, 1985. p.23

Afirmar a prioridade do objeto não significa, simplesmente, defender o materialismo contra o idealismo. Antes disso, é condição para a persistência do pensamento crítico. O que se coloca em questão na filosofia de Adorno é a *premissa fundamental* que sustenta os sistemas idealistas da filosofia, qual seja, a autonomia do sujeito e, com isso, a auto-suficiência do conceito, apontando para o que o constitui. Porém, não se trata de uma simples inversão de fatores. A prioridade do objeto não elimina a função do sujeito. Exige, por isso, não menos, mas sim mais sujeito.¹⁸⁴ No entanto, esse sujeito tem outro sentido na filosofia de Adorno. Não se torna um puro transcendental reduzido às categorias lógicas, mas é função do sujeito vivo. Dessa forma, se modifica também a noção de objeto, que não é algo imediato, mas é nele que se manifesta a tensão entre o conceito (sua identidade) e o que o conceito não consegue apreender (não-idêntico, o além-do-conceito). A noção de objeto merece, por isso, uma detalhada consideração em nosso trabalho. Reside aí, segundo nossa maneira de ver as coisas, a diferença fundamental em relação aos sistemas idealistas. O sistema hegeliano parte do pressuposto fundamental da identidade entre ser e pensar. Isto é, tanto o pensar como o seu objeto são perpassados pelo *logos*. Conhecer, em tal sistema, é o ato de o sujeito (ou Espírito) descobrir-se no objeto. Que objeto é este? Adorno diria: "*o objeto, expressão positiva do diferente, é uma máscara terminológica.*"¹⁸⁵ Ou seja, nos sistemas idealistas, para Hegel em especial, o objeto é a realidade, por fim, destilada de sua diferença. Dessa forma, abre caminho para compreender o espírito como *totalidade*. É neste ponto que se dá, segundo Adorno, a confusão e o paradoxo fundamental do sistema hegeliano, pois "*tem que inflá-lo (o espírito) até convertê-lo em todo, quando, segundo seu próprio conceito, a diferença específica do espírito consiste em ser sujeito e não todo.*"¹⁸⁶ O espírito tornado totalidade conduz Hegel, ironicamente, a uma situação embaraçosa:

Segundo Hegel, o espírito deve ter sua vida em seu outro. Porém, ao eliminar nele, como totalidade, toda diferença com este outro, converte-se outra vez em nada, como se revela o puro ser no começo da lógica dialética.¹⁸⁷

Neste momento, em que o espírito tornado totalidade não admite mais diferença com o seu outro, perde-se a potencialidade crítica do sistema. A história, a realidade, sendo objetivações do

¹⁸⁴ AGUILERA, Antonio. In: ADORNO, Theodor. *Actualidade de la Filosofía*. (Trad: José Luis Arantegui Tamayo, Introd: Antonio Aguilera) Barcelona: Paidós, 1991. p.46

¹⁸⁵ ND, p.193 "*Objekt, der positive Ausdruck des Nichtidentischen, ist eine terminologische Maske*"

¹⁸⁶ ND, p.199 "*Um es irgend zuwege zu bringen, muß er ihn zum Ganzen aufblähen, während Geist doch dem Begriff nach seine differentia specifica daran hat, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist.*"

¹⁸⁷ ND, p.200 "*Wird am Geist als Totalität jegliche Differenz von jenem Anderen eliminiert, in dem er Hegel zufolge sein Leben haben soll, so wird er zum zweiten Mal das Nichts, als welches am Anfang der dialektischen Logik reines Sein sich offenbaren soll.*"

espírito, tornam-se absolutas. Não sobrevive mais a dialética que pode criticar a história (*status quo*). Esta filosofia, portanto, que vê o espírito como totalidade, aceita, e Hegel o diz explicitamente em vários momentos, que a história é verdadeira. *"Em Hegel, certamente, verdade quer dizer, de modo semelhante à definição tradicional, porém em secreta oposição a ela, precisamente coincidência do conceito com sua realidade"* ¹⁸⁸ A verdade, dessa forma, é processo, ou seja, o movimento da realidade em direção ao seu conceito, ou, o que é o mesmo, em direção a si mesma. A realidade é permanentemente confrontada com o seu conceito, com aquilo que pretende ser. Neste ponto reside uma diferença fundamental entre Adorno e Hegel. Enquanto o segundo, pensando uma dialética a serviço do sistema, vê a história como o processo de reconciliação entre o objeto e seu conceito, para Adorno, este processo permanece essencialmente aberto, ou seja, a verdade é pensada como negatividade. Susan Buck-Morss aponta para isso:

Na realidade, Adorno possuía uma fé quase hegeliana na lógica imanente da filosofia, em seu desenvolvimento histórico como desdobramento da verdade, ainda que, certamente, de modo nada hegeliano, acreditava que a verdade desafiava criticamente o curso da história em lugar de fundir-se com ele. ¹⁸⁹

A sobrevivência do pensamento crítico, portanto, depende de uma revisão, uma crítica imanente à noção idealista de sujeito. A noção de um espírito puro torna-se uma abstração vazia e sem sentido. Assim como uma visão positivista que toma o fato, a realidade, como algo não-mediado, comete o mesmo erro. Na própria constituição do sujeito operam elementos (a sensibilidade, inseparável da dimensão somática) que não podem ser eliminados posteriormente em nome de uma prioridade de categorias subjetivas, espirituais. Para tanto, torna-se necessária uma distinção entre o objeto idealista, essa máscara terminológica da diferença, e o objeto de uma dialética materialista. Vejamos as palavras de Adorno:

...o objetivo no objeto, o não-espiritualizável nele, somente se chama objeto desde o ponto de vista da análise orientada subjetivamente, para a qual não cabe dúvida alguma sobre a primazia do sujeito. O que na reflexão sobre o espírito se pretenda especificamente como não-espiritual, como objeto, visto desde fora, se converte em matéria. ¹⁹⁰

¹⁸⁸ DZH, p.283 *"Wohl heißt Wahrheit bei Hegel, ähnlich der herkömmlichen Definition und doch in geheimem Gegensatz zu ihr, eben Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit"*

¹⁸⁹ BUCK-MORSS, Susan. *op.cit.* p.145

¹⁹⁰ ND, p.193 *"...es heiße das Objektive am Objekt, das nicht zu Vergeistigende daran, Objekt nur unterm Blickpunkt der subjektiv gerichteten Analyse, welcher der Primat des Subjekts fraglos dünkt. Von außen betrachtet wird, was in der Reflexion auf Geist spezifisch als nicht Geistiges, als Objekt sich darstellt, Materie."*

Vemos, desse modo, que o objeto das filosofias idealistas é já um sujeito. O "resto", o que permanece fora desta constituição subjetiva do objeto, é matéria. Adorno não pretende, a partir de um elemento imediato (a matéria, por exemplo), criticar a noção idealista de objeto. Em sua filosofia tanto sujeito como objeto estão sempre mediados. A noção de matéria apenas recorda que algo teve que ser eliminado para afirmar o objeto idêntico ao pensamento. Prioridade do objeto quer dizer, apenas, que existe algo outro do conceito que o corrige permanentemente, sem deixar que se feche sobre si mesmo. Dito de outro modo, a dialética que leva em conta a prioridade do objeto é capaz de perceber, em cada identificação (conceito), o que se perdeu do objeto. Não se trata de invalidar a atividade conceitual, mas sim, apenas apontar para sua insuficiência, para o que, necessariamente, permanece além dela. Uma filosofia que esquece esta inadequação torna o conceito algo absoluto, petrifica-o em uma "segunda natureza".

A filosofia, ainda demasiadamente preocupada em essências universais e eternas, realiza um esforço gigantesco para eliminar todos os resquícios de heterogeneidade, de particularidade. Somente dessa forma, abstraindo leis universais, constrói uma *Weltanschauung* (visão de mundo). Para Adorno, a filosofia deve abandonar essa pretensão. Transformada em dialética materialista, o elemento fundamental do pensamento torna-se a negação determinada. A mediação, no interior das categorias filosóficas, não mais permite sua absolutização, sua petrificação em instâncias ontológicas. A dialética, ao invés de converter a negatividade em positividade, permanece neste elemento negativo, pois se a identidade é possível no âmbito lógico do pensamento, isso de modo algum significa reconciliação com o real. As contradições da realidade não são solucionáveis através de categorias lógicas, ou no plano de categorias lógicas. "*A onipotência espiritual do sujeito é o eco de sua impotência real*".¹⁹¹ Se, por um lado, Hegel foi o pensador, por excelência, que tentou superar essa metafísica estática, da substância, por outro lado, não foi ainda capaz de perceber, totalmente, a dimensão constitutiva destes elementos pré-rationais no seu próprio sistema.

Muda-se, portanto, de forma fundamental a noção de dialética em Adorno. Com o abandono do sistema, e com ele da pressuposição de uma identidade entre lógica e ontologia, a dialética não é somente o movimento de desvelar as mediações já sempre realizadas (a priori), mas é *negação determinada*. É crítica imanente que revela as auto-contradições de modelos historicamente

¹⁹¹ ND, p. 181 "*In der geistigen Allmacht des Subjekts hat seine reale Ohnmacht ihr Echo*"

constituídos e, a partir disso, exposição de novas constelações, novas figuras históricas, onde se explora a potencialidade interna dos elementos (materiais, idéias) e também não se elimina a mediação do pensamento (linguagem) que faz sua exposição. Não significa que Adorno esteja trabalhando na "composição" de uma nova *Weltanschauung*. A filosofia de Adorno é, fundamentalmente, uma crítica imanente ao idealismo e, ao mesmo tempo, uma tentativa de continuar pensando dialeticamente sem submeter o pensamento ao sistema.

O conhecimento que não mais se diferencia do conhecido, degenera em tautologia.¹⁹² Este enunciado parece negar a tese central de Hegel de que a dinâmica do pensamento (lógica) é a mesma dinâmica do real (ontológica). Para Adorno, "*Se, segundo Hegel, o sujeito pode entregar-se por completo e sem reservas ao objeto, à coisa mesma, é porque esta se revela, no curso do processo, como o que já é em si, sujeito.*"¹⁹³ Na filosofia hegeliana, como já vimos, a coisa passa a ser analisada a partir da sua autoconstituição objetiva, isto é, ela é composta de universais (cor, extensão, etc) e o conceito é o padrão de medida, o processo imanente de seu desdobramento. Desaparece, dessa forma, a idéia de sujeito separado do objeto em Hegel. E mais, já que a coisa (o objeto) é constituída por universais, pode-se dizer que o pensamento constitui o real. Quais, no entanto, são os pressupostos de tal concepção que devem ser criticados segundo Adorno? Em primeiro lugar, é preciso recolocar aquela diferença entre pensamento e pensado, pois a sua identificação conduz o pensamento à tautologia (aqui se entende tautologia como aquele pensamento que não mais se renova na coisa que o fez surgir). Segundo, a pressuposição implícita (senão explícita) desta concepção hegeliana, é a de que o real desdobra-se obedecendo às leis e categorias lógicas do pensamento. Ou seja, aqui adquire sentido aquela frase que citamos acima, qual seja, se Hegel faz o sujeito desaparecer no objeto é porque, de antemão, transformou o objeto em sujeito. Portanto, resguardada a diferença entre o pensar e o pensado, mantém-se a tensão dialética entre sujeito e objeto. Lê-se na *Dialética Negativa*:

A reflexão filosófica se assegura do que não é conceitual no conceito. De outro modo, segundo a sentença kantiana, este seria vazio, por fim conceito de nada,

¹⁹² ND, p.186

¹⁹³ ND, p.189 "*Hegels vermessen idealistische Präsupposition, das Subjekt könne darum dem Objekt, der Sache selbst, rein, vorbehaltlos sich überlassen, weil jene Sache im Prozeß als das sich enthülle, was sie an sich schon sei, Subjekt*"

ele mesmo, portanto, nada. Uma filosofia que se dá conta disso, tira a venda dos olhos e acaba com a autarquia do conceito.¹⁹⁴

O outro do conceito é-lhe, portanto, constitutivo. Não há conceito que não o seja de "algo". E esse "algo", sendo outro do conceito, não pode ser a ele reduzido. Isto é a prioridade do objeto. Ou seja, dá-se a mesma dinâmica no interior do conceito como aquela, apontada acima, em relação ao espírito. O conceito tem sua vida em seu outro. De modo algum pode subsistir sem ele. No entanto, tornado totalidade (algo por si subsistente) torna-se vazio e, por fim, conceito de nada. Há conhecimento no momento em que é preservada esta diferença fundamental. Em contraposição ao idealismo é afirmada, desse modo, a prioridade do objeto.

Dessa forma, *"o domínio do objeto significa a progressiva diferenciação qualitativa do mediado em si"*.¹⁹⁵ Ou seja, que não só do objeto, que permanece como outro diante do sujeito, podem ser inferidas sempre novas qualidades (e aqui a idéia de matéria aproxima-se daquela noção de Schelling de uma *natura naturans*, de uma força motora em si, ao contrário da *natura naturata*, que é a pura objetividade quantitativa da ciência moderna) mas, também, o sujeito não é um eu penso transcendental, vazio e indiferenciado, "que deve poder acompanhar as minhas representações", mas sim, um sujeito que no seu experienciar a realidade se transforma qualitativamente.

Mediação do objeto quer dizer que não pode ser hipostasiado estática e dogmaticamente, mas que somente pode ser conhecido em sua compenetração com a subjetividade. Mediação do sujeito significa que sem a componente objetiva não haveria literalmente nada. Um indício da preeminência do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, como, até o dia de hoje, na organização da realidade.¹⁹⁶

Portanto, falar em prioridade do objeto é, essencialmente, falar na impossibilidade de, no ato de conhecer, identificar progressivamente o pensado ao pensamento. É partir de uma fundamental inadequação entre real e racional. É perceber que a dinâmica interna da realidade não segue uma teleologia, um padrão de medida, enfim, não é desdobramento objetivo do conceito. Antes disso,

¹⁹⁴ ND, p. 24 " *Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff. Sonst wäre dieser, nach Kants Diktum, leer, am Ende überhaupt nicht mehr der Begriff von etwas und damit nichtig. Philosophie, die das erkennt, die Autarkie des Begriffs tilgt, streift die Binde von den Augen.*"

¹⁹⁵ ND, p.185 " *Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem*"

¹⁹⁶ ND, p.187 " *Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre. Index für den Vorrang des Objekts ist die Ohnmacht des Geistes in all seinen Urteilen wie bis heute in der Einrichtung der Realität.*"

nega o conceito com suas contradições. No entanto, como já vimos, isso não pode nos levar a negar que exista algo como uma verdade objetiva. "*A idéia de uma verdade objetiva converte necessariamente a dialética em filosófica*".¹⁹⁷ Porém, esta verdade objetiva não é mais entendida como sendo a lei (ou conceito) segundo o qual se desdobra a realidade, mas aponta para a "composição" (de acordo com o que antes denominamos programa do conhecimento materialista) de imagens históricas, constelações que iluminarão a realidade. Em outras palavras, a verdade não está mais disponível enquanto objeto. Aguilera aponta para uma figura que aparece nos textos de Adorno:

Nenhum objeto aparece como mera faticidade. A imediatez aparece mediada pelos conceitos, ainda que não possa diluir-se neles. A linguagem, como mostra qualquer dicionário ou enciclopédia, rodeia os objetos com palavras indefiníveis que remetem umas às outras em círculos. Este é o modelo cognoscitivo de Adorno, o meio privilegiado da filosofia. Construir constelações é como concentrar palavras ao redor de uma coisa.¹⁹⁸

Portanto, para Adorno, nem sequer se justificariam as alternativas apressadas à filosofia da consciência, como, por exemplo, a ética do discurso. Um consenso intersubjetivo que subjuga o objeto, não modifica as coisas. Como aponta Tiburi, "*se um sujeito, ou dois, de acordo entre si, decidirem sobre algo, resulta que o tratamento dado ao objeto continua o mesmo desde a filosofia tradicional*".¹⁹⁹ É preciso respeitar a absoluta alteridade do objeto. Este não mais se reduz a uma oposição formal ao sujeito. É qualitativamente outro e intocável nesta sua não-identidade. A atividade filosófica (conceitual) deveria iniciar consciente da impossibilidade de uma total reconciliação.

Torna-se necessário apontar, neste momento, como se dá o conhecimento em tal filosofia. Já foi anteriormente citada a afirmação de Adorno de que a utopia do conhecimento seria penetrar com conceitos o que não é conceitual. É fácil de perceber, a partir disso, que um conhecimento absoluto, uma filosofia que ainda se acredita de posse de "*seu objeto infinito*",²⁰⁰ não é mais possível. A idéia de que a noção de sujeito é ampliada e considerada (como conceito multívoco que é) em sua rede de relações e mediações (a noção de conhecimento como *intentio obliqua*),

¹⁹⁷ ND, p.198 "*In der Idee objektiver Wahrheit wird materialistische Dialektik notwendig philosophisch*"

¹⁹⁸ AGUILERA, Antonio. *op.cit.* p.48

¹⁹⁹ TIBURI, M. *Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p.248

²⁰⁰ ND, p.21

faz com que Adorno aponte, num parágrafo de extraordinária clareza, para o papel do sujeito em sua filosofia:

Se ele (o sujeito) fosse liquidado, em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia sujeito. Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, repressivamente, se identifica com o que lhe é diverso. Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto, nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito enquanto algo objetivo (...) Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.²⁰¹

Tudo isso nos remete a noção de experiência. *"O conceito de experiência exige, portanto, o encontro com a alteridade radical – não como coisa em si, mas como não-idêntico – que pode residir naquilo que se põe na presença como o mais simples para o sujeito"*.²⁰² Experiência só existe neste encontro com outro, caso contrário, quando me encontro com minha projeção ou representação do outro (objeto), trata-se de dominação, manipulação instrumental. A experiência constitui, deste modo, outro ponto em que o tradicional conceito revelará esta abertura, esta dependência fundamental em relação ao que está para além dele.

²⁰¹ SO, p.743 *"Würde es liquidiert, anstatt in einer höheren Gestalt aufgehoben, so bewirkte das Regression des Bewußtseins nicht bloß sondern eine auf reale Barbarei. Schicksal, die Naturverfallenheit der Mythen, stammt aus totaler gesellschaftlicher Unmündigkeit, einem Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war. Anstatt jenes Zeitalter durch kollektive Praxis zur Wiederkehr zu beschwören, wäre der Bann des alten Ungeschiedenen zu tilgen. Seine Verlängerung ist das Identitätsbewußtsein des Geistes, der repressiv sein Anderes sich gleichmacht. Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle (...) An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander."*

²⁰² TIBURI, M. *Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p.252

3.3– Experiência Filosófica

A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se enformação (Formung), é essencialmente deformação.

Theodor Adorno.²⁰³

Segundo Adorno a experiência revelaria um elemento recalcado na constituição histórica da razão ocidental. Portanto, esta noção de experiência pode pôr em questão a hipóstase do conceito, a tese de sua auto-suficiência.

Em primeiro lugar, devemos compreender que a história da razão conduziu a uma progressiva "formalização" do sujeito, enquanto instância fundamental e fundante da própria filosofia. Tal noção de sujeito, eu transcendental, pura instância lógica, só pode ser compreendida como sendo um avanço na filosofia se forem encobertas as mediações que a tornam possível. Ou seja, um eu transcendental não pode fazer experiências. Tal é o paradoxo que, na *Dialética Negativa*, leva Adorno a criticar o eu transcendental de Kant. O eu empírico é condição necessária para o eu transcendental. É preciso resgatar a mediação entre ambos. Também em Hegel ocorre o mesmo problema. Lê-se na *Dialética Negativa*:

Se a filosofia fosse realmente o que proclamou dela a 'Fenomenologia' de Hegel, ciência da experiência da consciência, não poderia liquidar soberanamente, como algo mau a ser reconciliado, a experiência individual do universal que se impõe.²⁰⁴

Quando falamos de sujeito podemos estar nos referindo seja a um indivíduo particular, seja à consciência em geral. E, como bem aponta Adorno, esta *"ambigüidade não pode ser eliminada simplesmente mediante uma classificação terminológica. Pois ambas as significações necessitam-se reciprocamente"*.²⁰⁵ Por um lado, não há como eliminar o momento da individualidade humana no interior da noção de sujeito, momento sem o qual este perderia todo o seu sentido. Por outro lado, caracterizar o sujeito como indivíduo é já lhe atribuir uma forma

²⁰³ SO, p.752. "*Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation.*"

²⁰⁴ ND, p.302 "*Wäre Philosophie, als was die Hegelsche Phänomenologie sie proklamierte, die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins, dann könnte sie nicht, wie Hegel in fortschreitendem Maß, die individuelle Erfahrung des sich durchsetzenden Allgemeinen als eines unversöhnt Schlechten souverän abfertigen.*"

²⁰⁵ SO, p.741 "*Die Äquivokation ist nicht einfach durch terminologische Klärung wegzuräumen. Denn beide Bedeutungen bedürfen einander reziprok.*"

conceitual e, nesse sentido, a idéia de indivíduo "*transforma-se já num universal*".²⁰⁶ Portanto, um conceito remete ao outro. Por que, no entanto, na história da filosofia se privilegiou o sujeito enquanto transcendental?

Nossa hipótese, justificada a partir da leitura dos textos adornianos, é uma noção quase onipresente na obra do autor, isto é, a idéia de que uma experiência não regulamentada pelas categorias de uma pura instância lógica torna-se problemática à filosofia movida pela vontade de sistema, pois, numa tal noção de experiência, o pensamento confronta-se com o que o ameaça, com o seu outro. O eu kantiano, "que deve poder acompanhar todas as minhas representações", constitui-se numa espécie de linearidade, onde faz experiência não da coisa-em-si, mas sim do fenômeno, que é a forma como a realidade se apresenta submetida às categorias do sujeito. Poderia-se dizer que nesta perspectiva o sujeito não faz experiência, não se realiza uma relação, pois o conhecimento se daria na síntese entre o sujeito e suas projeções. "*O componente somático é irreduzível, enquanto representa o não puramente cognitivo no conhecimento.*"²⁰⁷ No interior do próprio sujeito sobrevive, pois, este elemento não-idêntico que não pode ser eliminado.

Um pensamento experiencial, realmente afetado por seu outro seria, desse modo, algo como o eu proustiano, literalmente afetado pela memória involuntária. Samuel Beckett, em seu ensaio "*Proust*", aponta para o núcleo deste problema:

O mais bem-sucedido experimento de evocação é incapaz de projetar mais do que o eco de uma sensação passada, porque, como um ato intelectual, está condicionado pelos preconceitos da inteligência, que abstrai de cada dada sensação, como ilógico e insignificante, como intruso discrepante e frívolo, qualquer gesto ou palavra, perfume ou som que não se possa enquadrar no quebra-cabeça de um conceito. Mas a essência de qualquer nova experiência está contida precisamente nesse elemento misterioso que o arbítrio de plantão rejeitará como anacronismo.²⁰⁸

Este é justamente o movimento percebido pela dialética negativa, onde no ato de pensar perde-se o objeto do pensamento. Mesmo assim, para Adorno, é impossível prescindir do conceito em filosofia. Este é o problema central a ser enfrentado. Diante disso, a filosofia deve tornar-se consciente de que a vida do objeto, mesmo depois de apreendido conceitualmente, continua. Ou seja, o conceito nos permite pensar o objeto, porém, não esgota suas qualidades e não o substitui.

²⁰⁶ SO, p.741 "*bereits zu einem Allgemeinen gemacht*"

²⁰⁷ ND, p.194 "*Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis.*"

²⁰⁸ BECKETT, Samuel. *Proust*. (Trad: Arthur Nestrovski). São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.76

3.4 - A dor, o sofrimento – signos da dialética

Se a Filosofia da História de Hegel tivesse incluído nossa época, as bombas-robô de Hitler teriam encontrado nela um lugar – junto da morte prematura de Alexandre e de outras imagens semelhantes – entre os fatos empíricos selecionados nos quais se exprime imediata e simbolicamente o estado atingido pelo espírito do mundo.

Theodor Adorno.²⁰⁹

As várias catástrofes, signos ou testemunhas do advento da barbárie no interior da cultura, são suficientes para que a história e a realidade, medidos com seu conceito, com aquilo que pretendem ser, sejam vistas sob a ótica de uma total inadequação, de um fracasso. No entanto, antes de exigir que a realidade e a história se elevem à "perfeição" que lhes é prescrita pelos conceitos, faz-se necessário examinar os próprios conceitos. Talvez a promessa, neles inscrita, de tornar a realidade idêntica a si mesmos, seja o ponto problemático. Nesse sentido, o século XX parece não mais deixar dúvidas sobre a impossibilidade e até mesmo a inconveniência de, no puro plano das idéias e dos conceitos, solucionar os problemas do real. A história é, neste ponto, tomada como testemunha de um problema filosófico fundamental e que, mais uma vez, nos faz voltar a Hegel. Conhecimento para Hegel é, já o dissemos anteriormente, o reencontrar-se do espírito (ou então da Idéia) em seu outro, no qual estava alienado. Portanto, algo como um "desvelar" o sentido, a racionalidade imanente do real. Esta concepção conduz a uma conseqüência inevitável: uma associação entre conhecimento e legitimação. Isto é, se o conhecimento é o processo no qual se desvela o "sentido", a racionalidade, então, necessariamente, a história e o desdobramento objetivo da realidade se encontram legitimados, pois são manifestações desta racionalidade. Tal filosofia corre o risco, e isto se torna manifesto no século XX, de querer atribuir um sentido racional (seja qual for) a uma catástrofe como, por exemplo, Auschwitz.

²⁰⁹ MM, p.305 "*Hätte Hegels Geschichtsphilosophie diese Zeit eingeschlossen, so hätten Hitlers Robotbomben, neben dem frühen Tod Alexanders und ähnlichen Bildern, ihre Stelle gefunden unter den ausgewählten empirischen Tatsachen, in denen der Stand des Weltgeists unmittelbar symbolisch sich ausdrückt.*"

Neste contexto, a dor e o sofrimento físico desempenham um importante papel. Não se reduzem a um postulado ético ou moral de que é injustificado causar dor e sofrimento. Antes disso, tornam-se o limite onde explode o conceito. Ou seja, a dor não pode ser representada, não pode ser subsumida em um sistema que lhe atribua um sentido. O sistema hegeliano inscreve a dor e o sofrimento na trajetória do espírito absoluto, aí ela se encontra justificada. Para Adorno, no entanto, dor e sofrimento são absolutamente sem sentido. Aliás, são absolutos, não justificáveis.

Quando é dito, portanto, que Auschwitz torna-se o signo da dialética, estamos consoantes com o caráter não justificável da dor e do sofrimento. Para Adorno, a dialética não tem, pois, a função de reconciliar.²¹⁰ Ainda que as *imagens históricas*, apresentadas ainda no primeiro capítulo, teriam uma função messiânica e utópica de iluminar a realidade, de evitar o sofrimento e a dor, isto não significa que tais imagens históricas possam redimir o sofrimento passado. A tarefa de Adorno, neste sentido, "*define-se na necessidade de trazer o sofrimento passado à teoria, de compreender a elevação da dor a conceito.*"²¹¹ A impossibilidade de representar a dor e, do mesmo modo, dar-lhe um sentido tem, portanto, um significado epistemológico. Há uma desconstrução da noção hegeliana de razão, do conceito como sentido imanente da realidade. A noção de que os mortos não podem ser ressuscitados inaugura, em sua filosofia, algo como uma metafísica negativa. Já Max Horkheimer, no texto *Origens da Filosofia Burguesa da História*, aponta para isso. Para ele:

É um facto que a história conseguiu fazer uma sociedade melhor de uma 'menos boa' e que poderá realizar uma ainda melhor no seu decurso; mas um outro facto é que o caminho da história passa pelo sofrimento e miséria dos indivíduos. Entre estes dois factos existe uma série de relações clarificadoras, mas nenhum sentido justificativo.²¹²

Está presente aí o que se costuma chamar “pessimismo de método”, ou seja, a impossibilidade de atribuir um sentido racional ao sofrimento conduz a uma rejeição de qualquer forma idealista de dialética. A unidade da realidade, pretendida pelo conceito, se desagrega e, com ela, desagrega-se, também, a onipotência do conceito. Referindo-se a Auschwitz, tornar-se-

²¹⁰ ND, p.15 A única reconciliação possível para a dialética não pode mais ser entendida no sentido idealista. Seria o que Adorno denomina de "emancipação do não-idêntico" . Reconciliação "*seria ter presente a mesma pluralidade que hoje é anátema da razão subjetiva, porém já não como inimiga*".

²¹¹ TIBURI, M. *Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p.165

²¹² HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. (Trad: Maria Margarida Morgado) Lisboa: Editorial Presença, 1984. p.87

ia, para Adorno, uma tarefa condenada ao ridículo extrair um sentido de tal acontecimento. Trata-se de um evento-limite, que transborda qualquer possibilidade de representação:

Depois de Auschwitz, a sensibilidade não pode deixar de ver em qualquer afirmação da positividade da existência uma injustiça para com as vítimas, e tem que rebelar-se contra a extração de um sentido, por abstrato que seja, daquele trágico destino.²¹³

E disso Adorno não deixa de tirar uma drástica consequência, que confirma o que apontávamos acima, pois *"se a capacidade da metafísica foi paralisada, é porque o que ocorreu desfez ao pensamento metafísico especulativo a base de sua compatibilidade com a experiência"*.²¹⁴ O triunfo total da racionalidade formal, a conversão total da qualidade em quantidade, o assassinato de milhões – não de indivíduos ou pessoas mas de meros exemplares – conduz a uma terrível aproximação entre a racionalidade total e a absoluta irracionalidade. E mais, podemos equiparar a pura identidade com a morte, porque em Auschwitz se matou em nome do conceito:

O genocídio é a integração absoluta que é preparada em todas as partes onde os homens são homogeneizados, polidos – como se dizia no exército – até serem apagados literalmente do mapa como anomalias do conceito de sua nulidade total e absoluta. Auschwitz confirma a teoria filosófica que equipara a pura identidade com a morte.²¹⁵

Portanto, a universalização da racionalidade formal, da mensurabilidade, que permite tornar tudo homogêneo, que permite deformar a realidade com o conceito, é posta diante da negatividade absoluta, de sua perversão total. E, a partir disso, a filosofia e o conceito, são violentamente lançados para a experiência de seu limite, pois depois de Auschwitz o cheiro dos cadáveres irá, fatalmente, atrapalhar a filosofia, ao menos se ainda a entendermos da forma tradicional.

²¹³ ND, p.361 *"Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird"*

²¹⁴ ND, p.354 *"Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug."*

²¹⁵ ND, p.355 *"Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod"*

3.5- Uma Filosofia Transformada

O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha despertá-lo e o transforme em ensinamento.
Theodor Adorno.²¹⁶

Após expor estes pontos-limite onde o conceito é desmistificado em sua auto-suficiência, podemos falar de uma filosofia transformada em Adorno? O que restaria da filosofia depois da *Dialética Negativa* e da *Teoria Estética*?

Em primeiro lugar, a filosofia não pode ser arte. No entanto, a arte aponta para uma outra relação possível com a natureza. Não mais a de um sujeito autônomo que a domina, mas uma relação não-violenta. Portanto, a filosofia pode aprender com a arte. Em segundo lugar, é demarcada uma radical separação, uma diferença irreduzível, entre filosofia e ciência. Isto aponta para uma especificidade da filosofia, que não está mais preocupada em estabelecer um mínimo de princípios universais que expliquem a realidade e que a ela se substituam. Portanto, trata-se de um pensamento distinto das ciências particulares. Analisaremos melhor estes dois pontos.

3.5.1 - Arte e Filosofia

A comunicação das obras de arte com o exterior, com o mundo perante o qual elas se fecham, feliz ou infelizmente, leva-se a cabo através da não-comunicação.
Theodor Adorno.²¹⁷

Trata-se de uma relação bastante complexa e também especial. A filosofia não pode ser (tornar-se) arte. Ainda assim, talvez a arte, sendo negatividade em relação à sociedade onde se manifesta, mostre ou ensine a filosofia um outro modo de relação possível com a realidade. Ou seja, o conteúdo de verdade de uma obra de arte expõe-se à interpretação filosófica. Aliás, *"a sobrevivência das obras, situa-se entre a recusa a deixarem-se compreender e a vontade de*

²¹⁶ MM, p.90 "Der Gedanke wartet darauf, daß eines Tages die Erinnerung ans Versäumte ihn aufweckt und ihn in die Lehre verwandelt."

²¹⁷ AT, p.15 "Die Kommunikation der Kunstwerke mit dem Auswendigen jedoch, mit der Welt, vor der sie selig oder unselig sich verschließen, geschieht durch Nicht-Kommunikation."

serem compreendidas".²¹⁸ Assim sendo, a filosofia precisa se defrontar com a arte e, como dizíamos, esta mostra que uma outra relação, além da instrumental, é possível em relação ao objeto.

Howard Press, num excelente texto sobre "*Marxismo e Homem Estético*", aponta para a importância da categoria do estético na filosofia marxiana. A revolução de Marx seria, antes de tudo, uma revolução estética.

A revolução marxista, que restaura o objeto no seu valor intrínseco e devolve ao sujeito o poder de se relacionar com tal objeto (o poder definitivo da vida humana), é uma revolução estética porque a estética, como Kant mostrou, é precisamente o modo de experiência que ultrapassa, no sujeito, todo egoísmo, "privatismo", posse exclusiva e, no objeto, a mera instrumentalidade.²¹⁹

Se no interior da sociedade capitalista tudo se torna objeto (no sentido instrumental deste termo), uma verdadeira revolução seria aquela que restituísse ao objeto seu valor intrínseco. Se a forma-mercadoria torna-se universal no capitalismo, estendendo-se inclusive para as relações humanas, é porque o objeto não tem o valor em si mesmo, mas em seu outro, isto é, na possibilidade de ser trocado, substituído. Segundo Press:

O objeto é, portanto, o pivô do marxismo. A crítica da sociedade burguesa é a crítica do objeto burguês. Este objeto é a mercadoria, a negativa precisa do objeto estético. Porque a mercadoria é um objeto que tem o seu valor, não em si mesmo, como objeto estético, mas em outro objeto pelo qual pode ser trocado.²²⁰

Acreditamos ser este um importante ponto de partida da concepção adorniana de arte. Ou seja, os objetos, os elementos da realidade empírica, podem entrar, no âmbito da obra de arte, em outras relações possíveis, em outras constelações, onde não são reduzidos à sua dimensão instrumental, mas serão respeitados em sua singularidade, em seu caráter não-idêntico. Na obra de arte, o objetivo não é a representação de um universal, segundo o qual se poderia "julgar" o particular em sua adequação ou não adequação a este modelo. O único, o singular, tem na obra de arte um tratamento diferente. A dimensão mimética do pensamento, ou seja, uma aproximação não-violenta do objeto, são "testemunhas", no interior do mundo administrado, de uma outra racionalidade possível.

²¹⁸ AT, p. 448 "*Das Nachleben der Werke findet statt zwischen dem Nicht-sich-verstehen-Lassen und dem Verstanden-werden-Wollen.*"

²¹⁹ PRESS, Howard. *Marxismo e Homem Estético*. In: A Nova Arte. São Paulo: Perspectiva, 1975. p.191-201. p.194

²²⁰ PRESS, Howard. *op.cit.* p.196

A arte será, portanto, antítese em relação à sociedade. "As obras de arte são cópias do vivente empírico, na medida em que a este fornecem o que lhe é recusado no exterior e assim libertam daquilo para que as orienta a experiência externa coisificante"²²¹. No entanto, como já percebemos nas palavras do autor, "a arte é a antítese social da sociedade".²²² A arte não tem mais a função de representar algo que não seja ela mesma. A sua comunicação com a sociedade se dá justamente pela sua não-comunicação. Dessa forma, ao que nos parece, a arte, com sua negatividade imanente, nos aponta para a sobrevivência da utopia e também da capacidade de resistência no interior da sociedade reificada. A arte pode ser entendida como uma defesa do não-idêntico:

Segundo Schönberg, pinta-se um quadro e não o que ele representa. Toda obra de arte aspira à identidade consigo, que, na realidade empírica, se impõe à força a todos os objetos, enquanto identidade com o sujeito e, deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade.²²³

A arte seria, portanto, o lugar privilegiado onde se manifesta esta dependência do pensamento conceitual em relação ao que não é ele, se manifesta, portanto, sua insuficiência. Não se trata de atribuir-lhe um caráter hermético ou mesmo irracional, o que impossibilitaria o acesso da racionalidade. Segundo Adorno confunde-se "a preeminência – por problemática que seja – da intuição na arte com o conselho de evitar toda reflexão sobre a arte, porque os artistas estabelecidos também não a devem ter feito."²²⁴

A arte não pode ser filosofia, nem sequer esta pode ser arte. No entanto, a reflexão sobre a arte, por isso, não se exclui. A idéia de que a arte é expressão do "recalcado" (*verdrängt*), ou seja, que exprime da realidade empírica precisamente o que, no mundo administrado, lhe é rejeitado, torna-a fonte de reflexão.²²⁵ David Imgram, referindo-se aos críticos da primeira geração (grupo no qual inclui Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin), aponta muito bem para este elemento mimético na racionalidade. "E o poder inconsciente da imaginação mimética lembrou-

²²¹ AT, p.15 "Kunstwerke sind Nachbilder des empirisch Lebendigen, soweit sie diesem zukommen lassen, was ihnen draußen verweigert wird, und dadurch von dem befreien, wozu ihre dinghaft-auswendige Erfahrung sie zurechtet."

²²² AT, p.19 "Kunst ist die gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft."

²²³ AT, p.15 "man malt, nach Schönbergs Wort, ein Bild, nicht, was es darstellt. Von sich aus will jedes Kunstwerk die Identität mit sich selbst, die in der empirischen Wirklichkeit gewalttätig allen Gegenständen als die mit dem Subjekt aufgezwungen und dadurch versäumt wird. Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt."

²²⁴ AT, p.499 "Kunst müsse schlechthin anschaulich sein, während sie doch allenthalben am Begriff teilhat. Primitiv verwechselt wird der wie immer auch problematische Vorrang von Anschauung in der Kunst mit der Anweisung, es dürfe über sie nicht gedacht werden, weil das die etablierten Künstler auch nicht getan haben sollen"

²²⁵ AT, p.35

os de que a natureza podia levar também a um livre jogo de faculdades bem diferente da liberdade obtida com o seu domínio.”²²⁶

A arte constitui-se, portanto, como negatividade. Aponta aos objetos, ao material empírico, possibilidades que lhes são negadas na sociedade tecnológica. Este é o seu momento crítico, que é garantido pela sua simples presença no mundo. Marc Jimenez aponta para este paradoxo da função social da arte:

Paradoxalmente, a função social da arte reside então em sua ausência de função. É diferenciando-se de maneira imanente da realidade, que as obras de arte exprimem negativamente um estado outro daquele que é, dizendo o que este deveria ser em uma sociedade liberada da barbárie.²²⁷

A arte autêntica, aquela que resiste à integração social, é o espaço onde sobrevive a esperança de uma libertação, uma utopia, uma possibilidade de transformação da ordem objetiva. Tudo na arte denuncia a sociedade na qual está imbricada. Adorno o expressa dessa forma: "*O caráter monadológico das obras de arte não se formou sem culpa da monstruosidade monadológica da sociedade, mas só por seu intermédio atingem as obras de arte aquela objetividade, que transcende o solipsismo.*"²²⁸ Dessa forma, a arte é, para Adorno, a sobrevivência de um elemento crítico no interior da sociedade reificada.

A miséria da estética aparece imanentemente no fato de ela não poder ser constituída nem desde cima, nem a partir de baixo; nem desde os conceitos, nem a partir da experiência aconceptual. Perante esta triste alternativa, apenas a auxilia a reflexão da filosofia de que o *factum* e o conceito não se contrapõem polarmente, mas se mediatizam de um modo recíproco.²²⁹

A arte, portanto, além de mostrar à filosofia que uma outra relação, que não a de dominação, é possível para com seu objeto, mostra-se, também, plenamente consciente de que o conceito e a experiência aconceptual não coincidem, ainda que estejam em recíproca mediação.

²²⁶ IMGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath) Brasília: Edunb, 1993. p.99

²²⁷ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. (Trad: Roberto Ventura) Rio de Janeiro: F.Alves, 1977. p.138

²²⁸ AT, p. 455 "*Der monadologische Charakter der Kunstwerke hat nicht ohne Schuld des monadologischen Unwesens der Gesellschaft sich gebildet, aber durch ihn allein erlangen die Kunstwerke jene Objektivität, welche den Solipsismus transzendiert.*"

²²⁹ AT, p. 510 "*Immanent erscheint die Not der Ästhetik darin, daß sie weder von oben noch von unten konstituiert werden kann; weder aus den Begriffen noch aus der begriffslosen Erfahrung. Gegen jene schlechte Alternative hilft ihr einzig die Einsicht der Philosophie, daß Faktum und Begriff nicht polar einander gegenüberstehen sondern wechselseitig durch einander vermittelt sind.*"

3.5.2 - Filosofia e Ciência

Pois, com o objetivo de poder operar com conceitos sóbrios e claros, dos quais se vangloria, a ciência os torna imóveis, e julga sem ter em consideração que a vida da coisa pensada pelo conceito não se esgota ao fazer com que este esteja fixado.

*Theodor Adorno.*²³⁰

Vejamos as palavras de Adorno sobre esta relação:

A filosofia não trata de esgotar seu tema a maneira da ciência, reduzindo os fenômenos a um mínimo de princípios (...) Pelo contrário, a filosofia quer literalmente abismar-se no que lhe é heterogêneo, sem reduzi-lo a categorias pré-fabricadas (...) O conteúdo filosófico somente é acessível ali onde a filosofia não o impõe.²³¹

A filosofia, portanto, não mais dispõe do infinito, da totalidade, como seu objeto. O conceito, por mais evoluído que seja, não pode reduzir a multiplicidade do real às categorias do pensamento. Materialismo, neste sentido, significa manter a tensão entre o pensamento e o real, o que convencerá o pensamento de sua própria finitude.²³² A filosofia, portanto, ao contrário da ciência, precisa ser constantemente reinventada, reescrita, sempre novamente afetada pelo seu outro, pelo que lhe é heterogêneo.

Um dos temas muito caros a Adorno é a questão da *tautologia*. Para o autor é tautológico todo procedimento que se enclausura em uma estrutura "pré-fabricada" de categorias, quando o

²³⁰ DZH, p.309 "Um mit den sauberen und klaren Begriffen operieren zu können, deren sie sich rühmt, legt Wissenschaft diese fest und urteilt dann ohne Rücksicht darauf, daß das Leben der mit dem Begriff gemeinten Sache in dessen Fixierung nicht sich erschöpft"

²³¹ ND, p. 21 "Nicht ist es an Philosophie, nach wissenschaftlichem Usus zu erschöpfen, die Phänomene auf ein Minimum von Sätzen zu reduzieren; (...) Vielmehr will sie buchstäblich in das ihr Heterogene sich versenken, ohne es auf vorgefertigte Kategorien zu bringen (...) Einzig dort ist der philosophische Gehalt zu ergreifen, wo Philosophie ihn nicht oktroyiert."

²³² Sobre esta necessidade de um constante reinventar a filosofia, portanto, um modelo profundamente incompatível com a ciência, citamos Ricardo Timm de Souza: "É muito provável que o grande drama da filosofia é que ela necessita ser reescrita a cada momento, e sempre de forma nova – ou recairá na tautologia e na tentação da paralisia: petrificar-se-á em ideologia. Que o mundo da presente transição secular seja absolutamente repleto de ideologias – depois da promulgação da 'morte das ideologias' – é fato que não escapa a nenhum observador atento; e isto demonstra e prova apenas a quantidade de vezes que a filosofia renegou ou teve de renegar a sua tarefa precípua. Mas não entenda, aqui, ideologia somente como o grande e complexo conjunto de idéias sócio-históricas em sentido tradicional. Com esta palavra, queremos, antes de mais nada, indicar fragmentos de pensamentos, de idéias, paralisados em si mesmos, atônitos com sua própria impotência, neutralizados em sua fraqueza, a fraqueza de um molde no qual se alojam, renunciando ao instante vivido, à dor do pensamento incisível e inadiável, cultivado em meio a esta dor mas nela não fincado raízes". In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002. p.13

pensamento prescindido do outro que o constitui e ocupa-se somente de suas próprias leis. Ainda que seja injustificado dizer que a ciência moderna é uma tautologia, há um método que a torna incompatível com a filosofia. Estabelecendo princípios gerais a partir dos quais se explica a realidade, a ciência opera com generalizações, com previsão. A ciência não pode ser reinventada em cada caso particular. Há, portanto, uma especificidade da filosofia. Abandonando o idealismo, visto como modelo tautológico onde a realidade é reduzida às categorias subjetivas, deve também se diferenciar da ciência. A filosofia, como já fora dito no ensaio de 1931, é uma *ars inveniendi*. Pensar é pensar modelos, figuras históricas, constelações, que não se petrificam em instâncias ontológicas mas iluminam a realidade. Há, no pensamento, um jogo e uma tensão entre um momento mimético de entrega à potencialidade interna do material e o momento mediador do pensamento.

Pensamos ser oportuna a retomada, neste ponto, de uma oposição central do pensamento nitzscheano: vontade ativa e vontade reativa. Como já explicitamos ao longo do texto, o medo é o elemento fundamental que desencadeia a *Aufklärung*. Tornar tudo conhecido, tarefa tanto da filosofia como da ciência é, neste sentido, uma reação ao medo. O instinto de autoconservação impele a dominar a natureza. O pensamento moderno, em sua obsessão de tornar tudo redutível ao subjetivo, é o passo derradeiro rumo a esse mundo totalmente desencantado onde não restasse a menor parcela de medo. Portanto, os sistemas de pensamento que partem desse medo primordial tornam-se radicalização da angústia mítica, tornam-se reativos, reação ao medo. O que seria uma filosofia movida por uma vontade ativa, uma filosofia criativa?

Uma filosofia que consiga se abismar diante de seu outro é um indício de tal modelo ativo, criativo. Tal como nos grandes textos de Nietzsche, a *Dialética Negativa* não é um anti-sistema enquanto *reação* ao sistema. Parece-nos que, antes disso, é anti-sistema porque este impossibilita a tensão criativa entre o pensamento e o seu outro. Mesmo que os textos de Nietzsche iniciem pelo momento de destruição, de crítica, a ação absoluta é o seu ponto de partida. Deus não morre simplesmente, nós o matamos. Dessa forma, também em Adorno subjaz, na crítica ao sistema, ao idealismo, à dominação da natureza, um modelo transformado, novo, criativo de filosofia.

As contradições e o fracasso do idealismo, portanto, não levam a filosofia de Adorno a um niilismo desesperado. Pelo contrário, as próprias contradições apontam a possibilidade de extrair uma nova lógica. É nesse sentido que pretendemos esclarecer o significado deste materialismo

adorniano. Trata-se de uma tentativa de destituir de sua legitimidade qualquer sistema que trate o não-idêntico como redutível às leis do pensamento. Acompanhamos aqui o comentário de Márcia Tiburi:

Na verdade, o que Adorno critica não é a identidade como individuação, como consistência (sic) da coisa consigo mesma, mas como igualação do não-igual por meio de um princípio que impera soberano sobre todas as coisas; a crítica adorniana dirige-se à identidade e à não-identidade como conceitos identitários; o que a dialética negativa quer evidenciar e salvar é o não-idêntico, que preserva a identidade da coisa consigo mesma, que faz de algo uma espécie de mônada, mas que não reduz o objeto a um conceito.²³³

A filosofia, em sua angústia de construir um sistema onde tudo estivesse presente, onde nada mais de externo poderia restar, não atenta ao fato de que é impossível livrar-se totalmente daquilo de que o pensamento abstrai. Segundo Adorno o *“próton pseudos do idealismo foi crer que o processo de abstração libera daquilo do que abstrai”*..²³⁴ Essa impossibilidade de eliminar do pensamento aquilo que lhe é heterogêneo manifesta-se na indissolubilidade do “algo”. O “algo” é o que mesmo na lógica mais abstrata permanece como resquício não-eliminável.

Essa situação torna clara a proposta de uma filosofia transformada. Num constante reinventar, a filosofia poderia ser situada no intervalo entre o pensamento e o real; entre a natureza e a cultura; entre a pura sincronia e a diacronia absoluta. Sem a segurança de um *lógos* ordenador – um sentido oculto e, por isso, imediato – que se impõe à realidade, e sem a ilusão de possuir esta verdade como objeto, vive-se num espaço perigoso, inseguro, de tensão absoluta. No entanto, parodiando Hölderlin, segundo o qual nos momentos de grande perigo cresce a possibilidade de salvação, este é o espaço onde pode inscrever-se esta nova filosofia criativa.

²³³ TIBURI, M. *Uma outra História da Razão e outros ensaios*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p.32

²³⁴ ND, p.139 *“Das 'proton pseudos' des Idealismus war, in der Bewegung der Abstraktion werde man dessen ledig, wovon abstrahiert ist.”*

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Onde o pensamento filosófico, mesmo em textos importantes, não atinge o ideal de incessante renovação a partir da coisa, sucumbe. Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é.

Theodor Adorno.²³⁵

Adorno é um filósofo situado no limite da modernidade. Atesta-o a centralidade da oposição sujeito x objeto em sua obra. No entanto, esta oposição só pode ser pensada no interior da relação dialética. A partir disso, pode-se encontrar um segundo elemento fundamental da filosofia de Adorno: a dialética. Herdeiro direto da tradição hegeliana e mesmo marxiana, para Adorno, um pensamento autêntico, crítico, deve ser dialético. Dialética, assim entendida, não é uma das possibilidades do pensamento, mas sim a única maneira de pensar filosoficamente. Isto se deve ao fato de, acompanhando Hegel, a dialética ser o resultado da autocrítica da lógica.²³⁶ Além disso, um terceiro elemento fundamental é o racionalismo. As muitas tentativas dos críticos de

²³⁵ Apud: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.93

²³⁶ Ver: ADORNO, T. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1971. Especialmente a seção "Logische und Denkgesetze". p.66-67. Também BELLAN, Alessandro. *Essenza della logica e logica dell'essenza*. Adorno e Heidegger 'interpreti' di Hegel. In: CORTELLA, L, RUGGENINI, M, BELLAN, A. *Adorno e Heidegger: Soggettività, arte, esistenza*. Roma: Donzelli Editore, 2005. p.51

atribuir a Adorno uma espécie de irracionalismo revelam-se profundamente injustificadas. A impressão inicial que o leitor de Adorno pode ter de que há uma crítica ao "excesso de racionalidade" do mundo administrado, revela, numa leitura mais atenta, uma sutileza: esse aparente excesso significa, na verdade, um "déficit" de racionalidade, pois a razão é reduzida a instrumento de cálculo e dominação. O progressivo domínio imposto sobre a natureza conduz ao que no início da *Dialética do Esclarecimento* se denomina calamidade triunfal.

Muitas são as críticas historicamente feitas a Adorno e que ainda continuam sendo repetidas atualmente. As opiniões de Jürgen Habermas exercem, entre estes críticos, grande influência. Sergio Paulo Rouanet, muito influenciado pelas idéias de Habermas, sintetiza estas críticas da seguinte maneira:

Penso que ele (o conceito de razão) repousa, para Adorno, em três aporias: a de uma razão que continua exercendo sua atividade, depois de ter perdido todo o direito à existência; a de uma razão que critica a razão, e com isso compromete seus fundamentos; a de uma razão que quer ultrapassar o conceito, mas para isso não pode abrir mão do conceito.²³⁷

Façamos um exercício de análise destas críticas e vejamos sua consistência teórica. Em relação à primeira precisa-se dizer muito pouco. Somente uma leitura realmente desastrosa de Adorno poderia levar à conclusão de que em sua obra a razão perde "todo seu direito à existência". A crítica de Adorno se dirige à razão instrumental, ou seja, à universalização de um modelo estreito de racionalidade. O ideal da ciência de dominar a natureza utiliza-se de tal modelo de razão, o que não significa que este seja o único modelo possível e também não significa que a filosofia deva reduzir-se à ciência. A filosofia, de acordo com o programa da Teoria Crítica, tem a tarefa, justamente, de refletir sobre a ação, sobre as conseqüências e sobre o paradigma epistemológico da ciência, levando em conta o "todo" social no qual esta está inserida. Pode surgir daí, o que efetivamente fazem alguns dos teóricos da chamada Escola de Frankfurt, uma crítica da metafísica do progresso. Tal crítica exige um outro nível de racionalidade em relação ao método científico de dominação da natureza. Vemos, portanto, que não se sustenta esta primeira objeção.

A segunda objeção, de que uma crítica da razão comprometeria seus fundamentos, nos parece ainda mais insustentável. Adorno trabalha com uma noção de razão tomada, fundamentalmente, de Hegel. Ou seja, a razão não é um instrumento pronto que pode ser aplicado aos objetos. Como está dito na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, no ato de conhecer vai se tornando explícito à consciência o seu padrão de

²³⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.331

medida (sua racionalidade). Dessa forma, a crítica (poder-se-ia dizer autocrítica) permanente da razão torna-se o essencial para a filosofia. O caminho da dúvida (*Zweifeln*), ou mesmo do desespero (*Verzweiflung*) é, para Hegel, o caminho de uma crítica permanente, da formação da consciência para a ciência.²³⁸ Uma racionalidade que se fecha à possibilidade de crítica e mesmo de autocrítica, rapidamente se tornaria dogmatismo. Por alguma ironia, uma das mais significativas apresentações da teoria crítica habermasiana, a obra de Thomas McCarthy, inicia com a afirmação de que "*hoje, mais uma vez, a razão somente pode ser defendida pela via de uma crítica da razão.*"²³⁹

A terceira objeção é a que realmente constitui um problema. Ainda assim, como já apontamos várias vezes neste trabalho, é um paradoxo do qual Adorno está plenamente consciente. O esforço de Adorno está em mostrar que o conceito (identificação do objeto) não esgota o objeto. Ainda assim, é o único meio de pensar filosoficamente. Isto conduz a algumas conseqüências. Primeiro, não é mais possível um saber absoluto; segundo, isso inaugura uma espécie de ontologia negativa. Isto é, nem sequer um acesso à origem é possível pois, como já apontamos no texto, só é definível o que não tem história e, além disso, história e natureza estão profundamente entrelaçadas sem que possamos separá-las. Também não se justifica tomar um conceito como "segunda natureza".²⁴⁰ Adquire sentido, neste momento, o conceito de constelação.

Ao invés de pensar a filosofia como sistema, Adorno a pensa como construção de constelações, de imagens históricas. Num sistema, a identidade do particular é "imposta" a partir do ponto de vista da totalidade. Um exemplo disso é a noção hegeliana de arte. O próprio sistema já estabeleceu um lugar para a arte. Por isso a famosa frase de Adorno na *Teoria Estética*: "*Hegel e Kant foram os últimos que, para falar francamente, puderam escrever uma grande estética, sem nada compreenderem da arte. Isso foi possível enquanto a arte se orientava, por seu lado, por normas gerais que não eram postas em questão na obra particular.*"²⁴¹ Numa constelação esta relação se estabelece de modo diverso. O que existe não coincide com seu conceito geral, porém, isto de modo algum significa uma postura dogmática a favor de um total ceticismo. Como diz Adorno, "*conhecer o objeto em sua constelação é conhecer o processo que*

²³⁸ PhG, p.66-67

²³⁹ MCCARTHY, Thomas. *La Teoria Critica de Jürgen Habermas*. (Trad: Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Tecnos, 1995. p.9

²⁴⁰ Para maior clareza sobre este ponto citamos um exemplo bem característico. Trata-se da noção de *tonalidade* na música. O debate se acirrou com as composições dodecafônicas, atonais, de Arnold Schönberg. Citamos Adorno: "*Argumenta-se como se o idioma tonal dos últimos trezentos e cinquenta anos fosse 'natureza' e como se fosse ir contra a natureza superar o que está bloqueado pelo tempo, sendo que o próprio fato de tal bloqueio é testemunha precisamente de uma pressão social. A segunda natureza do sistema tonal é uma aparência formada no curso da história*" In: *Filosofia da Nova Música*. (Trad: Magda França) São Paulo: Editora Perspectiva, 1989. p.19

²⁴¹ AT, p.495 "*Er (Hegel) und Kant waren die letzten, die, schroff gesagt, große Ästhetik schreiben konnten, ohne etwas von Kunst zu verstehen. Das war solange möglich, wie Kunst ihrerseits an umfassenden Normen sich orientierte, die nicht im einzelnen Werk in Frage gestellt wurden*"

nele se acumulou."²⁴² Portanto, uma filosofia pensada em forma de constelação se volta para uma rememoração daquilo que se perdeu no conceito, daquilo que nele teve que morrer.

A dialética negativa, desse modo, não é simplesmente um método. Antes disso, é o resultado filosófico dessa inadequação fundamental entre o que o conceito consegue apreender e aquilo que no ato desta apreensão (identificação) lhe escapa. Esse abismo, o não- idêntico no interior da identidade, não é por sua vez um conceito positivo (isto seria uma flagrante contradição). Este é o paradoxo no qual se move a filosofia de Adorno. Tal como o faz Beckett, está-se sempre falando daquilo que não se pode falar.²⁴³ No entanto, a partir disso surge uma racionalidade diferenciada, uma aproximação não-violenta do objeto, por fim, uma dimensão mimética da razão.

Quando Adorno fala da insuficiência do conceito ou então do além-do-conceito, portanto, não fala de uma filosofia não-conceitual. Tal postura conduziria inevitavelmente ao intuicionismo e, por fim, ao irracionalismo. Antes disso, sua teoria é a tentativa de fazer a própria filosofia tomar consciência de que o conceito, sendo instrumento para pensar é, por isso mesmo, outro daquilo que pensa. E mais, a permanência da própria atividade conceitual, do próprio pensamento, depende desta diferença. O pensamento depende, portanto, deste abismo entre a coisa e seu conceito. A mediação dialética, desse modo, não é resultado do ato de o sujeito cognoscente pensar o objeto. Mais do que isso, o sujeito está desde sempre mediado, da mesma forma que o objeto (no ato de pensá-lo).

Tudo isso nos remete para o conceito de verdade que em Adorno, tal como em Hegel, se refere sempre ao "*sentido objetivo, frente a um formalismo que o identifica com a arbitrariedade subjetiva.*"²⁴⁴ Para Hegel, como vimos, a verdade é a coincidência do conceito com sua realidade, ou seja, é a confrontação do que é (ser) com o dever-ser (conceito). Este é o sentido objetivo da verdade. No entanto, Hegel identifica o sentido com o Espírito Absoluto.²⁴⁵ Portanto, o próprio processo de autodesenvolvimento do ser (o que é) conduz ao seu conceito (ao Absoluto ou ao dever-ser). Dessa forma, a história é, em última instância, quem faz justiça a si mesma. Ou seja, cada acontecimento histórico revela a verdade do anterior, superando-o e guardando-o (*Aufhebung*). Tal sentido objetivo, para Adorno, apesar de ser uma importante crítica ao formalismo subjetivo, precisa ser submetido à crítica, caso contrário estarão justificados e legitimados todos os sofrimentos e assassinatos que aconteceram historicamente em nome da marcha triunfal do espírito em direção à sua efetivação. Portanto, quando durante o trabalho mostramos como Adorno dissocia conceito e realidade é com o fim de criticar,

²⁴² ND, p.165-166 "*Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert.*"

²⁴³ "...vou ter que falar de coisas que não posso falar" In: BECKETT, Samuel. *O inominável*. (Trad: Waltensir Dutra) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.6

²⁴⁴ RIUS, Mercè. *T.W.Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia, 1985. p.30

²⁴⁵ *Ibidem*, p.31

fundamentalmente, a lógica e, por consequência, a filosofia da história de Hegel. A ausência de um dever-ser (de um sentido) imanente ao processo histórico conduz àquela abertura fundamental da filosofia de Adorno. Além disso, esta dissociação conduz a uma permanente tensão crítica, onde o dever-ser (conceito) não se confunde com realidade, mas a desafia.

Durante nosso trabalho concentramo-nos, especialmente, na relação fundante da filosofia de Adorno, qual seja, sua leitura crítica de Hegel. Além disso, uma breve referência aos conhecidos "mestres da suspeita". Omitimos, por isso, considerações mais detalhadas em relação a vários outros pensadores que foram, ao longo do trabalho de Adorno, centrais para a formação de seu pensamento. Entre eles podemos situar: Max Weber e Ludwig Klages,²⁴⁶ Edmund Husserl,²⁴⁷ Kierkegaard e Heidegger,²⁴⁸ a relação profundamente complexa que mantém com Walter Benjamin,²⁴⁹ as influências de Arnold Schönberg e Alban Berg,²⁵⁰ entre outros. O núcleo filosófico da obra de Adorno, no entanto, nos parece estar identificado a partir da reconstrução de sua leitura crítica de Hegel.

A filosofia de Adorno, por fim, nunca deixa de provocar um certo desconforto. Mesmo nunca tendo abandonado a esperança de uma transformação social, resiste a qualquer movimento revolucionário concreto, por identificar neles uma teoria ainda muito pouco amadurecida. Isto o

²⁴⁶ Ver: WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p.357-358. Referindo-se à *Dialética do Esclarecimento*, Wiggershaus faz a seguinte consideração: "À parte seu fundamento, a generalização da crítica hegeliana do *Aufklärung* abandonado a si mesmo em *Die Phänomenologie des Geistes*, dois temas fundamentavam *Dialektik der Aufklärung* numa associação tenaz. Seus representantes mais evidentes nunca eram mencionados: Max Weber, por um lado, o sociólogo da racionalidade moderna, Ludwig Klages, por outro lado, o crítico filosófico da dominação moderna da natureza. Esses temas eram, de um lado, a concepção da evolução da civilização ocidental como processo de racionalização, cuja noção de ambivalência era descrita perfeitamente pela noção weberiana de desencantamento, de outra, a redução do estado atual do mundo às relações amistosas ou hostis que o homem mantinha com a natureza."

²⁴⁷ Dois textos de Adorno estudam a fenomenologia de Husserl. O primeiro é a dissertação "*Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*" (GS, Band 1. p.7-77) Também o texto "*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien.*" (GS, Band 5)

²⁴⁸ Dois textos estão especialmente dedicados ao confronto teórico com estes autores: "*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*" (GS, Band 2); e "*Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*" (GS, Band 6).

²⁴⁹ Segundo Susan Buck-Morss a origem da dialética negativa de Adorno se encontra em Walter Benjamin. Ainda assim, o método da "colagem" e também a noção de "imagens dialéticas" de Benjamin eram criticados por Adorno. Para este, Benjamin aproximava-se, perigosamente, de um certo positivismo, ao excluir a mediação do pensamento. A noção de que se faz justiça a algo chamando-o pelo nome (Benjamin) sempre causou certo desconforto em Adorno. Para uma consideração mais detalhada desta complexa relação ver: BUCK-MORSS, Susan. op. cit. p.274 ss

²⁵⁰ Além dos vários artigos dedicados a Schönberg e Alban Berg ao longo de sua obra, haveria, segundo Susan Buck-Morss, uma relação de "composição" muito estreita entre o dodecafonismo e a dialética negativa de Adorno. Ver: BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo veintiuno editores, 1981. p.263 "*A tonalidade levada aos seus extremos resultava na atonalidade, que desmistificava a música mostrando que as 'leis' tonais não eram naturais e nem eternas.*"

torna uma espécie de apátrida intelectual. Ao movimento juvenil dos anos sessenta passou de professor a traidor. Aos sociólogos parecia demasiadamente filósofo; aos filósofos envolvia-se demais com sociologia empírica. No entanto, isso nos conduz ao que realmente é a filosofia de Adorno: não uma nova visão de mundo, cuja tarefa seria corrigir as anteriores, mas sim, a obstinação de continuar pensando a partir da fragmentação e do desmoronamento da sociedade burguesa e, com ela, da racionalidade e das teorias que a sustentavam, o idealismo em particular.

V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.W. *Ästhetische Theorie*. Band 7, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973.

_____. *Teoria Estética*. (Trad: Arthur Morão) Lisboa: Ed.70, 1988.

_____. *Negative Dialektik*. Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970.

_____. *Dialéctica Negativa*. (Trad: José Maria Ripalda) Madrid: Taurus, 1986.

_____. *Dialéctica Negativa*. (Trad: Alfredo Brotons Muñoz) Madrid: AKAL Ediciones, 2005.

_____. & HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984.

_____. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. (Trad: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Philosophie der neuen Musik*. Band 12, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1975.

_____. *Filosofia da Nova Música*. (Trad: Magda França) São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

_____. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Band 4, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1979.

_____. *Minima Moralia* (Trad: Luiz E. Bicca) São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Drei Studien zu Hegel*. Band 5, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1971. p. 248-383.

_____. *Tres estudios sobre Hegel*. (Trad: Victor Sanchez de Zavala) Madrid: Taurus, 1981.

_____. *Terminología Filosófica. Tomos I e II* (Trad: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina) Madrid: Taurus, 1983.

_____. *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. (Trad: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida) São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____. Die Aktualität der Philosophie. In: *Philosophische Frühschriften*. Band 1, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990. p. 325-344.

_____. *Actualidade de la Filosofía*. (Trad: José Luis Arantegui Tamayo, Introd: Antonio Aguilera) Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Band 5. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1971.

_____. Die Idee der Naturgeschichte. In: *Philosophische Frühschriften*. Band 1, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990. p. 345-365.

_____. Der Essay als Form. In: *Noten zur Literatur I*. Band 11, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974. p.10-34.

_____. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. (Trad: Maria Helena Ruschel) Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Zu Subjekt und Objekt. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Band 10b, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1977. p. 742-759

_____. Anmerkungen zum philosophischen Denken. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Band 10b, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1977. p. 600-608

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005

BECKETT, Samuel. *Proust*. (Trad: Arthur Nestrovski). São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *O inominável*. (Trad: Waltensir Dutra) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989

BELLAN, Alessandro. Essenza della logica e logica dell'essenza. Adorno e Heidegger 'interpreti' di Hegel. In: CORTELLA, L, RUGGENINI, M, BELLAN, A. *Adorno e Heidegger: Soggettività, arte, esistenza*. Roma: Donzelli Editore, 2005. p. 41- 61

BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução*.(Trad: José Lino Grünnewald) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 3-28.

_____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. (Trad. e Apres. Sergio Paulo Rouanet).São Paulo:Brasiliense, 1984.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo veintiuno editores, 1981.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

COMERLATTO, G.V. *Marx e a Metafísica*. PUCRS, 2000. Dissertação de Mestrado

DALBOSCO, Cláudio Almir. Autodestruição do Esclarecimento ou Modernidade Inacabada. In: *Veritas*, Porto Alegre, v.40,n-158, p-177-192, jun./1995.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. (Trad: Alberto Campos) Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *O que é a filosofia?* (Trad: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz) Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. (Trad: Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães) Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. (Trad: Antonio Romane) São Paulo: Escuta, 2003.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimesis e Racionalidade. A Concepção de Domínio da Natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- _____. *Adornos: Nove Ensaios sobre o Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- FLICKINGER, Hans Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FREUD, Sigmund. *O Mal Estar na Civilização*. In: Obras Completas. Volume XXI (Trad: José O. de Aguiar Abreu) Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. *O Futuro de uma Ilusão*. In: Obras Completas. Volume XXI (Trad: : José O. de Aguiar Abreu) Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GADAMER, Hans Georg. *El giro hermenéutico*. (Trad: Arturo Parada) Segunda edição. Madrid: Cátedra Teorema, 2001.
- _____. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. (Trad: Manuel Garrido) Madrid: Catedra, 1988.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GEYER, Carl Friedrich. *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Barcelona/Caracas: Editorial Alfa, 1985.
- GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. (Trad: Bento Itamar Borges) Campinas : Papyrus, 1988.
- GUENANCIA, Pierre. *Descartes*.(Trad: Lucy Magalhães) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Tomo I (Racionalidad de la acción y racionalización social) Tomo II (Crítica de la razón funcionalista). Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Conhecimento e Interesse*. (Trad. e Introd: José N. Heck) Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. (Trad: Ana Maria Bernardo, et.al.) Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. (Trad: Lucy Magalhães) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1986-1990.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. v.1. (Trad: Paulo Menezes) São Paulo : Loyola, 1995.

_____. *A Razão na História. Introdução à Filosofia da História Universal*. (Trad: Artur Morão) Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ciência de la Lógica. Tomos I e II*. (Trad: Augusta y Rodolfo Mondolfo) Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. (Trad: Paulo Menezes, Apresentação: Henrique C. de Lima Vaz) Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. (Trad: Orlando Vitorino) São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, Xavier. Racionalidade Comunicativa e Modernidade. In: *Síntese*, Belo Horizonte, n.37,p-13-32, 1986.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-154.

_____. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. (Trad: Maria Margarida Morgado) Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____. *Materialismus und Metaphysik*. (In: Gesammelte Schriften, Herausgegeben von Alfred Schmidt, Band 3) Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988

INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. (Trad: Sérgio Bath) Brasília: Edunb, 1993.

JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica*. (Trad: Juan Carlos Curutchet) Madrid:Taurus, 1986.

KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

JIMENES, Marc. *Para Ler Adorno*. (Trad: Roberto Ventura) Rio de Janeiro: F.Alves, 1977.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*.(Trad:Manuela P. dos Santos, Alexandre F.Morujão) Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

LIMA VAZ, H.C. Senhor e Escravo: uma Parábola da Filosofia Ocidental. In: *Síntese: Nova Fase*, n-21, vol-VIII, jan/abril de 1981. p, 7-29.

- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. (Trad: Ricardo Corrêa Barbosa) Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- LORENZER, Alfred. *Arqueologia da Psicanálise: Intimidade e Infortúnio Social*. (Trad: Wilson de Lyra Chebabi) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’*. (Trad: Wanda Nogueira C.Brant) São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. (Trad: Marília Barroso) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl & Friedrich Engels. *Thesen über Feuerbach*. In: *Werke. Band 3*. Berlim: Dietz Verlag, 1990. p.5-7
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. (Trad: Artur Morão) Lisboa: Edições 70, 1989.
- MATOS, Olgária C.F. *Os Arcanos do Inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. (Trad: Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Tecnos, 1995.
- MORAVIA, Sergio. *Adorno e la teoria critica della società*. Sansoni: Firenze, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in Drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag München, 1973.
- _____. *Genealogia de la Moral*. (Trad: Andrés Sánchez Pascual) Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Crítica do Capitalismo a partir das vítimas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 52, Rio de Janeiro: Vozes, março de 1992.
- _____. *Tópicos sobre Dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- PAETZEL, Ulrich. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas: Perspektiven Kritischer Theorie*. Wiesbaden: Dt.Univ.-Verlag, 2001.
- PLATÃO. *A República*. (Trad. M. H. R. Pereira.) Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- PRESS, Howard. Marxismo e Homem Estético. In: *A Nova Arte*. São Paulo: Perspectiva: 1975. p.191-201
- PROKOP, Dieter. *Mit Adorno gegen Adorno: Negative Dialektik der Kulturindustrie*. Hamburg: VSA-Verlag, 2003.
- RABAÇA, Silvio Roberto. *Variante Críticas: a Dialética do Esclarecimento e o legado da Escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.
- RIUS, Mercè. *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia, 1985

- ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987.
- _____. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. (Apresentação: Hans Georg Flickinger, Trad: Alvaro L.M. Valls) Petrópolis: Vozes, 1992.
- SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Ed. Escuta, 2000.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *O Tempo e a Máquina do Tempo – Estudos de Filosofia e Pós-Modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.
- TIBURI, Márcia. *Crítica da Razão e Mimesis no Pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- _____. Considerações sobre um elemento Ético no meio da Dialética Negativa. In: *Veritas*, vol.43, n.4, Porto Alegre, Dezembro de 1998, p,1031-1052.
- _____. Relações entre a Noção de Mimesis em Platão, Aristóteles e Adorno. In: *Veritas* v.39, n.156, Porto Alegre, Dezembro de 1994, p 581-600
- _____. *Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.
- _____. *Uma outra História da Razão e outros ensaios*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- ZWEIG, Stefan, *O Mundo que eu vi*. In: *Obras Completas de Stefan Zweig – Tomo XV* (Trad: Odilon Gallotti) Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1953