

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO LEANDRO DOS SANTOS

**CONSTELAÇÃO VITAL:
DA VIDA EXCITADA À VIDA INCITADA
UM ENSAIO SOBRE O PENSAMENTO DE
THEODOR W. ADORNO**

Porto Alegre
2010

MARCELO LEANDRO DOS SANTOS

**CONSTELAÇÃO VITAL:
DA VIDA EXCITADA À VIDA INCITADA
UM ENSAIO SOBRE O PENSAMENTO DE
THEODOR W. ADORNO**

Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
2010

MARCELO LEANDRO DOS SANTOS

**CONSTELAÇÃO VITAL:
DA VIDA EXCITADA À VIDA INCITADA
UM ENSAIO SOBRE O PENSAMENTO DE
THEODOR W. ADORNO**

Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 06 de agosto de 2010.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS) -- Orientador

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Ernildo Stein (PUCRS)

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

Prof^ª. Dr^ª. Marcia Angelita Tiburi (Univ. Mackenzie/SP)

Para Cassiana, Laura e Pedro.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Ricardo Timm de Souza, pela contribuição determinante para minha formação humana.

Ao PROBOLSAS, pela concessão de bolsa de estudos.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e aos colegas e amigos, pela convivência nestes últimos três anos.

A todos os meus familiares, pela compreensão e pelo apoio.

Só pela vontade de desistir de si mesma
a filosofia pode continuar dignamente.

Christoph Türcke

RESUMO

Este estudo revisita Adorno desde o prisma do sentido de seu pensamento. A referência principal é sua obra *Minima moralia*, um conjunto de 153 aforismos escritos entre os anos de 1944 e 1947. A relevância filosófica da referida obra apresenta como característica marcante o fato de ser contrária à euforia. Por esse motivo, Nietzsche é criticado como representante de uma mensagem excessivamente confiante com sua noção de “ciência alegre”. Em contrapartida, Adorno pauta sua crítica desde uma “triste ciência”. Para tal, Adorno desmembra a potencialidade dialética do pensamento como dimensão humana por excelência, a qual distingue homem *de* natureza, homem *de* Deus. A prerrogativa inadiável é de que o mundo humano tem de ser construído desde o sentido humano, ou seja, desde a consciência do uso da razão. Assim, é observado que a razão instrumental descaracteriza o humano e, por isso, ela produz o inumano. Rompendo com o uso instrumental da razão, Adorno busca uma produção cuja práxis esteja comprometida com a viabilização racional do desenvolvimento humano. Por isso, o trabalho intelectual combina apenas com a decepção. Nesse sentido, determinada sociologia do trabalho é necessariamente questionada por Adorno. A produção humana ter de ser reavaliada, na medida em que se mostra capaz de estabelecer uma vida deformada, através de uma “falsa humanização” oriunda do pensamento administrado. Adorno identifica a estupidez [*Dummheit*] como experimento de inibição intelectual, que provoca uma cultura semiformada [*Halbbildung*], a qual constitui uma crítica extremamente fraca ao contexto da “falsa humanização”. Explorando o caráter exclusivista da subjetividade moderna, o aparelho publicitário projeta falsas imagens para o sempre idêntico. A produção humana se envolve nessa essência adulterada [*Unwesen*]. Um modelo de produção – trabalho intelectual [*Kopfarbeit*] – que sai desse laço é o ensaio, o qual luta conscientemente contra o método cartesiano do conhecimento. O paradigma da redenção [*Erlösung*] se apresenta para Adorno na

tentativa de restabelecer a dimensão consciente do pensamento: o ser humano que não destrói seu sentido. Por essa razão, a filosofia pode ultrapassar o aspecto utópico, a própria negatividade, tendo como argumento a urgência do pensamento consciente. A tese aqui defendida é a seguinte: a história somente se humaniza através de uma práxis *verdadeiramente* delicada em contraponto com a *potência dialética* do pensamento.

Palavras-chave: Adorno, potencialidade dialética, práxis, inumanidade, expressão, sentido.

ABSTRACT

This study revisits Adorno from the perspective of the meaning of his thinking. The main reference is his book *Minima moralia*, a collection of 153 aphorisms written between 1944 and 1947. The philosophical relevance of this work presents the marked characteristic the fact that contrary to the euphoria. Therefore, Nietzsche is criticized as a rep of a message too confident with his concept of “gay science”. By contrast, Adorno bases his criticism since a “sad science”. To this end, Adorno breaks the dialectic of thought as potential human dimension of excellence, which distinguishes man *from* nature, man *from* God. The inescapable prerogative is that the human world must be built from the human sense, that is to say, since the conscience of the use of the reason. Thus, it is observed that pits the human instrumental reason and, therefore, it produces the inhuman. Breaking with the instrumental use of reason, Adorno seeks a production whose praxis is committed to the rational feasible of human development. Therefore, the intellectual work only matches for disappointment. Accordingly, certain sociology of working is necessarily questioned by Adorno. The human production have to be reassessed, as it shows itself capable of establishing a life deformed by means of a “false humanization” originated of administered thought. Adorno identifies the stupidity [*Dummheit*] as an experiment of intellectual inhibition, which leads to a semi-formal culture [*Halbbildung*], which is an extremely weak critical to the context of “false humanization”. Exploring the exclusionary character of modern subjectivity, the media machine for projecting false images always identical. The human production is involved in this essence adulterated [*Unwesen*]. A model of production – brain work [*Kopfarbeit*] – that leaves this loop is the essay, which consciously fight against the Cartesian method of knowledge. The paradigm of redemption [*Erlösung*] presents itself to Adorno in an attempt to restore the dimension of conscious thought: the human being that does not destroy its meaning. For this reason, philosophy can overcome the utopian aspect, the

negativity itself, with the argument of the urgency of conscious thought. The thesis advanced here is this: history is humanized through just one practice *truly* delicate counterpoint to the *potential dialectical* thinking.

Keywords: Adorno, potential dialectic, praxis, inhumanity, expression, meaning.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
1 VIDA VÍVIDA: A ALEGRE CIÊNCIA DE NIETZSCHE.....	17
2 VIDA VIVIDA: A TRISTE CIÊNCIA DE ADORNO.....	43
2.1 Abordando o inumano.....	43
2.2 Adulteração da essência.....	56
2.3 O pensamento profissional.....	75
2.4 Para além do lamento.....	104
3 VIDA VIVÍVEL: O LOGOS DELICADO.....	120
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	170

LISTA DE ABREVIATURAS

GS – Gesammelte Schriften

AP – A atualidade da filosofia

DA – Dialética do esclarecimento

EF – O ensaio como forma

MM – Minima moralia

ND – Dialética negativa

P – Prismas

INTRODUÇÃO

A afirmação de Jacques Derrida de que “[...] nós somos estruturalmente sobreviventes, marcados por esta estrutura do rastro, do testamento”¹, certamente instiga a reflexão desde a perspectiva que observa a realidade humana em sua condição de “sobrevivente”. A validade de tal afirmação se dá tanto em uma dimensão particular, quanto da humanidade como um todo, a qual *realmente* sobrevive a um mundo que, em sua época contemporânea, tem continuamente flertado com sua própria destruição.

Aqui, ao fazer referência a “mundo”, deve ser observado que somente lhe resta ser considerado como *locus* social por excelência, na medida em que a cada dia crescem relações outrora inimagináveis entre nações, organizações ou indivíduos completamente distanciados geograficamente. O mundo nunca esteve tão *visível*. Esta visibilidade tem sua abrangência garantida tanto para a transmissão de um evento como a Copa do Mundo, quanto para a fotografia que mostra os traços marcantes do rosto daquela menina afegã, cujo *anonimato* é justamente o motivo para sua divulgação.

Nesse sentido, também a mera observação da capacidade destrutiva do mundo – imagens de guerra, por exemplo – atinge certo grau de banalidade. Pois, se tudo está tão presente através de sua documentação, não seria mais correto afirmar que há uma verdade adormecida, a qual necessitaria ser desvelada, revelada, desentulhada, etc.? Justamente nesse ponto, várias tendências filosóficas se perdem ao decidirem seguir pistas que prometem conduzir à intimidade da verdade. Elas se enganam, pois a verdade está cada vez mais crua, nua e despudorada. A latente exposição da verdade *pode* inclusive incitar o ser humano a acessá-la; afinal, o mundo está à mostra.

Reitere-se: a visibilidade sobre nossa época está aberta a quem por ela se interessar. Assim, por estar praticamente desobstruído o crescimento da documentação

¹ DERRIDA, Jacques, *Apprendre à vivre enfin*, Paris: Galilée / Le Monde, 2005, p. 54.

sobre a destruição, julgamos desnecessário que o presente estudo se concentrasse na descrição de tais eventos. Nesse sentido, o objetivo principal desta tese será apresentar a validade filosófica do escrito de Theodor Wiesengrund Adorno, portanto, situando seu pensamento *para além* de uma “filosofia descritiva”, uma “filosofia de relatos” ou uma “filosofia de testemunho”, ao contrário do que equivocadamente costuma acontecer. Respeitando esse objetivo, o pensamento de Adorno demonstra que é capaz de ultrapassar esferas meramente sociológicas, psicológicas, econômicas, etc. Isto não quer dizer que tais esferas não constituam a reflexão adorniana. Muito pelo contrário, elas são inclusive imprescindíveis. Porém, precisam respeitar determinadas hierarquias de fundamentação. Além do mais, é justamente pelo fato de a descrição da destruição ter sua relevância que ela deve ser abordada por um pensamento mais consciente de sua própria potência. Por esse motivo, a negligência é, em nossa época, algo intolerável.

Portanto, é importante definir que nossa intenção é apresentar o pensamento adorniano como uma crítica dirigida não apenas ao fato histórico, mas a instâncias do pensamento que permitiram (e ainda permitem) o silenciamento do debate a respeito de cicatrizes tão marcantes sobre o corpo da história. Pois, afinal, vivemos em uma época em que não há uma força evidente – teocrática ou jurídica, por exemplo – que impeça a realização do pensamento crítico. Então, por que a dimensão crítica do pensamento se tornou tão tímida e “recatada”?

É inegável que Adorno, assim como Derrida – que aqui apenas nos inspirou com uma frase acertada –, pertença à tradição que não pode prescindir de Nietzsche. É inevitável herdar, na mesma proporção em que a condição de sobreviventes *no* mundo de hoje não consegue absolver nosso estar-aí [*Dasein*] do fato de continuar sobrevivendo. Nesse sentido, herdamos hábitos não apenas para perceber o mundo, mas para continuarmos nele. Mas a herança nietzscheana em Adorno sofre certa corrosão. Aqui deve ser lembrado que a face que consagrou o pensamento de Nietzsche está intensamente relacionada a um discurso positivador da potencialidade.

A razão de dedicar um capítulo desta tese ao estudo de Nietzsche é uma tentativa de estabelecer um contraste decisivo com o pensamento adorniano. Acreditamos que há um forte traço em Nietzsche que precisa ser dissociado de Adorno. Porém, a grande maioria dos comentadores de Adorno não evidenciou semelhante dissociação, o que implica em uma recepção parcialmente equivocada de seu pensamento.

Assim, ao mencionarmos acima que o ser humano pode ser incitado pela verdade expressa no mundo, caminhamos para essa distinção entre Nietzsche e Adorno. Pois, com a potencialidade nietzscheana (alegre, exuberante e entusiasmada), a relação entre homem e mundo ludibria a si própria a respeito de sua potência. *Há uma diferença crucial entre incitar e excitar*. O que acontece com o pensamento nietzscheano estaria mais próximo de uma relação excitada com a verdade, que acaba inibindo o potencial de transformação da realidade.

A urgência de transformação, a qual não merece ser confundida com um lamento marxiano, é inevitavelmente colocada ao ser pensante justamente pelo fato de a realidade lhe estar tão acessível. Isto, é claro, se o homem quiser continuar sendo caracterizado como ser pensante: pois o pensamento precisa desse *outro* para acontecer. Como esse *outro*, o mundo humano, não se põe sozinho – e seus desajustes são brechas para a injustiça, a violência, a destruição, a catástrofe, etc. –, a abordagem da realidade tem de ser cada vez mais bem elaborada. Pois a mediação com o que está se *mostrando* é a maneira através da qual o homem demonstra seu potencial, sua autonomia, sua liberdade e seu desejo de justiça. Porque, na medida em que essa prática da razão se efetiva, os elementos transcendentais se mostram, ainda que na sua negatividade, de modo análogo à importância da ausência de luz para uma fotografia. Termos como potência, autonomia, liberdade, justiça, entre outros, perdem seu clarão, pois se esvaziam de sua suposta grandiloquência e conseqüente inatingibilidade para o sentido humano. Então eles mostram *onde e quando* se ausentaram, isto é, denunciam o *instante* em que não foram aplicados pelo único ser capacitado para tal: o homem.

Além do mais, o espírito trágico de Nietzsche é uma analogia do encontro destrutivo com a força da natureza. Aqui, é Adorno que, através da dialética, mostrar-se-á mais potente. O que não se trata evidentemente de uma potencialidade total, a qual é impossível para a própria condição antropológica. Por isso, surgirá o termo *vida vívida* relacionado a Nietzsche: um impulso, que de tão encantado, dispensa certas potências de interpelação.

Mas a *vida vivida*, que é o ponto de partida adorniano, procurará mostrar que o próprio conceito de vida não absorve o dano a ela causado. Assim, *reflexões a partir da vida danificada* mantêm viva sua pertinência filosófica, na medida em que desnudam as vestimentas daqueles mesmos elementos transcendentais expondo sua essência inválida

[*Unwesen*] no decorrer da história sem, contudo, refutar a urgência desses mesmos elementos.

De tal modo, um forte testemunho precisará perceber a deformação da sociedade, de suas relações e, conseqüentemente, do sentido humano. Esse contexto o expressamos através do termo “inumano”. Pois, na medida em que o ser humano se mostra, também *sua* verdade se expõe e, por isso, seguimos a indicação adorniana de considerar que a reflexão filosófica precisa lançar o olhar para *como* se está vivendo. Assim, perante tudo isso, uma ciência alegre se frustra como forma para tomar consciência da decadência no mundo vivido.

Com isso, justifica-se que adotar um posicionamento filosófico *apenas* por adesão à injustiça experienciada – caso de uma perspectiva a partir da vida danificada [*beschädigtes Leben*] – é insuficiente sob o ponto de vista da pertinência conceitual que um trabalho filosófico exige. Por essa razão, também não se trataria de tentar buscar, através do empenho intelectual, normas ou resoluções para uma solução dos problemas humanos, que são problemas da razão e que somente podem ser abordados pela razão. A atualidade dos assuntos filosóficos, dada a configuração complexa da contemporaneidade, já não suporta uma redução a normas e resoluções. Assim, Adorno escapa às posições *prós* e *contras* do conflito atual na teoria política. Seu pensamento político situa-se contra a maneira acrítica (“semiformada”) em que a opinião amistosa promove suas escolhas. No mundo da ampla visibilidade vigora a ideologia do anonimato.

A tensão provocada por um pensamento que tem de continuar, apesar de sua carga decepcionada, implicará retomar a expectativa do viver. As relações mais diversas, mais inocentes, que poderiam parecer irrelevantes desde o peso intelectual, precisam ser reelaboradas a partir de uma perspectiva de um “logos delicado”. O mundo humano precisa se reconstituir desde laços humanos. O pensar se revalida como *outra* estratégia humana frente ao mundo.

Assim, o capítulo final apresentará a noção utópica – mas não irrealizável – de uma *vida vivível*, que, para Adorno, subentende o viver comprometido humanamente, eticamente. Esse viver tem de passar pela consciência do mau uso da potencialidade humana, a qual para a filosofia é o pensamento. Por isso, o termo estupidez [*Dummheit*] aparece com frequência em Adorno. Tal termo tem um sentido dialético, pois há uma

sutileza entre potências que levam movimentos como o hitlerismo ao auge, cuja mera descrição (a imagem ou o documento) não atinge.

Nesse aspecto, o sentido de *Dummheit* não deve ser considerado como uma dimensão espontânea, pois o ser humano tem plenas condições de dispor da face potencialmente viva do pensamento. E, ao contrário, não tem condições de isentar-se de pensar. No entanto, o homem precisa pensar com certa polidez, sem que isso pareça uma apologia ao “politicamente correto”, que, por se contentar em ser aparentemente polido, acaba cumprindo as expectativas da sociedade deformada, a qual sobrevive a custas de aparências.

Nossa hipótese mais forte evidencia que a potencialidade do pensamento de Adorno, através de sua característica negativa, consegue expor uma práxis que sequer tangencia com qualquer possibilidade de violência. Pois, ao contrário do que a natureza e a história poderiam levar a crer, Adorno prova que potência e violência não são sinônimas. Aliás, quando ambas se dão as mãos, resta ao homem apontar para o tema extremo da contemporaneidade: *a catástrofe como expressão concreta do fracasso das expectativas depositadas no pensamento*. Contudo, simplesmente “apontar para” representa uma regressão antropológica.

Este estudo tem o compromisso de não cometer a menor injustiça ao pensamento adorniano. Para tal, a exemplo do próprio Adorno, o tempo todo busca a “expressão mais justa”, a qual somente pode ser encontrada através da forma *ensaística-constelacional*. Qualquer outro modo de exposição manteria sua ligação com uma tradição que corrompeu a linguagem.

1 VIDA VÍVIDA: A ALEGRE CIÊNCIA DE NIETZSCHE

A *gaia ciência* [*Die fröhliche Wissenschaft*] é uma das obras mais intrigantes de Nietzsche. Se títulos atribuídos a livros e pessoas são, muitas vezes, superficiais, esse, especialmente, é tão superficial quanto um espinho. Ele é da mesma natureza chamativa das armadilhas mais elementares, as quais não precisam sequer dispor de camuflagem, pois contam com a grosseira desatenção de suas presas. Ao expor o belo e cheiroso pedaço de queijo, a ratoeira espera tranquilamente por um ratinho, na certeza de que ele virá, pois os desatentos sempre vêm². Com entusiasmo, o ratinho vai ao encontro de seu destino traiçoeiro. Nesse caso, talvez seja mesmo verdade que quem morre iludido, morre feliz. Contudo, como o apetite filosófico não deve se contentar nem mesmo com sua saciedade *na* morte³, então cabe uma reflexão sobre a felicidade iludida – ou a ilusão de felicidade –, levando em conta a estrutura intelectual que permite semelhante momento ilusório na construção do pensamento.

O título inspirado na “noção provençal da *gaya scienza*, aquela unidade de *trovador, cavaleiro e espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se

² Vitruvianas de lojas costumam lançar mão de semelhante expediente. O que é transparente também pode enganar. As coisas de vidro ajudam a exercitar, justamente pela desculpa de serem transparentes, decisões diretas a partir do puro estímulo de sentidos – neste caso, a visão –, que tendem a dispensar o velho hábito do questionamento. Não é para menos que Walter Benjamin afirmou que “[...] as coisas de vidro não têm nenhuma aura. O vidro é em geral inimigo do mistério.” (BENJAMIN, Walter, “Experiência e pobreza”, in *Obras escolhidas volume 1: Magia e técnica, arte e política*, tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 117.)

³ Para elucidar o aspecto inesgotável da reflexão, Nietzsche explora a figura de linguagem da náusea da sobreabundância, que aparece de modo mais significativo na seção 282 de *Além do bem e do mal* e que entra em acordo com o espírito de insatisfação, “a melancolia de tudo *terminado*”, expresso na seção 277 da mesma obra. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 188, 190.) Aquele que se interessa por um estudo mais aprofundado sobre Nietzsche e Heidegger, de saída, tem de levar em conta uma distinção basililar entre ambos pensadores. Eles são completamente antagônicos a respeito de alguma função limítrofe que a morte possa exercer sobre o esforço filosófico. Enquanto Nietzsche promove a reflexão desde a náusea ou mal-estar que a morte – esse “tudo terminado” – pode instigar, Heidegger acomoda a possibilidade de continuidade da reflexão aquecendo e aconchegando o pensamento com uma bela canção de ninar.

distingue de todas as culturas equívocas”⁴, ilude a quem se deixa levar por primeiras impressões. Normalmente o impulso é o expediente dos entusiastas. Não se pode negar que é charmosamente tentadora a alegria implícita no título *La gaya scienza*, advinda de um filósofo que sempre flertou com o espírito literário. Por que não experimentá-la? O saber alegre é a isca que Nietzsche colocou engenhosamente sobre a capa desse seu livro. O anúncio nietzscheano da alegria é uma promessa pueril, pois exige, de modo subjacente, critérios de conhecimento que, por sua vez, não suportam amigavelmente o otimismo e a positivação no horizonte de uma realização concreta. Mas esta é sempre uma descoberta póstuma, que *pode ocorrer* apenas através do incansável esforço exclusivo da dimensão humanizada entre o que se lê e o que se vê: experiência da qual um leitor de filosofia não pode dar-se ao luxo de dispensar.

Caso um leitor, por razões diversas, não alimente nenhum interesse pelo exercício da descoberta dos perigos de um autor, perde-se então qualquer expectativa crítica a respeito da possibilidade de sua própria experiência como ser pensante. A adesão fanática é, nesse sentido, fruto de uma dinâmica extremamente preguiçosa, sob o ponto de vista da experiência intelectual. O entusiasta se mostra uma figura que não percebe conexão alguma entre sua própria impotência, como dimensão inevitável de sua condição humana, e a periculosidade do texto puro, bruto, brutal. O texto puro é a potência em seu estado mais concentrado: um pedaço enriquecido de plutônio. Quando ocorre ao leitor entusiasta apenas *admirá-lo*, ele já está fortemente inclinado a se perceber como menor que tudo aquilo. Assim, sua postura de não contradizer a sacralidade do texto puro denuncia sua precária disposição intelectual.

Há de se convir que permitir que as precariedades pessoais tornem-se transparentes é uma situação desagradável a qualquer ser humano. E, sobretudo num mundo a cada dia mais competitivo, trata-se de uma situação nociva sob o ponto de vista da sobrevivência econômica daquele que assume suas próprias fragilidades. Em outras palavras, o futuro de semelhante ser humano assumido se torna mais estreito em suas chances de realização frente ao contexto capitalista neoliberal.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 81. “[...] provençalischen Begriff der »gaya scienza«, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalen gegen alle zweideutigen Kulturen abhebt [...]” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Die fröhliche Wissenschaft, S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7837 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1127) (c) C. Hanser Verlag]

Para não parecer tão irrisório, o ser humano facilmente adere ao contexto que lhe é imposto. Com isso, é inegável que alguma coisa em sua humanidade se deixa consignar. Quando cada um de nós suspende sua capacidade mínima de criticar os perigos para a humanidade inteira, negando as proporções desses perigos, é fácil conduzir um discurso político que prometa assegurar a sobrevivência individual, tanto quanto a tendência à adesão fanática. Mas a adesão é a saída equivocada frente a um esquema sedutor. Desde cedo, a criança é educada a idolatrar pais, mestres, sacerdotes, filósofos, cientistas, artistas etc. Eles representam o legado a partir do qual se cresce e se abandona a frágil infância. Com isso, a criança é comumente marginalizada de seu potencial humano, independentemente da cultura que a sustente. Raramente se questiona o seguinte preconceito lógico: ela é menor, logo, sabe menos. Perpetuar o hábito da adesão sob o argumento de semelhante preconceito é, sobre a face da Terra, algo bastante naturalizado. A tradição persevera através de uma prática repressora. O fanatismo é, portanto, um elemento da tradição na medida em que o próprio progresso é a figura que sintetiza a imagem da potencialidade. É sempre em nome do avanço, da conquista, da melhoria, que uma causa fanática se deixa praticar. A tomada do outro e sua eventual devoração cabe nesse contexto.

O sucesso de Nietzsche como filósofo se deve muito – mas não exclusivamente – ao modo como ele facilita a vida de leitores fanáticos. Ele os afasta da experiência de poder escapar da armadilha intelectual e, conseqüentemente, acaba iludindo-os a respeito de sua sobrevivência *a* ela, *apesar de* ela ser algo que continua a provocar conseqüências materiais. Na maioria das vezes os pais fazem algo semelhante com seus filhos, quando aliviam as experiências destes lhes ditando uma forma exemplar a ser seguida. Como filhos, não é rara a lembrança de momentos em que fomos dispensados de lidar com o desenrolar dos fatos. Porém, mais tarde nos vemos encurralados frente à moral burguesa, na medida em que ela exige uma contínua e precipitada elaboração de escolhas para as quais o direito de errar produz um efeito muitas vezes desproporcional à motivação inicial. Também há o caso de o efeito se desconectar completamente da motivação. Pais têm tudo a ver com a tradição. Mesmo que Zaratustra advertisse sobre os malefícios de se fazer seguidores, o discurso nietzscheano não era potente o suficiente para impedir semelhante feito. Nietzsche ainda é tradição, embora seu estilo pareça convencer-nos do contrário.

Contudo, também é certo afirmar que o fanatismo leva adiante algo que sempre tem alguma familiaridade com a aplicação do projeto de uma filosofia descaracterizada. O novo que o empreendimento fanático acredita construir entra em contradição, por exemplo, com o quadro que Nietzsche poderia desenhar sobre si mesmo. Não parece agradável alguém empenhar-se na construção de sua própria caricatura. Por outro lado, pode se tratar justamente disso: um tipo novo de contradição que não se resolve – nem deixa de se resolver – através da abstração e tampouco se contenta com a glória impressa no papel. A contradição é o estranho ponto que mantém a plausibilidade de Nietzsche em relação aos temas atuais, como bem observa Christoph Türcke:

“Eu não suporto nada ambíguo”, diz Nietzsche, referindo-se à sua ruptura com Wagner. A respeito de si mesmo, porém, diz ele: “eu, o último discípulo e iniciado do deus Dioniso”, tendo em mente Dioniso como o “grande ambíguo”. Duas confissões memoráveis, que, conquanto verdadeiras, se contradizem mutuamente. O pensamento de Nietzsche é pródigo em ambiguidade, e ele não suportava nada ambíguo. Ele não se suportava a si mesmo. Nós não precisaríamos nos ocupar com isto, se não houvesse uma grave semelhança entre o modo *como* ele não se suportava e o modo como o mundo moderno ameaça não se suportar. Não está ainda decidido se em seu destino se realizou antecipadamente o destino de toda uma época, ou se na megalomania dos seus últimos dias se encontra mais verdade do que ele mesmo podia saber. Contudo, ainda é tempo de impedir isto. Para tanto, é necessário não se deixar afundar nos abismos que Nietzsche escava, não se perder nas confusões nas quais ele se envolve. É necessário, porém, abrir-se-lhes sem reservas. Quem aqui fecha os olhos depressa demais, não se exporá seriamente aos abismos que se mostram sempre mais claramente na situação do mundo atual. Quem, porém, goza a tontura nos abismos nietzscheanos como se fora um êxtase, este já iniciou sua viagem em direção à catástrofe.⁵

Se o mundo moderno não se suporta, a contradição precisa ser percebida desde o empilhamento dos dias, que encontra sua manifestação vulgar, embora não menos verdadeira, sob a seguinte expressão coloquial: vida vivida. Mas é essencial perceber que essa expressão é diferente de uma vida vívida, necessariamente proparoxítona, à qual Nietzsche parece empurrar a humanidade de modo muitas vezes irresponsável. Pois o cotidiano não nos dá a absoluta garantia da exuberância da vida, como poderia levar a crer um saber alegre que, por sua vez, não retém o tempo para a oportunidade de negar, de maneira consciente, sua própria constituição contraditória. Há um ponto crucial que precisa ser percebido em Nietzsche: ele não se entrega ao purismo que uma ciência entusiasmada facilmente induz. Ele faz reservas a respeito de sua própria filosofia. À

⁵ TÜRCKE, Christoph, *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 7-8.

diferença de uma dimensão fanática da recepção de seus escritos, Nietzsche compreende a necessidade de permanecer sobre o texto filosófico. Adorno percebe esse elemento e o chama de provisório:

A filosofia não é nem ciência, nem poesia pensante – à qual o positivismo gostaria de degradá-la com um oxímoro estúpido –, mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo de que é diversa. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma. Nesse ponto, ela é verdadeiramente como uma irmã da música. O provisório quase não pode ser propriamente exposto com palavras; isso pode ter levado a os filósofos passarem por cima dele, com a exceção talvez de Nietzsche.⁶

Enquanto a característica provisória do movimento filosófico não é percebida, temos em mãos aquele saber alegre de Nietzsche como o de alguém que considera ter passado pela experiência do sobrevivente que, de alguma maneira, conseguiu provar do queijo e ainda rir da ratoeira e que, assim, apesar de toda dificuldade que possa ter enfrentado, até chega a dar a entender que não retornou mais pobre dessa empreitada. O Nietzsche que conduz à catástrofe, como sugere Türrcke, impõe ao imaginário de seus leitores uma situação completamente oposta àquela que Benjamin viria a descrever, para uma geração sem escolha – e isso implica dizer: sem liberdade – frente à guerra, como exemplo de experiência empobrecedora:

[...] está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo

⁶ ND, p. 99. “Philosophie ist weder Wissenschaft noch, wozu der Positivismus mit einem albernen Oxymoron sie degradieren möchte, Gedankendichtung, sondern eine zu dem von ihr Verschiedenen ebenso vermittelte wie davon abgehobene Form. Ihr Schwebendes aber ist nichts anderes als der Ausdruck des Unausdrückbaren an ihr selber. Darin wahrhaft ist sie der Musik verschwistert. Kaum ist das Schwebende recht in Worte zu bringen; das mag verursacht haben, daß die Philosophen, außer etwa Nietzsche, darüber hinweggleiten.” GS, Band 6, S. 115.

centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil corpo humano.⁷

Nietzsche brinca com a experiência empobrecida. A imagem de um Nietzsche que zomba das circunstâncias é semelhante à cena de um jogador que tem sempre guardado um ás na sua manga. Mesmo que a motivação para isso seja apenas a precaução, ele não consegue se livrar da acusação de ajudar a compor a mesa de um jogo dissimulado. Nesse jogo, o blefe é considerado um artifício nobre. Esse tipo de jogo combina bem com o perfil de uma masculinidade galanteadora que, na expectativa silenciosa por mais poder, morde enquanto beija. Decerto, semelhante atmosfera deve mesmo ter bastante a ver com a noção provençal e com as eternas noitadas do deus do vinho. Dioniso nunca se esgota no exercício da embriaguez e alguma coisa nos sugere que as moças e os rapazes com quem ele se diverte não passarão de meros rostos familiares na manhã seguinte. É paradoxal que um deus que não sofra com a ressaca inspire a reflexão que tem como ponto de partida a náusea da sobremesa. O espírito dionisíaco somente se deixa arrebatado pela “força das forças”, a natureza, a Grande Mãe, cuja excelência é reconhecida tanto pela consciência dos homens quanto dos deuses. É por isso que muitas vezes parece natural que o discurso nietzscheano devote à terra a condição de plena alteridade, e somente perante ela seja capaz de curvar-se. Nesse caso, essa modulação máscula de Nietzsche tem de endossar – embora inconfessadamente – aquela noção bastante chã de que o contato com o feminino, o seu avesso, venha a representar uma ameaça vital, a saber, de que o buraco escuro da fêmea pode sugar definitivamente esse poderio orgulhoso do macho.

Benjamin, embora não estivesse pensando exatamente nesse contexto, pode ilustrar essa imagem com sua frase: “Ao ver livros e putas [pois ambos se podem levar para a cama!] ninguém diz que os minutos lhes são preciosos. Mas quem se deixa envolver mais de perto com eles, só então nota como têm pressa. Fazem contas, enquanto afundamos neles.”⁸

O receio de afundar e, com isso, perder-se, é coerente como precaução dentro do discurso da potência, que sempre foi reconhecido nas entrelinhas da filosofia e da ciência tradicionais. Aliás, Nietzsche, em *Genealogia da moral*, já o reconhecia

⁷ BENJAMIN, Walter, “Experiência e pobreza”, in *Obras escolhidas volume I: Magia e técnica, arte e política*, tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-115.

⁸ BENJAMIN, Walter, “Rua de mão única”, in *Obras escolhidas volume II: Rua de mão única*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 33.

inclusive nos ideais ascéticos, através da necessidade do celibato para os sacerdotes. Mas a contradição viva na qual implica esse receio é evidente, na medida em que entra em relação oposta justamente com o sexo frágil. Poderia a potência ter um contrário?

Na ausência do feminino – e conseqüentemente de todo discurso invertido da potência que a ele possa assemelhar-se ou ainda dele derivar –, que “para-si” teria o discurso masculinizado da potência? Sobre esse aspecto, Günther Figal é preciso: “Non esiste ‘l’uomo’ in quanto tale, ma sempre nell’alternativa di femminile e maschile. Non esiste ‘la’ lettera, bensì sempre una lettera di un determinato gruppo.”⁹

As próprias figuras da potência camuflam ainda certo espírito de salvação através de sua simples imposição. Trata-se de um esforço na tentativa de disfarçar sua própria carência fundamental. Esta diz que para o humano não há a possibilidade de potência plena e que, aquele que pode parecer menos potente tem, apesar de tudo, a chance de comprovar com sua simples existência [*Dasein*] também sua potência, mesmo que negada. Por isso, ainda se acusa o feminismo de manter-se vinculado ao seu oposto, na medida em que muitas vezes as mulheres se aliam ao discurso tradicional, alimentando expectativas no cotidiano iludido pela potencialidade. Assim, o próprio modelo que se amedronta com as possibilidades de o avesso feminino neutralizar a pretensa potência masculina não escapa do universo *kitsch* da salvação de seu próprio engano¹⁰.

Talvez o mais relevante na recomendação de Benjamin seja o fato de que as relações no mundo de hoje configuram uma grande paródia de um velho discurso contraditório sobre nossa própria potência. Dito de modo simples: é comum ao homem contemporâneo fingir sobre o que realmente pode. Cada vez mais, semelhante fingimento quer se explicar pela mesma questão de sobrevivência que inibe a crítica pessoal ao gigantesco contexto social. Mas isso é tão antigo, que antecede a própria humanidade. Pois, que tudo isso seja formulado por uma contradição e se renove

⁹ FIGAL, Günther, “Sul non-identico”, tradução de Barbara Bordato, in CORTELLA, Lucio, RUGGENINI, Mario e BELLAN, Alessandro (Org.), *Adorno e Heidegger: soggettività, arte, esistenza*, Roma: Donzelli Editore, 2005, p. 39.

¹⁰ Ver ainda a esse respeito, a observação de Maria Rita Kehl: “Gostaria de começar comunicando um certo mal-estar, de minha parte, diante do excesso de fascínio que a ideia de irrepresentável produz, com seus aspectos tanto de gozo quanto de apego ao obscurantismo. Maior ainda é minha recusa em associar o irrepresentável ao “feminino”, em função de um certo mal-entendido a respeito da castração na mulher, que se faz acompanhar de uma exuberante produção imaginária, *kitsch*, a partir da equivalência entre a vagina (ou a ausência de um pênis no genital feminino) e o vazio, a morte, o nada.” (KEHL, Maria Rita, “O sexo, a morte, a mãe e o mal”, in NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.), *Catástrofe e representação*, São Paulo: Escuta, 2000, p. 137.)

sempre de modo contraditório não constitui uma característica que possa ser suficientemente descrita cultural ou antropologicamente. Em geral, muitas vezes também os machos não-humanos se contradizem quando se veem obrigados a demonstrar sua própria potência. Porque se tivessem a verdadeira consciência do que realmente *podem*, não se meteriam em certos apuros: mais precisamente naqueles em que sairão derrotados. E isso pode ter tanto a ver com os necessários duelos para conquistar a fêmea, quanto à repetida contingência de que sempre existirão dias de caça e de caçador.

A práxis humana estipula sua distinção quando aquele que quer comprovar a todo instante sua força excessiva precisa dispor de elementos extraordinários, isto é, quando seu corpo, sozinho, não parece ser suficiente. Nesse sentido, o serviço mais significativo da tecnologia é contribuir para uma lógica da compensação, na medida em que tanto um revólver, um automóvel ou um bom terno são capazes de tornar certo objetivo humano mais preciso e menos cansativo. É lamentável que alguém que sempre odiou atalhos – como era o caso de Nietzsche – possa parecer relapso com relação a esse detalhe. Ao visar compensar a força que não temos, o uso da tecnologia continuará mantendo uma forma disfarçada de violência com motivações muito semelhantes às aquelas que levaram o jogo nietzscheano à dissimulação.

Voltando a pensar no quadro de uma ciência alegre, fica difícil imaginá-la como movimento que busque evitar que o caminho do estilingue à bomba atômica mantenha seu curso. Aliás, é muito mais fácil visualizá-la acelerando tal processo. Um corpo demasiadamente alegre, mas que ainda abriga um coração violento, não se estraçalha sozinho, e seu estrago se transforma sempre em um signo da vergonha. Hoje, o mundo sabe que Hitler era alguém que estava disponível ao entusiasmo de certas compensações. Mas ele não foi o último a deixar de ver algum perigo em modelos compensatórios, nos quais a violência é facilmente dissimulada pela expectativa cega de otimização da vida humana.

É nesse sentido que não se consegue garantir grande coisa na tentativa de estabelecer uma relação entre a ilusão de uma potência ampliada e o sucesso humanista. Essa obsessão afirmativa advinda de Nietzsche concorre diretamente com qualquer anseio civil que, talvez por ironia, queira chegar a um mundo um pouco mais vivível. Assim, poder-se-ia distinguir três níveis para reflexão, os quais precisam manter aquele

aspecto provisório notado inicialmente por Adorno: o vivido (real), o vívido (iludido de seu poder) e o vivível (utópico, por sua excelência social).

Os efeitos da ilusão afirmativa podem estar associados a momentos históricos precisos. Tornou-se lugar comum, e às vezes até um modismo repugnante, identificar seu ponto mais elevado em Auschwitz. A falar verdade, serão sempre impressionantes as imagens daquelas pilhas de raquíticos corpos humanos, dos quais nunca saberemos ao certo quantos, naquele exato instante, já eram, de fato, cadáveres. Tratam-se de corpos que, como pensa a maioria das pessoas, graças a Deus, têm pouco a ver com o corpo de alguém que elas conhecem. O esforço humano, influenciado pela exatidão matemática (afinal, para o discurso científico, a exatidão e a promessa de aperfeiçoamento humano sempre estão de mãos dadas), nesse caso específico, abafa as questões mais importantes, na medida em que inconscientemente realimenta o mesmo vigor, o qual é o espírito de toda solução definitiva. Pois o que o campo de concentração realmente concretiza (a aplicação de sua teoria) é a circunscrição da derrota à consciência, na medida em que qualquer direcionamento a uma maior potencialização do sujeito humano apenas demonstra que realmente ele ainda não tem o *poder* exigido para certas coisas. Por isso, o enfrentamento dessa decepção não quer consagrar a experiência [*Erfahrung*] como instância que supera a própria derrota. Nós ainda vivemos experiências frias, herdadas de uma pedagogia zelosa que se contenta com a abstração simbólica.

Por outro lado, Auschwitz não é um experimento do qual possamos arriscar a repetir, e que, justamente pelo fato de “qualquer ser pensante” ter condições transcendentais para chegar a semelhante conclusão, Adorno o transforme em imperativo. O drama aí inserido é que, ao mesmo tempo em que o ser humano tem condições intelectuais de perceber isso, ele não é suficientemente potente para contornar por completo a atmosfera da derrota que, justamente por ser impessoal, não tem como ser abordada administrativamente por tentativas cujo poder chega apenas à abordagem das frustrações particulares.

A atmosfera da derrota perdura na repetida constatação, teórica e prática, de que “Ninguém” consegue objetar contra o fato de que a humanidade inteira saiu mais enfraquecida da experiência nefasta e que, apesar de tudo, os resíduos de algum anseio por civilização têm de suportar, no mundo político que ainda permite e argumenta a

favor da guerra¹¹, um comportamento subjetivo cada vez mais indigno. A menos que esse “Ninguém” – esse Ulisses desde a perspectiva da língua grega de Polifemo –, seja mais um encantador de serpentes (portanto, nunca um pensador!), pervertendo completamente a potencialidade da razão. Pois, se ainda ficamos boquiabertos para o que sai de nossas mãos, é porque a humanidade ainda não é esclarecida de sua potencialidade racional, permitindo sua expressão deformada. E, hoje, quando esse mesmo “Ninguém” aparece com um isqueiro numa aldeia esquecida da Amazônia é comumente chamado de “Deus do fogo”. Se for verdade que ainda pertencemos à racionalidade arcaica¹² de Polifemo, facilmente nos veremos seduzidos antes a arrancar

¹¹ Sobre a atualidade do tema, temos a inapelável observação de Zygmunt Bauman: “Numa cena de *Korczak*, o filme mais humano de Andrzej Wajda, Janus Korczak (pseudônimo do grande pedagogo Henryk Goldszmit), um herói cinematográfico muito humano, é lembrado dos horrores das guerras travadas no curso da vida de sua sofrida geração. Ele recorda essas atrocidades, é claro, e elas o ofendem e repugnam. E de modo ainda mais vívido, e com o maior dos horrores, ele se lembra de um bêbado chutando uma criança. Em nosso mundo obcecado por estatísticas, médias e maiorias, tendemos a medir o grau de desumanidade das guerras pelo número de baixas que elas causam. Tendemos a medir o mal, a crueldade, a repugnância e a infâmia da vitimização pelo número de vítimas. Mas, em 1944, em meio à guerra mais mortífera já travada pelos seres humanos, Ludwig Wittgenstein observou: “Nenhum clamor de tormento pode ser maior que o clamor de um homem. Ou, mais uma vez, *nenhum* tormento pode ser maior do que aquilo que um único ser humano pode sofrer. O planeta inteiro não pode sofrer tormento maior do que uma *única* alma.” Meio século depois, quando questionada por Leslie Stahl, da rede de televisão CBS, sobre o cerca de meio milhão de crianças mortas em função do continuado bloqueio militar imposto pelos Estados Unidos ao Iraque, Madeleine Albright, então embaixadora norte-americana na ONU, não negou a acusação, admitindo ter sido “uma escolha difícil de fazer”. Mas justificou-a: “Achamos que era um preço que valia ser pago.” Albright, sejamos justos, não estava nem está só a seguir esse tipo de raciocínio. “Não se pode fazer uma omelete sem quebrar os ovos” é a desculpa favorita dos visionários, dos porta-vozes das visões oficialmente endossadas e dos generais que agem da mesma forma sob o comando dos porta-vozes. Essa fórmula transformou-se, com o passar dos anos, num verdadeiro slogan de nossos admiráveis tempos modernos. Quaisquer que sejam aqueles “nós” que “achamos” e em cujo nome falava Albright, foi exatamente a fria crueldade de seu tipo de avaliação que provocou a oposição de Wittgenstein e deixou Korczak chocado, ultrajado e revoltado, resolvido a dedicar toda uma vida a essa revolta. A maioria de nós concordaria que esse sofrimento sem sentido e essa dor insensivelmente infligida não podem ser desculpados e não teriam defesa perante tribunal algum. Mas menos estariam prontos a admitir que provocar a fome ou causar a morte de uma única só pessoa não é, não pode ser, “um preço que vale ser pago”, não importa quão “sensata” ou até nobre possa ser a causa pela qual se pague. Tampouco a humilhação ou a negação da dignidade humana pode ser esse preço. Não é apenas que a vida digna e o respeito devido à humanidade de cada ser humano se combinem num valor supremo que não pode ser superado ou compensado por nenhum volume ou quantidade de outros valores, mas que *todos os outros valores só são valores na medida em que sirvam à dignidade humana e promovam a sua causa*. Todas as coisas valorosas na vida humana nada mais são que diferentes fichas para a aquisição do único valor que torna a vida digna de ser vivida. Aquele que busca a sobrevivência assassinando a humanidade de outros seres humanos sobrevive à morte de sua própria humanidade.” (BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*, tradução de Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 101-103.) Também seria válido lembrar a seguinte frase de Nestroy: “Em geral, o progresso parece ser maior do que realmente é.”, que serve de epígrafe à obra *Investigações filosóficas*, de Wittgenstein. (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, “Investigações filosóficas”, in *Os pensadores*, vol. XLVI, tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 8.)

¹² Adorno reconhece a manutenção desse arcaísmo como projeto filosófico em Heidegger: “O pensamento torna-se arcaico tão logo ele transfigura em *arché* metafísica o que no ente disperso é mais do que ele mesmo. Enquanto reação à perda da aura, essa *arché*, a remissão das coisas para além de si mesmas, é refuncionalizada por Heidegger e transformada em substrato, equiparando-se, por meio daí, às coisas. Ele prescreve uma restauração do horror que, muito antes das religiões naturais míticas, já

o único olho desse arcaísmo e viver nas trevas, do que viver na ilusão de realmente enxergar.

Precisamente este ponto específico de escolher “viver nas trevas” não satisfaria Adorno. Reacomodar a razão, para Adorno, é nada mais que reificá-la, na medida em que duplica a ilusão de estarmos suspensos dela. Tem de se ter presente que esse ato de “arrancar o único olho” faz alusão ao comportamento trágico. Não é para menos que grande parte da tradição glorifica Édipo, figura exemplar de alguém que escolhe cegar-se. E Adorno vê essa glorificação de Édipo, largamente promovida pela psicanálise, como uma arbitrariedade de Freud, que, não por completa ironia, seria adotado como pai de milhares de burgueses vagantes nas trevas da orfandade intelectual.

O exemplo falido de querer “viver nas trevas” quer delimitar também outro entendimento, qual seja, o de que identificar o pensamento adorniano com o pensamento trágico é um erro grosseiro. Aliás, o contexto da tragédia nem sequer cabe na contemporaneidade. Basta que se ligue o aparelho de televisão para se perceber que o elemento trágico já está totalmente reificado, isto é, passível de ser administrado pelo mesmo “Ninguém” na cultura de massa. A contradição é tratar-se de um “Ninguém” devidamente remunerado! Os telejornais anunciam qualquer morte ou catástrofe sob o nome de “tragédia”. Assim, aquilo que significava *tragédia* para os gregos é consignado a algo que seu próprio contexto original não suportaria: a banalização. Algo da mesma natureza acontece com o despropósito da palavra Holocausto¹³.

Voltando à glorificação de Édipo, sob a visão banal e generalizante, pode-se então entender a revolta de Adorno contra as soluções psicanalíticas: “E àquele que chama as coisas pelo nome, a psicanálise se permite atestar triunfante que ele possui

preparava a confusão: sob a palavra alemã *Sein* (ser) é trazido à tona Mana, como se a impotência crepuscular fosse comparável àquela dos primitivos pré-animistas quando trovejava. Subrepticamente, Heidegger segue a lei que, com a racionalidade em progresso de uma sociedade constantemente irracional, é sempre continuamente retomada.” (ND, p. 97. “Archaistisch wird Denken, sobald es, was am zerstreuten Seienden mehr ist als es selbst, zur metaphysischen arche verklärt. Als Reaktion auf den Verlust der Aura wird diese, das über sich Hinausweisen der Dinge, von Heidegger zum Substrat umfunktioniert und dadurch selbst den Dingen gleichgemacht. Er verordnet eine Repristination des Schauers, den, längst vor den mythischen Naturreligionen, das Ineinander bereitete: unterm deutschen Namen Sein wird Mana heraufgeholt, als gliche die heraufdämmernde Ohnmacht der prä-animistischer Primitiver, wenn es donnert. Inseheim folgt Heidegger dem Gesetz, daß mit der fortschreitenden Rationalität der konstant irrationalen Gesellschaft immer weiter zurückgegriffen wird.” GS, Band 6, S. 112-113.)

¹³ Adiante utilizaremos o termo *Porajmos*, de recepção ainda provisória, para nos referirmos à imagem da devoração provocada pelo advento da Segunda Guerra.

simplesmente um complexo de Édipo.”¹⁴ Mas por que a psicanálise não menciona um complexo de Ulisses? Seria pelo fato de que ela exige de seus analisados que se posicionem, de antemão, na esfera da generalidade – a mesma que permite a alguém ser chamado de “Ninguém” – para então extrair daí alguma vantagem pessoal? Esta é uma desconfiança bastante presente em Adorno.

O ódio de Adorno, que não é gratuito, também registra um desacordo entre os procedimentos psicanalíticos e aquele Freud, sobretudo de *O futuro de uma ilusão*, preocupado com a obstrução intelectual propiciada pelos modelos religiosos de explicação e expiação, na medida em que referida obstrução, além de não ter sua eliminação garantida na aplicação da análise, constantemente se recupera dentro do próprio modelo psicanalítico, reincidindo no mesmo problema que a teoria freudiana inicialmente gostaria de superar. Ficaria evidente, então, que se o propósito for desobstruir intelectualmente as pessoas, Adorno acreditaria apenas no procedimento dialético que precisa alegar a alteridade, de modo necessário, dentro de seu próprio movimento. Pois, a alteridade apenas pode se constituir racionalmente na medida em que rompe e inclusive nega a primazia do sujeito. Se as relações em que o sujeito impera deixam escorrer entre seus dedos a dignidade humana, nada mais justo de que a negação dessa primazia restitua a possibilidade humana.

Adorno lembra que Hegel mesmo já observara que a unidade entre a reflexão e a especulação constitui a vida da Filosofia. O afrouxamento desta tensão necessária é observado por Adorno na seção 42 de *Minima moralia*, onde, aliás, é possível comprovar, através da seguinte citação, não tratar-se de mera resistência contra a novidade (duvidosa para Adorno, conhecedor de Schelling) que a psicanálise *prometia* representar:

O mesmo movimento do Espírito, que devia outrora elevar o “material” espiritual ao plano do conceito, é ele próprio rebaixado à condição de mero material para classificação conceitual. O que quer que ocorra a alguém, é bom o suficiente para permitir que especialistas decidam se quem produziu tal pensamento é um caráter compulsivo, um tipo oral ou um histérico. Em virtude do afrouxamento da responsabilidade, decorrente de seu desligamento da reflexão, do controle do entendimento, a própria especulação é deixada como objeto à ciência, cuja subjetividade se extinguiu junto com aquela. Na medida em que o pensamento se deixa lembrar de suas origens inconscientes pelo esquema administrativo da análise, ele

¹⁴ *MM*, p. 54. “Triumphierend darf die Psychoanalyse dem, der es beim Namen nennt, bestätigen, er habe halt einen Ödipuskomplex.” *GS*, Band 4, S. 68.

esquece de ser pensamento. Ele deixa de ser o juízo verdadeiro para tornar-se a matéria neutra. Ao invés de se impor o trabalho do conceito, de modo a se tornar senhor de si mesmo, ele abandona-se impotente ao tratamento que lhe submete o doutor, o qual aliás já sabe tudo. Assim, a especulação é definitivamente quebrantada e torna-se ela própria um fato inserido em um dos ramos da atividade de classificação como comprovante do que é sempre o mesmo.¹⁵

O fenômeno de “esquecer de ser pensamento” apontado por Adorno na continuidade da teoria freudiana pode ocorrer também a quem queira dar continuidade a Nietzsche. Por isso, pensadores como Nietzsche e Freud têm sua aplicabilidade dificultada, tanto na ingênua reprodução (o que já é algo insuportável para Adorno), quanto no próprio empreendimento exegético. No caso do nietzscheanismo, a sedução da escolha pela tragédia ou pelo saber alegre demarca uma decisão que “esqueceu de ser pensamento”. A jangada que abriga suas palavras sempre vívidas se debate, de lá para cá, entre as ondas da pesada realidade vivida. De tal modo, o simples naufrágio, caso ele ocorra, não pode ser confundido com a validade teórica das palavras que chegaram à terra firme. Tal validade ainda deve manter-se provisória, diria Adorno, inspirado no próprio sentido filosófico de Nietzsche. Esse mesmo critério Adorno utiliza para dar uma chance – talvez metodológica – para a psicanálise crescer sem as necessidades radicais do parricídio ou do fascínio em relação a seu principal mentor, que é Freud.

Porém, é nessa avalanche de contradições que Nietzsche desmembra as origens de um movimento que, em alguma medida, prestigia a dor ao mesmo tempo em que assume a missão secreta de fugir da sombra do espírito romântico.

Apenas a grande dor é o extremo libertador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa

¹⁵ *MM*, p. 59. “Die gleiche Bewegung des Geistes, die einmal dessen »Material« zum Begriff erheben sollte, wird selber herabgesetzt zum bloßen Material für begriffliche Ordnung. Was einem einfällt, ist gerade gut genug dazu, daß Geschulte entscheiden, ob der Produzierende ein Zwangscharakter, ein oraler Typ, ein Hysteriker sei. Vermöge der Lockerung der Verantwortlichkeit, die in der Loslösung von der Reflexion, der Kontrolle des Verstandes liegt, wird Spekulation selber als Objekt der Wissenschaft überlassen, deren Subjektivität mit ihr erloschen ist. Indem der Gedanke vom Verwaltungsschema der Analyse an seine unbewußten Ursprünge sich erinnern läßt, vergißt er, Gedanke zu sein. Aus dem wahren Urteil wird er zum neutralen Stoff. Anstatt daß er, um seiner selbst mächtig zu werden, die Arbeit des Begriffs leistete, vertraut er sich ohnmächtig der Bearbeitung durch den Doktor an, der ohnehin alles schon weiß. So wird Spekulation endgültig gebrochen und selber zur Tatsache, die sich einer der Branchen des Klassifizierens als Belegstück des Immergleichen einfügt.” *GS*, Band 4, S. 75-76.

humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda*. Seja que aprendemos a lhe opor nosso orgulho, nosso escárnio, nossa força de vontade, fazendo como o índio que, embora supliciado, obtém desforra de seu torturador com a malícia da sua língua; seja que ante a dor nos retiramos para o Nada oriental – denominado Nirvana –, para o mudo, rígido, surdo entregar-se, esquecer-se, apagar-se: desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a *vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou. A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida...¹⁶

Vingar-se da experiência da grande dor é uma das alternativas mais presentes em Nietzsche. Ela é uma arma importante na difícil tarefa de ajudar a aniquilar qualquer resíduo niilista que o intelecto – habituado à experiência da dor – possa, por ventura, ainda conservar. Para Nietzsche, a experiência da dor tem de conduzir aquele que vive ao contínuo descontentamento com qualquer circunstância que busque acomodar a dor, chegando ao ponto de elevar o próprio conceito de vida digna a essa condição. Nietzsche substituiu a naturalidade da retração corporal frente à dor por uma experiência que se poderia chamar de “fisiologia intelectualizada”. Por isso, ele constrói o ideal de um homem que possa orgulhar-se da máxima: “[...] o que não o mata, o fortalece.”¹⁷ Este possuiria, enfim, um corpo inteligente. Como tarefa eufórica, o corpo deve, então,

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 13. “Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des großen Verdachteten, der aus jedem U ein X macht, ein echtes rechtes X, das heißt den vorletzten Buchstaben vor dem letzten... Erst der große Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiende, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz »verbessert«; aber ich weiß, daß er uns *vertieft*. Sei es nun, daß wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen und es dem Indianer gleichtun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die Bosheit seiner Zunge schadlos hält; sei es, daß wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehen - man heißt es Nirwana -, in das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen: man kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor allem mit dem *Willen*, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen, als man bis dahin gefragt hatte. Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*. - Möge man ja nicht glauben, daß einer damit notwendig zum Düstlerling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich - nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht...” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 8-9. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5869-5870 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 13) (c) C. Hanser Verlag]

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 25. “[...] was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker.” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich so weise bin, S. 5. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7739 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1072) (c) C. Hanser Verlag]

recuperar a chance – que sempre teve, mas que foi obscurecida pela tradição do pensamento – de ampliação da possibilidade de todo saber [*Wissenschaft*]. Como bem situa Terry Eagleton:

Nietzsche [...] voltará ao corpo e tentará pensar tudo de novo a partir dele, compreendendo a história, a arte e a razão como produtos instáveis de suas necessidades e impulsos. Sua obra assim leva o projeto original da estética a um extremo revolucionário, pois o corpo nela volta vingativo como a ruína de toda especulação desinteressada. [...] Segundo Nietzsche, o corpo é responsável por todas as verdades que pudermos alcançar.¹⁸

Esse sentido, resgatado por Nietzsche desde o corpo ocultado, não está totalmente equivocado e nem se trata de um movimento de compreensão tão extraordinária. Aliás, já vinha sendo bem alinhavado desde Schopenhauer. Mas Nietzsche insiste em estabelecer-se completamente divorciado de Schopenhauer, como também de Wagner, fazendo com que o tema não apareça em sua completa originalidade, carregando-o, agora, de um espírito eufórico.

Mas isso não impede que continue sendo correto dizer que debaixo do exuberante tapete vermelho sobre o qual a tradição filosófica trilhou seus passos – dos mais silenciosos aos mais violentos – agonizava o corpo humano que, pisoteado, chegaria, no máximo, à condição de tema secundário. Ainda hoje, semelhante feito costuma ser confundido com a realização da civilização. Um exemplo grosseiro de soterramento do tema está expresso no título da segunda meditação cartesiana, em que o espírito humano é suposto como de mais fácil compreensão que o corpo¹⁹. Eagleton ajuda na ilustração dessa imagem:

Faz parte do estrago causado pela tradição cartesiana que uma das primeiras imagens que a palavra “corpo” evoca seja a imagem de um cadáver. [...] para Tomás de Aquino a alma constitui a “forma” do corpo, tão ligada a ele como o significado à palavra. Esse foi um ponto tratado por Wittgenstein, que uma vez comentou que o corpo constituía nossa melhor imagem da alma. O discurso da alma se fazia necessário àqueles confrontados com um materialismo mecânico, que rezava não haver qualquer distinção real entre um corpo humano e uma banana. Afinal de contas, ambos não passavam de objetos materiais. Nesse contexto, você precisava de uma linguagem que tentasse capturar o que distinguia o corpo humano das coisas à sua

¹⁸ EAGLETON, Terry, “Ilusões verdadeiras: Friedrich Nietzsche”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 172.

¹⁹ “Meditação segunda: Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo.” (DESCARTES, René, “Meditações”, in *Os pensadores*, vol. XV, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 99.)

volta, e o discurso da alma representava, na melhor das hipóteses, uma maneira de consegui-lo. Não foi difícil o tiro sair pela culatra, todavia, tendo em vista a quase impossibilidade de não se fazer a representação mental da alma como um tipo fantasmagórico de corpo, e assim simplesmente se ver colocando um objeto indistinto dentro de um mais flagrante como meio de justificar a singularidade do último. Mas o corpo humano não difere de potes de geléia e escovas de dente porque esconde uma entidade espectral ausente nesses objetos; ele difere deles porque é um centro a partir do qual os objetos podem organizar-se em projetos relevantes. O corpo, diferentemente deles, é, digamos, criativo; e se dispuséssemos de uma linguagem que captasse de modo adequado essa criatividade corporal talvez nunca tivéssemos precisado do discurso da alma para começar.²⁰

O esforço de Nietzsche se dirige, portanto, na tentativa de quebrar os modelos arbitrários de pensamento. A influência exercida por Descartes sobre a modernidade – afinal, ele é seu pai legítimo – acaba apenas inibindo outras oportunidades para o saber. Assim, a rebeldia de Nietzsche não suporta apresentar-se como desinteressada. Ao pensamento é vital voltar-se contra algo, na mesma medida em que ao corpo é saudável o movimento. E, para Nietzsche, não há movimento mais significativo que colocar em questionamento aquilo que está estabelecido.

Compensar a grande história de desprezo à relevância do corpo forçaria Nietzsche a muitas alternativas, que às vezes podem conduzir a certas confusões. Contudo, ele não tem receio de ambiguidades e contradições. Confessa, em *Ecce homo*²¹, que *A gaia ciência* se esforça com “profundidade e petulância” e se pronuncia como “dádiva” e “suprema esperança”. É bastante nítido que Nietzsche conduz um movimento no sentido de impressionar, a qualquer custo, o leitor sobre o que nasceria depois de *A gaia ciência*. Ela mantém um espírito que mistura inconformismo e provençalismo, para indicar o contexto grandiloquente em que o Zarathustra nietzscheano se apresentaria ao mundo literário.

Neste caso específico, o termo “contexto” não pode abster-se de certa noção de precariedade. Não existe um solo plausível para boa parte das afirmações nietzscheanas. É certo que Nietzsche arma-se sofisticadamente, descartando, através de seu discurso, qualquer proposta de segurança. O fantástico (e perigoso) em Nietzsche é sua capacidade de construir alguma coerência na medida em que se associa às expectativas

²⁰ EAGLETON, Terry, *As ilusões do pós-modernismo*, tradução de Elisabeth Barbosa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 74-75.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 81.

de seu leitor, o qual não pode mesmo admitir que um espírito livre preocupe-se com o universo mesquinho de sua segurança pessoal. Porém, retirando-se momentaneamente do solo nietzscheano se torna possível o reconhecimento de uma jogada astuciosa. Mesmo que se reconheça em Nietzsche a maravilhosa construção de um castelo de cartas sobre um sem-chão, a fragilidade que suporta esse castelo não deixa de ser um fundamento e, portanto, uma contradição. Fragilidade que não pode ser adiada, pois o fundamento de qualquer construção é, por princípio, algo inadiável ou a própria construção nem mesmo se constitui.

A alegria renovada, compensadora para um corpo curtido na doença, faz parte do arsenal que Nietzsche inventa como paradigma de uma doutrina do viver. A esse arsenal compensador deve se incluir a dança, elemento jovial inspirado naquilo que Nietzsche argumenta como perdido para a humanidade desde a Grécia antiga.

Essa proposta nietzscheana de gravar uma afirmação alegre frente às decepções de uma vida inteira facilmente encontra uma justificativa um tanto quanto sentimentalizada. Não se pode negar por completo que é comovente a saída nietzscheana para a amplidão de forças contidas no ideal de um saber alegre. Porém, é justamente levando em conta essa observação, que o pensamento de Nietzsche se descaracteriza. No mesmo ideal de saber alegre se encontra uma revitalização do espírito trágico. O que se projeta permanece, na verdade, encurralado ao âmbito existencial, que manipula regras controvertidas, tornando inviável a aplicabilidade ética. Não porque uma ética tenha de ser universalizável, mas porque o paradigma inalienável de sua espontaneidade não pode ser descrito desde a incompatibilidade entre o ideal resgatado de hábitos perdidos e a inesperada realidade que antecede qualquer decisão existencial. O retorno ao trágico, que é sempre o pano de fundo para todas as providências nietzscheanas, exigiria a espontaneidade em uma segunda chance: coisa impossível, pois, o que é espontâneo já é. O saber alegre compartilha dessa falsa espontaneidade, na medida em que seu tempo é muito moroso comparado à dinâmica urgente que a vida exige, pelo menos na era industrial. Pois, já no século XIX, não se admitia mais uma ciência que pudesse conformar-se com o tempo desperdiçado, ao contrário do que poderia acontecer a uma cultura pré-científica de acomodar-se com seus próprios bodes expiatórios. Embora a Grécia antiga não vivesse uma cultura personalizada da culpa, as justificativas para o infortúnio poderiam ser lançadas sobre as costas largas de uma infinidade de deuses. Com sua visão futurista, Nietzsche quer dar

uma atmosfera à vida contemporânea, mas seu aparato, infelizmente, é ultrapassado. Enquanto ao pensamento é vital seu aspecto provisório, qualquer aparato já é, por si, obsoleto.

Dar continuidade a um incremento da espontaneidade da alegria fere o próprio critério nietzscheano de uma consciência intelectual [*intellektuales Gewissen*]. Esta última, por sua vez, não merece ser descartada. Quem está vivo tem de satisfazer a exigência de uma consciência intelectual, que deve caracterizar sua vida como ser humano. A recomendação é dada por Nietzsche:

A consciência intelectual. – Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: *a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual*; e frequentemente quis me parecer que se alguém a exige, nas mais populosas cidades, acha-se tão só como no deserto. Cada qual olha para você com olhar estrangeiro e prossegue no uso da sua balança, chamando a isso de bom e àquilo de mau; ninguém se enrubesce, quando você dá a entender que os pesos não estão justos – tampouco há indignação contra você: talvez riam de sua dúvida. Quero dizer: *a grande maioria* não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando a *exigência de certeza* não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores! Em algumas pessoas piedosas encontrei ódio à razão e isso me agradou nelas: ao menos se revela assim a má consciência intelectual! Mas estar em meio a essa *rerum concordia discors* [discordante concerto das coisas] e toda a maravilhosa incerteza e ambiguidade da existência *e não interrogar*, não tremer de ânsia e gosto da interrogação, nem sequer odiar quem interroga, talvez até se divertindo levemente com este – isto é o que percebo como *desprezível*, e tal percepção é o que busco primeiramente em cada indivíduo: – algum desatino está sempre a me convencer de que todo ser humano tem essa percepção, como ser humano. É minha espécie de injustiça.²²

²² NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 54-55. “*Das intellektuale Gewissen.* - Ich mache immer wieder die gleiche Erfahrung und sträube mich ebenso immer von neuem gegen sie, ich will es nicht glauben, ob ich es gleich mit Händen greife: *den allermeisten fehlt das intellektuale Gewissen*; ja es wollte mir oft scheinen, als ob man mit der Forderung eines solchen in den volkreichsten Städten einsam wie in der Wüste sei. Es sieht dich jeder mit fremden Augen an und handhabt seine Waage weiter, dies gut, jenes böse nennend; es macht niemandem eine Schamröte, wenn du merken läßt, daß diese Gewichte nicht vollwichtig sind - es macht auch keine Empörung gegen dich: vielleicht lacht man über deinen Zweifel. Ich will sagen: *die allermeisten* finden es nicht verächtlich, dies oder jenes zu glauben und darnach zu leben, *ohne* sich vorher der letzten und

Esse grau de peculiar espontaneidade força, em Nietzsche, um bailar um tanto desengonçado. Seu excessivo entusiasmo compromete sua dança, e ele cai em uma armadilha bem mais complexa que a ratoeira. Um dançarino, para causar admiração ao público, antes de tudo, necessita de muito ensaio, dedicação e precisão. Certamente não poderá prescindir de método e técnica apropriados, ainda que estes sejam desenvolvidos pela primeira vez (como sempre insinua Nietzsche sobre sua filosofia). Pois, dançar espontaneamente, do nada, não é dançar. Um resultado bem-sucedido, ao ser apresentado no dia do espetáculo, impõe àqueles que o assistem a pressuposição de algum esforço antecedente à sua exposição. Isso não apenas qualifica a dança – humanamente seria talvez o menos importante – mas valoriza, sobretudo, o empenho do dançarino em seu todo. O que passou tem valor²³. Os aplausos são recebidos com gratidão muito mais pelos exaustivos dias de trabalho que não foram testemunhados por quem aplaude. Um pagamento sem cifras, que não conta sequer com a verdadeira consciência daquele que paga. Para quem paga, tudo aquilo que pode parecer contingente – os intensos e suados dias de ensaio do dançarino – não encontra um correlato digno através do conceito socializado pelo valor de troca. Apenas, talvez, o tempo dará ao dançarino a chance prazerosa da dignidade conquistada através de seu esforço, de seu trabalho²⁴. Oportunidade rara na sociedade que explora o trabalho em troca da sobrevivência.

sichersten Gründe für und wider bewußt worden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben - die begabtesten Männer und die edelsten Frauen gehören noch zu diesen »Allermeisten«. Was ist mir aber Gutherzigkeit, Feinheit und Genie, wenn der Mensch dieser Tugenden schlaffe Gefühle im Glauben und Urteilen bei sich duldet, wenn *das Verlangen nach Gewißheit* ihm nicht als die innerste Begierde und tiefste Not gilt - als das, was die höheren Menschen von den niederen scheidet! Ich fand bei gewissen Frommen einen Haß gegen die Vernunft vor und war ihnen gut dafür: so verriet sich doch wenigstens noch das böse intellektuale Gewissen! Aber inmitten dieser *rerum concordia discors* und der ganzen wundervollen Ungewißheit und Vieldeutigkeit des Daseins stehen *und nicht fragen*, nicht zittern vor Begierde und Lust des Fragens, nicht einmal den Fragenden hassen, vielleicht gar noch an ihm sich matt ergötzen - das ist es, was ich als *verächtlich* empfinde, und diese Empfindung ist es, nach der ich zuerst bei jedermann suche - irgendeine Narrheit überredet mich immer wieder, jeder Mensch habe diese Empfindung, als Mensch. Es ist meine Art von Ungerechtigkeit.” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erstes Buch, S. 6-8. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5906-5908 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 36-37) (c) C. Hanser Verlag]

²³ Nesse sentido, nem mesmo um crime pode ser considerado espontâneo. Embora um crime na maioria das vezes seja avaliado pela crua atrocidade de seu ato, a comoção pública não é suficiente para julgá-lo. O julgamento exige, entre outras coisas, a investigação do expediente utilizado pelo criminoso e suas possíveis motivações. Sem “o que passou” não há nem mesmo a chance de ilustrar o apelo de que determinado crime fira a racionalidade. Isto nos ensina que até mesmo para alegar a desrazão se faz necessária alguma coerência. O que é espontâneo, ao dispensar a investigação sobre “o que passou”, corre o grave risco de estimular a suspensão da razão.

²⁴ Trata-se de um movimento que deve esgotar-se por aí mesmo, sob pena de gerar uma dimensão apoteótica do fazer humano. Aliás, é justamente dando ênfase a este ponto de regozijo no fazer, que são

Algo semelhante se costuma esperar no contexto da arte. Homens como Vincent van Gogh, que não puderam desfrutar de reconhecimento em vida, tornam-se postumamente o que eles menos gostariam de ser: porta-vozes da miséria humana. Contra sua própria vontade, suas vidas falam de certa maldição que envolve a produção humana. Tudo que o homem produz encontra sua forma através do trabalho e da cultura; produção que nunca se dá de maneira espontânea²⁵.

O universo humano se concretiza perdendo um bom número de injustiças. Injustiças irrecuperáveis que, sob a ameaça de uma arte pretensiosamente espontânea, cedo apagarão sua memória. Por isso, é sempre uma época perigosa aquela que edifica trabalho e cultura autojustificados como espontaneidade de um determinado discurso da força da identidade, seja ele étnico, racial ou simplesmente, daquele que chegou primeiro. Não obstante, coincide com uma época que faz pouco-caso de um escrutínio ponderado sobre o passado.

construídos os ídolos. Situação preocupante, na medida em que ídolos tendem a servir para a ilustração de determinada moral e nunca para o apelo da experiência moral.

²⁵ A espontaneidade antecede a produção humana, ocupando um lugar específico, que é anterior ao envolvimento criativo do homem, seja ele denominado trabalho, cultura ou mesmo arte, como mescla dos dois últimos. Zygmunt Bauman contextualiza a possibilidade do espontâneo para o humano no âmbito moral pré-reflexivo. Inspirado em Knud Løgstrup e Emmanuel Levinas, Bauman situa o “lugar” do espontâneo: “[...] de seu ponto de vista [de Løgstrup], a esperança de moralidade caracterizava-se precisamente por sua *espontaneidade pré-reflexiva*: “A compaixão é espontânea porque a menor interrupção, a menor maquinação, a menor diluição para que sirva a algum outro propósito provocam sua destruição total – na verdade, transformam-na em seu oposto, a desumanidade.” (citado de LØGSTRUP, Knud, *After the Ethical Demand*, Aarhus, Dinamarca, Universidade Aarhus, 2002, p. 26.) Emmanuel Levinas é conhecido por insistir em que a pergunta “por que eu deveria ser ético” (ou seja, pedindo argumentos do tipo “o que eu ganho com isso?”, “o que essa pessoa me fez para justificar minha atenção?” ou “será que outra pessoa não poderia fazer isso em meu lugar?”) não é o *ponto de partida* da conduta moral, mas sim um sinal de sua morte, da mesma forma que toda amoralidade começou com a pergunta de Caim: “Serei eu o protetor de meu irmão?” Løgstrup parece concordar. “A *necessidade* da moral” (essa expressão já é um paradoxo, pois aquilo que responde a uma “necessidade”, não importa o que seja, é algo diferente da moral) ou simplesmente sua “conveniência” não podem ser estabelecidas discursivamente, muito menos provadas. A moral nada mais é que uma manifestação de humanidade inatamente estimulada – não “serve” a propósito algum e com toda certeza não é guiada pela expectativa de lucro, conforto, glória ou auto-engrandecimento. É verdade que ações objetivamente boas – proveitosas e úteis – têm sido muitas vezes realizadas em função do cálculo de lucro do agente, seja obter a graça divina, ganhar o respeito público ou livrar-se da crueldade demonstrada em outras ocasiões. Esses atos, porém, não podem ser classificados como genuinamente *morais* precisamente por terem sido assim *motivados*.” (BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*, tradução de Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 114-115.) Adiante, Bauman segue argumentando que o espontâneo tem de estar relacionado com o que ele chama de “fato cru”. Sob esse aspecto, a alternativa nietzscheana de produzir uma espontaneidade tem de virar as costas ao que a espontaneidade verdadeiramente é. Na maneira como Adorno abordará o espontâneo, há um contexto similar, observado por Tiburi: “A anterioridade do objeto em relação ao sujeito não tem função temporal, mas lógica. Ela levanta uma questão originariamente ética na qual reside a possibilidade do seu esclarecimento e sua atitude não mais violenta perante o existente.” (TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 138.) Assim, para Adorno, desde o objeto, a questão ética se abre antes da imposição da supremacia de qualquer comportamento violento.

A humanidade, levando em conta a maneira como se organiza socialmente, ainda está muito distante da maturidade exigida por uma produção espontânea. Sob esse aspecto, se Nietzsche ainda nos parece extravagante, isso até que é bom sinal, na medida em que, através do estranhamento, força-nos à perspectiva, mesmo que estreita, de que trabalho e cultura ainda não estão totalmente arrasados. Assim, a produção humana não estaria completamente comprometida, inclusive quando pode parecer estupidez formar uma consciência a respeito de obras de arte que às vezes se confundem com caixas de papelão. Não poderíamos crer ser provável que obras nascidas de semelhante experiência fossem infinitamente menos pobres que o próprio conteúdo vivido por quem as admira?

A obra de arte, mesmo desde o reduto de sua artificialidade, tem de ser capaz de arrastar consigo, como parasitas, verdades dolorosas. Não é de surpreender que, sob o ponto de vista psicológico, a revelação de alguma verdade acarrete, no mínimo, uma sensação análoga à dor àquele que a experimenta. Ainda não está muito nítido à psicanálise um conhecimento aprofundado a respeito da intuição de semelhante cenário. Nesse sentido, justamente o jovial percurso trágico é uma saída nada autônoma, por remeter o homem, através da artificialidade – dinâmica da arte –, a duas coisas que a própria arte nunca oferece: um segundo momento artificial de decisão e a promessa de repouso. Pois a obra de arte, que manipula tiranicamente o poder da ilusão, pode certamente iludir os sentidos – não há problema nisso, em contraste com o que imaginou Platão –, mas, se nessa perspectiva conseguir iludir também a consciência intelectual [*intellektuales Gewissen*], ela perde seu valor para o homem. E este então permitirá que seres vivos agonizem até a morte dentro de galerias de arte.

Assim como a elaboração do trágico, a promessa nietzscheana de alegria é ilusória ao projetar um segundo momento espontâneo em um Zarathustra que, embora se esforce, não consegue se livrar de seu manto soteriológico. Diferentemente do que espera Nietzsche, a ilusão tem de ser dissolvida nas mãos do homem, para que este não corra o risco de ser guiado por ela. Aliás, este é um ponto análogo a partir do qual Freud iniciará suas reflexões mais densas até chegar ao ponto de compreender, de fato, que o homem está desamparado na cultura [*Kultur*].

No entanto, mesmo que Nietzsche traga respostas que perturbam a possibilidade ética, não se pode negar que, com seu anseio em identificar a ocultação da grandiosidade que a vida pode oferecer, acaba denunciando a obtusidade do modelo

subjetivo entronado desde Kant. Deve ser considerado que Nietzsche era um pensador que já suspeitava da “experiência mutilada”²⁶ do sujeito transcendental. Um saber que tivesse a força de escapar da experiência mutilada também é um de seus sonhos que, como todo sonho bom, é um sonho danificado. Em nome desse sonho ele arrisca-se à ilusão de afastar-se da espessura do real com seu entusiástico projeto de alegria espontânea. A dissimulação da espontaneidade de Nietzsche permitirá uma análise importante, no paradigma da crítica adorniana, a uma autenticidade manuseada como jargão.

No entanto, nosso movimento não quer cometer a injustiça de deixar de considerar que *A gaia ciência* elabora a consciência de precariedades que até hoje não foram muito bem apagadas pela eloquência enfeitiçada de qualquer filosofia da linguagem. A tão popular figura do homem louco, em sua seção 125, buscando desesperadamente esclarecer os cidadãos de mente “sã”, representa o ápice da tentativa nietzscheana de provar o mau uso da razão. Em qualquer tempo ou contexto, uma razão que se deixa instrumentalizar é como um punhal que em mãos humanas sangra o coração de Deus. Situação que Kant jamais imaginou ao manter a ideia fixa de limite, denunciando não crer muito no potencial da razão. Podemos ver um comentário de Adorno a esse respeito, que, se bem observarmos, também está no contexto da experiência mutilada:

A hostilidade do pensamento crítico oficial em relação à felicidade é perceptível sobretudo na dialética transcendental de Kant, que gostaria de eternizar as fronteiras traçadas entre o entendimento e a especulação, para impedir, segundo a metáfora característica, “o divagar por mundo inteligíveis”. Enquanto a razão, na sua autocrítica kantiana, pretende manter os dois pés no chão, devendo fundamentar a si mesma, ela tende, por seu mais íntimo princípio, a se fechar hermeticamente contra qualquer coisa nova, combatendo toda e qualquer curiosidade, que corresponde justamente ao princípio de prazer do pensamento, também condenado pela ontologia existencial.

²⁶ O termo “experiência mutilada” é aqui tematizado desde a perspectiva daquilo que imaginava Walter Benjamin sobre o sentido empobrecido do termo “experiência”. Sobre isso reflete Jacobo Muñoz: “La ampliación, en una palabra, del concepto de experiencia más allá de los límites a que Kant lo redujo: los de una “experiencia mutilada”, la de los objetos físicos como paradigma de toda experiencia posible. Una ampliación que [...] pudo [...] propiciarle [a Benjamin] también la recuperación de una riqueza antigua de experiencias sidas, capaz de alentar la fuerza de una “iluminación profana”, fruto de una extraña fusión entre la experiencia del sueño en su juego con la vigilia y las experiencias de la antigua teología, incluido el éxtasis religioso. Matriz todo ello, con lógica inapelable, de su mejor figura metódica temprana: esos *Denkbilder* que, como “llama viva”, remiten a fenómenos originarios, arquetipos que es posible encontrar cuando al hilo de una experiencia superior coinciden finalmente significación y apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia.” (MUÑOZ, Jacobo, “Algunas claves de un malentendido (Introdução à edição espanhola)”, in *Correspondencia (1928-1940) Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, tradução de Jacobo Muñoz Veiga e Vicente Gómez Ibáñez, Madrid: Trotta, 1998, p. 12.)

Aquilo que Kant reconhece, em termos de conteúdo, como a finalidade da razão, a constituição da humanidade, a utopia, é impedido pela forma, por sua teoria do conhecimento, que não permite à razão ultrapassar o âmbito da experiência, reduzido, no mecanismo do mero material e das categorias invariantes, ao que já existia desde sempre.²⁷

A questão, portanto, para Nietzsche, não era apresentar apenas a insuficiência da razão através da crença em seus limites. Ele estava preocupado muito mais em pensar os momentos em que a razão se mostrava usurpadora em relação a alguns aspectos da vida humana, tornado-a paupérrima. É válido lembrar de que o ser humano é justamente aquele que deveria pensar sobre o que está vivendo. E esse é um elemento incontestável tanto para Kant, como para qualquer outro filósofo.

Nietzsche tem a louca coragem de suspeitar de que o viver humano se enlaça com o projeto do que poderíamos chamar de solidariedade sórdida. Esse projeto mobiliza a linguagem. Nele, a linguagem é mero instrumento para a efetivação de um acordo comunitário mudo. “Ajustamos para nós um mundo, em que podemos viver”, diz Nietzsche na seção 121 de *A gaia ciência*²⁸. Tal acordo acaba ditando a realidade mesma que, crendo nesse gesto, presta sentido ao viver. Precisamente esta é a dimensão virtual repugnante para Nietzsche. Mas sua repulsa emerge quase como uma simples questão de gosto, na medida em que ele realimenta a virtualidade com sua duvidosa práxis do *Übermensch*. Sobre isso, destaca Eagleton: “Parece mesmo que só alguns indivíduos privilegiados, tais como Friedrich Nietzsche, são misteriosamente capazes de transcender o niilismo da vida moderna, e dar um salto, de uma só vez, para outra dimensão.”²⁹ Tudo nos faz crer que a tecnologia produz a dimensão que compensa o

²⁷ EF, p. 42. “Spürbar ist die Glücksfeindschaft des offiziell kritischen Gedankens zumal in Kants transzendentaler Dialektik, welche die Grenze zwischen Verstand und Spekulation verewigen möchte und, nach der charakteristischen Metapher, das »Ausschweifen in intelligible Welten« verhindern. Während die Vernunft, die sich selbst kritisiert, bei Kant mit beiden Füßen fest auf dem Boden stehen, sich selbst begründen soll, dichtet sie sich dem innersten Prinzip nach ab gegen jegliches Neue und gegen die auch von der Existentialontologie beschimpfte Neugier, das Lustprinzip des Gedankens. Was Kant inhaltlich als den Zweck der Vernunft einsieht, die Herstellung der Menschheit, die Utopie, wird von der Form, der Erkenntnistheorie her verwehrt, welche der Vernunft es nicht gestattet, über den Bereich der Erfahrung hinauszugehen, der im Mechanismus von bloßem Material und unveränderlicher Kategorie zu dem zusammenschumpft, was von je schon war.” (GS, Band 11, S. 30).

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 145. “Wir haben uns eine Welt zurechtgemacht, in der wir leben können [...]” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Drittes Buch, S. 18. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6066 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 124) (c) C. Hanser Verlag]. Para um estudo mais aprofundado sobre esse tema, indicamos também as seções 110 e 354 desta mesma obra.

²⁹ EAGLETON, Terry, “Ilusões verdadeiras: Friedrich Nietzsche”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 180.

sonho impossível de metamorfose, sonho de Ícaro e de Nietzsche e, dessa maneira, o modelo de virtualidade persevera nos dias de hoje.

A repugnância que Nietzsche sente tem de conviver com a percepção de uma moral derivada do silêncio a respeito do modo incontestável através do qual o intelecto organiza mentalmente o conjunto de contingências, que ele [intelecto] assume orgulhosamente para si como a pura realidade. Tal solidariedade é sórdida, justamente por inverter seu conceito ao tratar-se de um pacto sobre mentiras inauditas, que encobrem uma verdade que seria insuportável para a escultura social que exige, de antemão, ser reverenciada. Mais tarde Freud acertaria ao compreender que o sentido do funcionamento cego da relação totêmica não está confinado a alguma ilha do Pacífico. A recepção de Freud que se alimenta de termos preconceituosos, como, por exemplo, “comportamento primitivo” contraposto a uma abstração elogiosa ao homem civilizado, trai, em certa medida, o próprio esforço de Freud. Decerto tal recepção se equivoca ao suspender a possibilidade de alguma crítica histórica, mostrando-se cronologicamente desorientada. Mas seu mau funcionamento não se esgota nesse defeito. Deve-se desconfiar também do raso esforço intelectual empreendido nos estudos sobre Freud, que tendem a conduzir a uma práxis que, por suas características de devoção, empenha-se em um exagerado esforço técnico para encaixar a todo custo conceitos freudianos deformados. No entanto, não há um reduto mental aonde se possa segregar qualquer tipo de problema que diga respeito à realidade humana. Nesse caso, não há a chance de criar uma periferia mental espelhada na periferia urbana que a pressão econômica consegue criar. Caso queira ser mais que um instrumento a serviço da ordem social reinante, a prática psicanalítica precisa perder essa dura tendência burguesa, como diria Adorno, “[...] ao sentimento reconfortante, de que o intruso foi repellido.”³⁰

Nietzsche enfrenta um contexto que coincide com o paradigma de uma ciência a ser superada. Permanecerá comum a Adorno esse paradigma. Porém, como assinala Marcia Tiburi, desde a seguinte perspectiva: referir-se à ciência “[...] como ritual de asseguaração de si mesma, sob a apresentação de ser apenas instrumento de algo maior: o bem-estar da humanidade.”³¹ Aliás, é este o propósito da vida no mundo contemporâneo, transformando-se assim, no núcleo de toda fala, de onde declina qualquer diálogo humano. Os diálogos são, sob esse prisma, sobreposições. A intenção

³⁰ *MM*, p. 175. “[...] dem Behagen, daß der Eindringling abgewehrt ward.” *GS*, Band 4, S. 225.

³¹ TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 94.

não revelada do falante é superar a fala de seu interlocutor. Superando outrem, a custas do aparato comunicativo, o falante fantasia sobre sua condição anterior: agora está mais convicto. Porém, ele não apelou a nenhuma expressão. Seus elementos comunicativos são surrupiados do universo já dito de termos que se conciliam sob um pano de fundo lógico e linguístico. A compreensão, não apenas como já dita, é já gasta. Surrada, ela mostra-se insuficiente para elucidar a respeito da experiência humana. Muito apropriada é a aproximação de Nietzsche sobre o asno da convicção em *Além do bem e do mal*: “Em toda filosofia há um ponto no qual a ‘convicção’ do filósofo entra em cena: ou, para falar na linguagem de um antigo mistério: *adventavit asinus / pulcher et fortissimus* [chegou o asno / belo e muito forte]”³². Ele já está pronto, quando nada do que é humano está de fato pronto. Eticamente, somente os mortos estão prontos, pois não podem mais agir. Age-se em qualquer diálogo e, talvez, principalmente, no silêncio. Mas o silêncio dos vivos está numa dimensão que não entra em medida alguma em possibilidade de comparação ou analogia com o silêncio dos mortos. É possível que o silêncio dos vivos seja uma antecipação do silêncio eterno que enfrentarão no falecimento de seus corpos. Nada disso justifica a práxis indiferente a que se tenha associado. Pois, toda fala é uma práxis, na medida em que ela não pode se isentar de intenções. Quando as intenções entram em curto-circuito, a questão fica literalmente obtusa. As intenções de assecuração do discurso e perpetuação das convicções suprimem (ou superam na imagem hegeliana) imaginariamente o *outro* da fala. Não há mais corrente. Este é o curto-circuito ao qual a comunicação se rendeu. É justamente sob esse aspecto que quanto mais extensa é uma fala, mais rapidamente ela provocará bocejos. Se a maioria das falas se transformou em apresentação e afirmação de singularidades opacas, isso já indica, por si só, que a vida contemporânea é entediante. Esta é a magnitude de se olhar por sobre a vida danificada. A vida sem fôlego, que já não pode se expressar, a não ser através justamente de seu esforço ofegante. É certo que as cicatrizes retratam um passado sem delimitar um futuro, mas um presente exclusivamente ofegante arrasta consigo maus augúrios.

³² NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 14.) “In jeder Philosophie gibt es einen Punkt, wo die »Überzeugung« des Philosophen auf die Bühne tritt: oder, um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen: *adventavit asinus / pulcher et fortissimus.*” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erstes Hauptstück. Von den Vorurteilen der Philosophen, S. 11. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6876 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 572) (c) C. Hanser Verlag]

A ciência deveria, portanto, libertar-se da experiência mutilada, caso não pretenda assumir a si própria como mutilada. Todo tipo de comunidade – e aqui se inclui a comunidade científica – deveria abrir mão de um comportamento solidário à manutenção da mentira. Pois a linguagem derivada de tal comportamento não é muito mais que o balbuciar neurótico ante o tapume que desautoriza a pronúncia da verdade: o que pode e o que não pode ser dito³³.

Marginalizar a linguagem que não se deixa domesticar pelos usos comunicativos – os quais, por princípio, não conseguem se isentar de intenções – manifesta o engajamento no dinástico rito de castrar o intelecto. Porém, Nietzsche escolhe o caminho empolgante da alegria para transmitir-nos essa mensagem nada alegre. Ele vislumbra – e seu vislumbrar é um exercício retórico – uma ciência alegre para apagar a triste cena de nossas vidas. Por isso, falta a essa proposta de alegria a capacidade de curar definitivamente a frustração intelectual da impotência de transformação da realidade. Sob esse aspecto, Nietzsche também pode ser considerado materialista, na medida em que expõe a impotência, mesmo que tentando suprimi-la desesperadamente na caricatura de uma ultra-humanidade. Essa exposição da impotência é feita de uma forma que expressa o pensamento de modo ainda inapropriado, a saber, a retórica, que facilmente autoriza ao filósofo a arbitrariedade de aplicar o modelo de uma experiência exemplar através de sua reprodução.

O maior defeito de Nietzsche não é precisamente o conteúdo de sua filosofia – que é profundo como todo abismo –, mas a empatia superficial que ela proporciona a quem busca (através de uma consciência enfraquecida pelo desespero) o conhecimento através da velha lógica das semelhanças e das identificações. Por isso, a intimidade verdadeira com seu conteúdo, desde o critério de uma consciência intelectual, é o que promove ocorrências filosóficas completamente novas, portanto, distintas daquelas do próprio Nietzsche. Porém, depois dessa experiência intelectual, um ensinamento tem de ser mantido: uma *Gewissen* enfraquecida e relaxada determina uma *Bewußtsein* parcial e manipulável, permitindo que a racionalidade se desenrole a custas e a despeito dessa inobservância.

³³ Com todo o respeito a Wittgenstein, mas nesse contexto, não há frase mais reacionária que seu famoso jargão: “Sobre o que não se pode falar se deve calar”. Um texto esclarecedor sobre o tema encontra-se em: DUARTE, Rodrigo, “Dialética como liberdade de expressão”, in *Revista Veritas*, Porto Alegre: Edipucrs, vol. 44, n° 4, Dezembro de 1999, p. 1041-1051. É válida a citação de *Dialética negativa*: “[...] gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen läßt.” *GS*, Band 6, S. 21.

2 VIDA VIVIDA: A TRISTE CIÊNCIA DE ADORNO

2.1 Abordando o inumano

Desde sua recepção, o pensamento adorniano costuma provocar um bom número de indisposições. As rugas até têm sua razão de ser no contexto das expectativas de um saber imediato: o escrito adorniano não se deixa carregar de fácil receptividade. De saída, trata-se de um modelo que não quer seduzir. É um modelo de pensamento tão arisco que não se vale do expediente das armadilhas, nem mesmo para delas se colocar como vítima. Nele não se subentende nenhuma promessa de inversão de algum suposto mal-estar. Não propicia um caminhar entusiasmado. Ao contrário, para pisar com firmeza nesse amplo terreno intelectual, é necessário afirmar que Adorno é um anti-entusiasta. Nesse sentido, deve ser tomado como um primado adorniano sua peculiar resistência à mensagem do entusiasmo.

Semelhante resistência é levada ao extremo, por exemplo, na famosa crítica ao jazz. Adorno percebe o “entusiasmo contagioso” que esse movimento musical inspirava, justamente numa época mergulhada até o pescoço na piscina das inspirações. Exatamente de tal observação parte o texto “Moda sem tempo: sobre o jazz”. Deve ser percebido que no título desse seu texto Adorno não se refere ao tempo musical, mas a *Zeit*, indicando o despropósito epocal a que o jazz, entre tantos outros movimentos da produção humana, remete na emergente cultura contemporânea:

Durante mais de quarenta anos, desde que em 1914 estourou na América o entusiasmo contagioso pelo jazz, este se manteve como fenômeno de massas. [...] O jazz é uma música que, com simplicíssima estrutura melódica, harmônica, métrica e formal, compõe em princípio o decurso musical com síncopas perturbadoras,

sem tocar jamais a monótona unidade do ritmo básico, dos tempos sempre idênticos.³⁴

A invectiva contra o jazz, para um leitor mais atento da cultura, não está equivocada ou passível de ser catalogada, pois mesmo no século XXI ainda se vive o mesmo risco de colorir a monotonia da vida com a impressão superficial de haver saído do próprio quadro monótono que a projeta. E quando Adorno fala disso, usa o exemplo de como os negros conformaram-se à sua própria escravidão ao produzirem uma música de escravos. “Já os *negro spirituals*, pré-formas do *blue*, enlaçam seguramente, como música de escravos que são, o lamento contra a não-liberdade com a servil conformação da mesma”³⁵.

Seria um despropósito ridículo carregar de culpabilidade as próprias vítimas, acusando quem ficou na plantação de algodão, nos *Lager* ou debaixo da bomba atômica, de ser protagonista de sua própria desgraça. Não é essa a tematização que Adorno busca. Seu movimento crítico quer atingir o elemento servil contido na própria conformação entre a experiência humana e a estrutura de sua expressão. É como se Adorno dissesse: “Quando *usamos* a canção de ninar com a *intenção* de fazer a criança dormir, furtamos o fôlego artístico da própria canção para atingir um *determinado* objetivo que ela nunca teve ou terá.” Pois, para Adorno, nenhuma obra de arte que se preze suporta um uso ou uma intenção, na medida em que sua altivez deve ser tão absoluta que o simples fato de alguém detectar nela uma brecha ao servilismo configura sua completa descaracterização como obra de arte. Afinal de contas, é Adorno quem afirma: “A arte é magia, libertada da mentira de ser verdade.”³⁶ Como acrescenta Marcia Tiburi: “Sua verdade [da arte] é poder dizer que o existente engana.”³⁷

Nessa linha, o empobrecimento da obra de arte é *necessariamente* um empobrecimento do contexto humano, na medida em que se replica sobre pessoas, através das relações aparentemente mais amistosas, esse mesmo esquema cujo um dentre tantos outros nomes adornianos é “tendência objetiva”.

³⁴ P, p. 126. “Über mehr als vierzig Jahre, seit 1914 in Amerika die ansteckende Begeisterung für den Jazz ausbrach, hat dieser als Massenphänomen sich behauptet. [...] Jazz ist Musik, die bei simpelster melodischer, harmonischer, metrischer und formaler Struktur prinzipiell den musikalischen Verlauf aus gleichsam störenden Synkopen zusammenfügt, ohne daß je an die sture Einheit des Grundrhythmus, die identisch durchgehaltenen Zählzeiten, die Viertel gerührt würde.” GS, Band 10.1, S. 123.

³⁵ P, p. 127. “Schon die Negro Spirituals, Vorformen des Blues, mögen als Sklavenmusik die Klage über die Unfreiheit mit deren unterwürfiger Bestätigung verbunden haben.” GS, Band 10.1, S. 124.

³⁶ MM, p. 195. “Kunst ist Magie, befreit von der Lüge, Wahrheit zu sein.” GS, Band 4, S. 252.

³⁷ TIBURI, Marcia, *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 83.

Enquanto a música exige o entendimento técnico para se poder (como Adorno pode) detectar o problema, com o cinema – que também dispõe de um esquema servil semelhante – a exigência técnica está dispensada. Afinal, o cinema não exige nada de quem entra na sala de projeção a não ser, é claro, o *ticket* na entrada. O que Adorno também observa é que há um acirrado esforço técnico que torna muito instantânea a interação intelectual – isso quando não é excluída por completo – daquele que ouve ou assiste aos elementos, que iludidamente servem à cultura de massa:

A concorrência no mercado cultural tem provado que uma série de traços, como síncope, som semivocal e semi-instrumental, harmonia impressionista e imprecisa, instrumentação exuberante segundo o princípio de “esta casa não poupa matéria prima” são elementos de especial êxito. Esses elementos vão sendo então selecionados e caleidoscopicamente combinados em produtos de aparente novidade, sem que tenha lugar a mais ligeira interação entre o esquema total e os menos esquemáticos detalhes.³⁸

A urgência da contemporaneidade apressadamente tornou o discurso da manipulação ultrapassado antes mesmo de o expediente da manipulação ter se esgotado. Mas nada disso desanima Adorno. Sua preocupação intelectual visualiza uma ameaça mais ampla, que, catastrófica ou não, é sempre uma figura do horror. Acreditar piamente que os elementos da cultura não dispõem de nenhum potencial para servir a uma coisa completamente diferente daquilo que deveria ser a cultura, não é um exercício intelectual, mas resultado de preguiça. Assim, Adorno disserta no texto “A crítica da cultura e a sociedade” sobre um tipo de pensamento que desistiu de suas funções:

Um pensamento topológico – um pensamento que sabe o lugar de todo fenômeno e não sabe o que é nenhum deles – está secretamente aparentado com o paranóico sistema idealista, horror de toda experiência do objeto. Com vazias categorias se divide o mundo em branco e preto e se dispõe para o domínio contra o qual se conceberam inicialmente os conceitos. Nenhuma teoria, nem sequer a verdadeira, está segura de não perverter-se nunca em loucura no dia em que se prive da relação espontânea com o objeto. A dialética tem de preservar-se desse perigo, tanto como da ingênua escravidão ao objeto da cultura. Não deve prescrever-se o culto ao espírito nem a hostilidade ao espírito. O crítico dialético da cultura tem de participar

³⁸ P, p. 130. “Die Konkurrenz des Kulturmarkts hat eine Anzahl von Zügen, wie Synkopierung, halb vokalen, halb instrumentalen Klang, gleitende impressionistische Harmonik, üppige Instrumentation nach dem Grundsatz »Bei uns wird nicht gespart«, als besonders erfolgreich erwiesen. Diese sind dann aussortiert und kaleidoskopisch zu immer neuen Kombinationen zusammengesetzt worden, ohne daß zwischen dem Schema des Ganzen und den kaum minder schematischen Details je auch nur die leiseste Wechselwirkung stattgehabt hätte.” GS, Band 10.1, S. 127.

e não participar dela. Somente assim conseguirá justiça para a coisa e para si mesmo.³⁹

Há de se acrescentar que para a geração de Adorno o tempo do horror não foi uma fantasia ou a narração da má sorte alheia. Desde o concreto, perceber toda espécie de ameaça nada teria a ver com um movimento intuitivo, pois a vida vivida corroborava uma experiência intelectual fracassada. Já se havia experimentada, testemunhada ou simplesmente vivida a consequência advinda do contágio entusiasmado que culmina na figura imediata do fanatismo. Mas a figura do fanático não é nenhuma raridade que se esgota em determinados momentos históricos. Pelo contrário, ela se replica sem crítica alguma, na reconhecida imagem contemporânea, observada por Adorno, dos “[...] fanáticos – que em americano se dão o nome abreviado de *fans* [...]”⁴⁰. Os propósitos da indústria cultural se alimentam da aparência amistosa que se faz do fã. Mas ele não é apenas alguém que assiste ou admira a produção. O anonimato do fã tem uma função-chave e não revelada na sociedade de consumo.

Adorno entende a falta de resistência aos comportamentos promovidos pela indústria cultural como suporte a uma sociedade fascista, que conta com uma disponibilidade eufórica sobre a positividade sagrada de suas próprias razões. Não há distância relevante entre a ingenuidade do fã e o afã do fanático. Se o fascismo vai atingir ou não seu grande objetivo espiritual é apenas um detalhe quando comparado ao elo íntimo existente entre a ingenuidade e a euforia. Pois o fascismo, no rastro de seu mandril, continua tatuando a pele da vida vivida. Na literalidade kafkiana se imprime a sentença durante o tempo absoluto da surda execução através de uma racionalidade não mediada. E esta não é apenas uma imagem literária, pois acontece com seres humanos nos mais variados contextos, que já eram visualizados por Kafka. Leandro Konder aponta a respeito de Kafka: “Ele soube ver no burocrata disciplinado e desumanizado da

³⁹ P, p. 28. “Topologisches Denken, das von jedem Phänomen weiß, wo es hingehört, und von keinem, was es ist, ist insgeheim verwandt dem paranoischen Wahnsystem, dem die Erfahrung des Objekts abgeschnitten ward. Die Welt wird mit leerlaufenden Kategorien in Schwarz und Weiß aufgeteilt und zu eben der Herrschaft zugerichtet, gegen welche einmal die Begriffe konzipiert waren. Keine Theorie, und auch die wahre nicht, ist vor der Perversion in den Wahn sicher, wenn sie einmal der spontanen Beziehung auf das Objekt sich entäußert hat. Davor muß Dialektik nicht weniger sich hüten als vor der Befangenheit im Kulturobjekt. Sie darf weder dem Geistkult sich verschreiben noch der Geistfeindschaft. Der dialektische Kritiker an der Kultur muß an dieser teilhaben und nicht teilhaben. Nur dann läßt er der Sache und sich selber Gerechtigkeit widerfahren.” GS, Band 10.1, S. 28-29.

⁴⁰ P, p. 128. “Die Fanatiker - amerikanisch nennen sie sich abgekürzt fans – [...]” GS, Band 10.1, S. 125.

acanhada monarquia dos Habsburgos, em potencial, os carrascos militares do Terceiro Reich de Hitler.”⁴¹

É nesse sentido que se deve ver o gesto entusiasmado com certa desconfiança. O entusiasmo é o primeiro rival da crítica. Crítica e entusiasmo se repelem. Por isso, o crítico estabelecido nos meios da indústria cultural nada tem a ver com a verdadeira crítica. O que o jornal vende é o texto entusiasmado. Não é esse tipo de texto que vai abordar os elementos do jazz de uma perspectiva semelhante àquela de Adorno. Traiçoeiramente são os próprios hábitos da cultura, promotores da leitura irresponsável, que levam à abordagem de um pensador como Adorno de maneira totalmente invertida, comprometendo a compreensão da dinâmica de seu pensamento.

Nesse caso, o que resta de semelhante abordagem equivocada é o simples posicionamento a favor ou contra o que merece e está sendo criticado por Adorno – que nesse caso é o jazz como elemento da cultura –, engessando a própria reflexão sobre a cultura à discussão amistosa dos gostos pessoais. Como se o próprio gosto fosse uma bugiganga a mais na prateleira da sala de estar de cada indivíduo, caracterizado na condição de ser aquele que toma posse de coisas. Quando o próprio gosto se torna algo cambiável, tem-se a esfera pretensamente neutra da reflexão. E então, de fato, não faz mais sentido abordar o jazz, o *rock'n'roll*, a dança, a poesia, etc., como elementos da cultura, se tal abordagem ignora seu momento verdadeiramente crítico. Por isso, a crítica, para Adorno, deve ser feita junto à sociedade, lugar de mostraçãõ do humano, mesmo ao tratar de temas que aparentam acomodar-se em um domínio tão privado.

Com Adorno se aprende que a crítica à sociedade pode brotar da visita a ilhas aparentemente emancipadas do território social. Nesse caso, deslocar-se pode ser essencial. Por isso, deve-se considerar que, no caso de Adorno, “[...] em muitos momentos, é apenas a partir da “chave” estética que sua obra é compreensível”⁴², como nos diz Ricardo Timm de Souza. E esta chave serve como paradigma para se compreender também o modelo de trabalho de homens que conviveram com Adorno. Aqui vale a referência mais significativa ao convívio com Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Friedrich Pollock e Leo Löwenthal, identificados de um

⁴¹ KONDER, Leandro, *Kafka: vida e obra*, Rio de Janeiro: José Alvaro Ed. / Paz e Terra, 1974, p. 113.

⁴² SOUZA, Ricardo Timm de, “Adorno e a razão do não-idêntico”, in *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 95.

modo ou de outro com o Instituto de Pesquisa Social. Rolf Wiggershaus fala sobre esse denso panorama:

Se quisermos explicar as razões da produtividade e da multiplicidade de interesses da chamada Escola de Frankfurt, de sua heterodoxia, do seu impacto durável, certamente sua base literária e seu procedimento estético constituem partes da resposta. Depois da morte de Walter Benjamin em nenhum outro autor do círculo da Escola de Frankfurt ou de suas adjacências isso se manifestou de forma tão nítida quanto em Adorno.⁴³

O conforto intelectual de contentar-se com o próprio gosto se amplia ao contexto da opinião individual; o que significaria a própria estagnação da crítica. Esse passo é fundamental na tarefa de neutralizar o uso da razão. Olgária Matos situa a razão pretensamente neutra, contestada por Adorno:

Da *racionalidade* como *neutralidade* está ausente a colocação dos fins; ela gere, indiferente, a relação entre meios e fins, pode perfeitamente se pôr a serviço do desumano e renegar sua essência, tornando-se arma do massacre. *Meios técnicos* e *racionalidade de dominação* se confundem: “O conjunto de meios que conduzem a esta dominação e das medidas que servem a seu manutenção chama-se política”.⁴⁴

Para o pensamento adorniano é de importância vital aprofundar-se na crítica, na medida em que tal comportamento intelectual representa o completo antagonismo à relação superficial que o movimento acomodado das opiniões mantém com o pensamento. O comportamento intelectual neutro, passivo, abstém-se de seu próprio fôlego. Configura inclusive uma contradição denominar semelhante comportamento como intelectual. Com isso, seguindo a observação de Horkheimer, na citação acima, é possível perceber o quadro de uma gestão política que sabe que pode contar com uma maioria de intelectuais que se fazem ausentes nos pontos mais cruciais da própria necessidade de reflexão.

Essa observação mantém um nexos com o fato de que toda manifestação cultural pode muito bem estar “a serviço do desumano” sem chamar a atenção de muita gente. Neste caso, é consequente que certo tema receba uma abordagem superficial. Para a

⁴³ WIGGERSHAUS, Rolf, “O cortante se transforma em estímulo”, in *Revista Tempo Brasileiro*, nº 155, outubro-dezembro de 2003, tradução de Sergio Paulo Rouanet e Barbara Freitag, Rio de Janeiro, p. 65.

⁴⁴ MATOS, Olgária, *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 142. O trecho entre aspas é uma citação da autora da seguinte obra: HORKHEIMER, Max, *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt: Fischer, 1970, p. 12.

linha de pensamento de Horkheimer e Adorno, ao contrário, os temas que parecem mais banais merecem o respeito de serem abordados criticamente. Por isso, a função mais elementar da crítica é aproximar-se contínua e intensamente daquilo que se esconde atrás da despreensão do colorido cenário das figuras aparentemente bem acomodadas.

Assim, Adorno não era um turista passeando em diferentes paisagens do saber. Tem de se ter em conta que para propor uma crítica ao jazz não é suficiente ser um musicastro. De tal modo, Adorno, que tinha domínio técnico da música, estaria mais que credenciado para semelhante crítica. Porém, ainda assim, não faz sua crítica desde o critério da autoridade (o que, aliás, não seria crítica), mas dando ênfase ao choque contínuo que o pensar deve sofrer, por mais inocente que o alvo da crítica possa parecer. Adorno era capaz de entender as implicações sociológicas, psicológicas, pedagógicas e filosóficas contidas em uma manifestação aparentemente despreensiosa. Para ele, as Ciências Humanas têm de formar um bloco capaz de abordar com maior consistência o objeto. Mesmo que o intelectual tenha de enfrentar a decepção de testemunhar a dissolução do bloco inteiro. Por sua vez, *objeto* representa a motivação para todo esforço do pensamento. O objeto é o estímulo digno, que ainda guarda algum resíduo de propósitos.

No “Prefácio” à *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer fazem menção à preocupação que sustentam em relação à atividade científica executada por operadores intelectuais inaptos, cujo potencial crítico flutua na superficialidade do conhecimento:

Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança. Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência.⁴⁵

⁴⁵ DA, p. 11. “Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung bezahlt werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder

O grande problema para Adorno e Horkheimer, em sua suspeita de colapso da civilização, enfrenta um impasse peculiar. Enquanto, desde seu paradigma teórico, de nada adianta arrasar a cultura, na medida em que isso nem sequer é uma tarefa intelectual, ambos testemunham como expressão da barbárie a própria abordagem despreparada dos temas da cultura. Se intelectuais tão bem preparados como eram os do círculo do Instituto de Pesquisa Social não tinham forças para deter o colapso da civilização, por outro lado, o quadro da barbárie se mantinha a custas do afrouxamento da força intelectual. Dessa forma, é importante observar a concorrência que se abre contra a cultura, através de um considerado empenho científico, qual seja, o conhecimento sem crítica. De tal modo, Adorno e Horkheimer podem afirmar que o sentido atual de ciência esgota as forças de uma “cultura teórica” [*theoretischer Bildung*] que, por sua vez, é justamente o elemento que deveria ser preservado segundo o entendimento desses pensadores frankfurtianos.

O “sentido da ciência” tem de ser levado a sério. Tem-se, portanto, que aquela dimensão afirmativa, reconhecida analogamente na apologia nietzscheana a uma ciência alegre, pode tranquilamente propiciar um segundo momento no qual é possível o esquecimento das atrocidades da dimensão inicial que critica, liberando o cientista da responsabilidade em relação a seu mau uso. Esse mau uso é, necessariamente, encontrado na dimensão notada acima por Adorno e Horkheimer como colaborador para a ruína da cultura teórica.

Aquele nosso exemplo inicial do dançarino em Nietzsche expressa bem esse fato. O reconhecimento da ação humana não dispensa o conceito dessa ação e seu devido esforço, isto é, a dança em sua dimensão teórica. Todo tipo de produção humana deveria entrelaçar-se a tal dimensão, através da qual o próprio humano se reconhece. Esse sentido se extraviou. Um saber alegre não adquire sua coerência saltando sobre semelhante critério. Este é o problema que Adorno percebe no entusiasmo como instrumento da filosofia nietzscheana. O uso da retórica entusiasmada no lugar da cultura teórica coopera com um elemento extraviado pela própria civilização. Para não

Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben mußten. Bildet die aufmerksame Pflege und Prüfung der wissenschaftlichen Überlieferung, besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis, so ist dafür im gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation nicht bloß der Betrieb sondern der Sinn von Wissenschaft fraglich geworden.” *GS*, Band 3, S. 11.

compactuar com a perpetuação do silêncio a respeito de semelhante extravio, a consciência [*Gewissen*] – cada vez mais ausente no cotidiano humano – é intimada por Adorno e Horkheimer.

Nesse sentido, os autores necessariamente iniciam pela *mea culpa*, ao assumirem que, em algum momento, subestimaram a relação com o saber por parte daqueles que faziam questão de silenciar criticamente. Deste ponto em diante, Adorno e Horkheimer exploram a dimensão fascista, como brecha que um pensamento de abordagem superficial se permite:

O que os fascistas ferrenhos elogiam hipocritamente e os dóceis especialistas da humanidade ingenuamente levam a cabo: a infatigável autodestruição do esclarecimento, força o pensamento a recusar o último vestígio de inocência em face dos costumes e das tendências do espírito da época.⁴⁶

A realidade do quadro científico que Adorno e Horkheimer têm de enfrentar – e o próprio Instituto de Pesquisa Social – coincide com o apogeu fascista. De tal sorte, a atualidade dos temas que hoje se herda da Escola de Frankfurt está intimamente ligada à triste notícia de que o fascismo se mantém presente na cultura, pervertendo tanto a linguagem quanto a produção humanas. Evidentemente, há muitos níveis nos quais os elementos fascistas hibernam. Mas isso significa que apenas estão temporariamente suspensos. Inclusive, é forte a sugestão de que sejam bem recepcionados, caso resolvam acordar:

Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento [*sic*, propaganda], então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa.⁴⁷

A opinião pública facilmente aparece como projeção de um simples somatório de opiniões privadas acomodadas, ou seja, que se abstiveram de seu momento crítico. A mesma dinâmica social que permite o fascismo, inaugura a indústria cultural. Está claro

⁴⁶ DA, p. 11-12. “Was die eisernen Faschisten heuchlerisch anpreisen und die anpassungsfähigen Experten der Humanität naiv durchsetzen: die rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung zwingt das Denken dazu, sich auch die letzte Arglosigkeit gegenüber den Gewohnheiten und Richtungen des Zeitgeistes zu verbieten.” *GS*, Band 3, S. 11.

⁴⁷ DA, p. 12. “Wenn die Öffentlichkeit einen Zustand erreicht hat, in dem unentrinnbar der Gedanke zur Ware und die Sprache zu deren Anpreisung wird, so muß der Versuch, solcher Depravation auf die Spur zu kommen, den geltenden sprachlichen und gedanklichen Anforderungen Gefolgschaft versagen, ehe deren welthistorische Konsequenzen ihn vollends vereiteln.” *GS*, Band 3, S. 11-12.

para Adorno e Horkheimer que a linguagem assumiu um compromisso que não deveria ser seu: a promoção, o elogio e a propaganda [*Anpreisung*] da mercadoria. A linguagem está cooptada pela produção e pela devida recepção da mercadoria. Essa distorção da linguagem deve ser entendida também como um processo histórico, na medida em que ela é escravizada pela ideologia que não se abateu com o tempo. Não seria difícil para Adorno e Horkheimer identificar tal ideologia como sendo exclusivamente burguesa. A ideologia tem o espírito camaleônico de se mostrar da maneira que mais lhe convém, evidentemente, não sendo percebida.

A ideologia produz o desumano através da insistência em desviar da crítica. Esse desvio ocorre através da suspensão, por meio de falhas ou falsos lapsos, de alguns passos que deveriam constituir a reflexão, a qual deveria ser, dialeticamente falando, a mais aguda possível. A reflexão não pode marginalizar, capitular, ridicularizar ou subestimar nenhum ponto, por menor que possa parecer, do contexto humano, sob pena de promover o desvio da amplitude do próprio contexto humano.

Nesse sentido, é muito importante entender o que Adorno e Horkheimer consideram crítica: com um olhar extremamente aguçado, mirar o elemento microscópico das manifestações. Pois isto a razão humana consegue fazer, ou seja, tal metodologia não se deixa restringir pelos limites epistemológicos kantianos. Na direção contrária, a ideologia já é uma estrutura que promete acomodar o pensamento. Olgária Matos indica esse “deslocamento” da questão kantiana na atualidade:

O pensamento protocolar – lógico e burocrático – lida com o princípio de identidade, excluindo o contraditório, o heterogêneo, o não-idêntico. Seu procedimento consiste em lidar com uma razão sem conteúdo, uma racionalidade formal que exclua de seu âmbito o politeísmo dos valores. A ciência é *Wertfrei*, como escreveu Weber. Promove, assim, a dicotomia entre meios e fins, culminando na fetichização dos meios. [...] O ponto de fuga da ciência não é o homem real, mas uma abstração da razão científica por ela mesma. Tudo aquilo que não se deixa conduzir direta ou indiretamente a um protocolo elementar é, para a ciência, privado de sentido. Tudo o que no pensamento não se presta a esta equação pertence ao discurso emotivo e é essencialmente não-senso. O método científico se quer universalizante e unificador, deslocando a questão kantiana do “o que posso saber” pela questão pragmática do “como posso conhecer”. Não há mais preocupação com a natureza das decisões tomadas, mas sim com o processo burocrático que chega a tais conclusões. A atitude positivista que identifica conhecimento e ciência e procede por redução da realidade, pelo empobrecimento de suas múltiplas dimensões para só reter os aspectos quantificáveis conforme as

exigências metodológicas em busca de “objetividade” ou “homogeneidade dos fenômenos”.⁴⁸

A dimensão idealista encontra a possibilidade de realização de sua promessa de acomodamento crítico através, sobretudo, do comportamento burocrático. A burocracia é a instância que roga pela definição de soluções para os dilemas humanos e sua decorrente inscrição a ser repetida numa próxima oportunidade em que se reconheça um dilema parecido. Porém, os dilemas humanos nunca são idênticos.

A figura do desumano se desenha para Adorno e Horkheimer desde os movimentos que obstruem a realização integral do humano. Quem prometia levar a humanidade ao progresso? Aqui se pode desmascarar a dimensão idealista da classe burguesa. Para Adorno e Horkheimer, não haveria problema algum na dignidade de tal promessa. Contudo, sua realização – pois todo o ideal empenha o tempo humano na busca de sua realização – trai aquele coletivo mesmo que o conteúdo ideológico convence de levar ao progresso: a humanidade. Por isso, a crítica ao modelo burguês nunca desaparece em Adorno e Horkheimer. Aliás, caso se queira mostrar tal pensamento camuflando sua fúria contra o modelo burguês, seu próprio sentido se apaga. Referidos autores compreendem que a ideologia burguesa, no seu movimento de realização, concorre com a própria realização da humanidade. Pois, também para Adorno e Horkheimer há um ideal humano a ser realizado. Contudo, sua realização se restringe à dignidade do próprio tempo vivido, e não como uma meta a ser cumprida. Marcia Tiburi aproxima-se do tema:

É impossível superar a dominação da natureza, a cultura não é outra coisa, mas o fato é que essa ação que organiza a cultura produz a derrocada da humanidade enquanto prometia levá-la ao progresso. O livro [DA] pretende mostrar o erro do caminho e usa a mesma medida da racionalidade para pensá-la. É certo, entretanto, que por baixo dessa demonstração da contradição do projeto da razão reside um ideal utópico da humanidade que é filiado ao projeto da modernidade, mas o eleva a um nível idealista da eliminação da contradição que inicia pela sua evidenciação. O livro, embora cáustico em sua crítica, é em larga medida idealista. O idealismo, por sua vez, é medido sob a luz da fonte pragmática da razão.⁴⁹

Porém, há um ponto a ser aprofundado desde a observação acima. Adorno e Horkheimer não estão apenas inseridos intelectualmente em um “ideal utópico da

⁴⁸ MATOS, Olgária, *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 143.

⁴⁹ TIBURI, Marcia, “Notas e esboços da *Dialética do Esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer”, in *Filosofia Unisinos*, v. 4, n. 7, (p. 31-47) São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 39.

humanidade”. Pelo menos não de uma maneira amistosa. O que fazem é explorar a face submersa daquilo que é negado através da realização de um ideal de humanidade na sociedade burguesa. Ocorre que esse elemento submerso e negado é um resíduo do que deveria ser o homem concreto, provando que o ideal realizado pela sociedade burguesa se extravia de sua promessa inicial. Pois a sociedade burocrática e burguesa – enfim ambas coincidem – é edificada a custas justamente do homem abstrato, extraviado de si. Resgatar os cacos do homem concreto é um exercício profundamente racional a que se empenham Adorno e Horkheimer.

Não se pode esquecer que a razão se usa desde a perspectiva a partir da qual o homem *decide* usá-la. Esta observação coincide com a luta de Nietzsche contra uma razão positiva. Nesta fonte nietzscheana Adorno e Horkheimer podem se esbaldar. Mas nossos autores vão adiante – e possivelmente divergem de Nietzsche – ao entenderem que o homem se perde à sua própria abstração na medida em que se contenta com o uso indiferente à tendência positivista da razão. E aqui ainda é desnecessário dizer que esse entendimento faz parte de um projeto da modernidade ou de qualquer outra época. A questão é outra. Trata-se da sustentabilidade do uso da razão.

A realização de uma sociedade que se satisfaz e se realiza com o homem enquanto abstração – portanto, indiferente ao uso da razão –, não consegue se sustentar humanamente, pois, sob o ponto de vista humano ela se mostra insuficiente ao resumir-se aos paradigmas de seu próprio uso através da instrumentalidade. Por sua vez, semelhante sustentação, nesse caso, não é uma questão de ideologia, mas uma reivindicação que urge concreta e constantemente da vida vivida, que tem através do cotidiano sua expressão. O cotidiano denuncia aquilo que na vida vivida não se realiza humanamente. E agora sim, humano pode ser reivindicado como a cobrança de uma propaganda ideológica predominante para a tradição cultural da qual os séculos XX e XXI são herdeiros, mesmo a despeito de não se reconhecer mais na contemporaneidade o *status* hierárquico que o sentido de humanidade tinha para essa mesma tradição.

O modelo burguês comprova seu elemento sórdido através de uma práxis humana que não se efetiva. Assim, Adorno e Horkheimer não lançam mão de um discurso a partir de alguma magnitude do signo humano. Aliás, tal discurso seria inclusive *kitsch*, principalmente para o estilo de Adorno. Pelo contrário, Adorno aponta para a fragilização do conceito de humanidade, que é promovida, de modo abrangente, por meio de determinadas práticas sociais. Através da observação precisa e muito bem

pautada teoricamente da trama articulada pelas práticas sociais, Adorno desvela o que então pode ser pronunciado categoricamente como desumano ou inumano: a falsa efetivação do conceito “humano” ou, na melhor das hipóteses, a inibição conceitual do que deveria representar o termo “humano”. Com isso, a crítica não precisa nem romper com a tradição humanista, nem edificá-la. De tal modo, trata-se da mesma relação que Adorno prevê para a cultura (citada anteriormente no trecho de “A crítica da cultura e a sociedade”) de que “[...] o crítico dialético da cultura tem de participar e não participar dela. Somente assim conseguirá justiça para a coisa e para si mesmo”. A crítica deve relacionar-se de maneira madura com a tradição e a cultura, ao contrário do análogo comportamento de necessário rompimento que o adolescente rebelde promove contra os pais.

Cabe perceber, portanto, como o conceito facilmente se desvencilha de sua realidade social. Embora seu expediente de reconhecer por identidades obtenha êxito linguístico, o percurso conceitual se aparta da vida vivida. Na medida em que é pacificamente permitido ao conceito refugiar-se na abstração, a reflexão que o aborda tende ao esgotamento tautológico.

O quadro paranóico da filosofia reproduz sua própria clausura no momento em que não reconhece mais a legitimidade filosófica advinda de reflexões sobre sociedade, psicologia, economia, educação, estética etc. Tal filosofia se comporta como aquela personagem que busca apenas apagar suas próprias pegadas. Ela não reconhece mais o próprio trajeto humano que a constitui. De tal modo, a reflexão providenciada por Adorno e Horkheimer é comumente abordada preconceituosamente desde um paradigma exclusivamente marxista, por exemplo⁵⁰.

⁵⁰ Mesmo que se decidisse taxar o pensamento de Adorno e Horkheimer como marxista, ainda assim sua atualidade se manteria. Pois é um gesto afoito apressar a superação do pensamento marxiano, quando ainda se tem o que falar sobre o século XX. Nesse sentido, Eric Hobsbawm, alguém que pode acertadamente dizer que “[...] o Breve Século XX passou por uma curta Era de Ouro, entre uma crise e outra, e entrou num futuro desconhecido e problemático, mas não necessariamente apocalíptico. Contudo, como talvez os historiadores queiram lembrar aos especuladores metafísicos do ‘Fim da História’, haverá um futuro. A única generalização cem por cento segura sobre a história é aquela que diz que enquanto houver raça humana haverá história.” (HOBSBAWM, Eric, *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*, tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 16.) é pontual no prognóstico: “Contudo, Marx e os outros profetas da desintegração dos velhos valores e relações sociais tinham razão. O capitalismo era uma força revolucionadora permanente e contínua. Claro que ela acabaria por desintegrar mesmo as partes do passado pré-capitalista que antes achava convenientes, ou até mesmo essenciais, para seu próprio desenvolvimento: acabaria serrando pelo menos um dos galhos em que se assentava. Isso vem acontecendo desde meados do século. Sob o impacto da extraordinária explosão econômica da Era de Ouro e depois, com suas consequentes mudanças sociais e culturais – a mais profunda revolução na sociedade desde a Idade da Pedra –, o galho começou a estalar e partir-se. No fim

Nesse sentido, esquece-se a pertinência de seu pensamento desde a consideração de outras fontes que, para os praticantes de uma filosofia paranóica tratam-se de fontes evidentemente menos nobres, de relevância discutível. O ponto em que o pensamento sobrevive à revelia de suas consequências é justamente aquele a partir do qual Adorno e Horkheimer decidem trabalhar.

2.2 Adulteração da essência

Perceber as ocorrências de uma inumanidade aplicada requer acentuado esforço filosófico. Contudo, não seria proveitoso tentar repetir os mesmos esforços de Adorno. Mas há um elemento que facilita o entendimento da perseverança do núcleo inumano na vida vivida. Ele tem um nome para Adorno: *Unwesen*. Está contido em toda possibilidade racional, como dano alojado em cada termo do contexto humano. Como um parasita, explora determinada dinâmica para justamente adulterá-la.

Com alguma razão, Nietzsche afirma que “[...] não é verdade que a essência das coisas apareça no mundo empírico.”⁵¹ Adorno leva adiante tal afirmação, testemunhando a vida vivida. De fato, uma leitura desde a simples realidade é algo precipitado, sob o ponto de vista da consideração reflexiva. Para a disponibilidade do olhar crítico, a vida não se mostra em sua essência [*Wesen*], mas justamente em sua deformação [*Unwesen*]. A deformação é o que tem a chance de mobilizar a reflexão. Por isso, com Adorno se tem a necessidade de saber que *Unwesen* é aquilo que se promoveu como a própria essência das coisas, sendo, portanto, uma espécie de embuste. Sobre isso, aponta Terry Eagleton:

deste século, pela primeira vez, tornou-se possível ver como pode ser um mundo em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel, em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos. Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo aonde deve levar-nos, nossa viagem.” (*Ibid.*, p. 25.)

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich, “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, in *O livro do filósofo*, tradução de Ana Lobo, Porto: Rés, 1984, p. 97. “[...] denn es ist nicht wahr, daß das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint.” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8598 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 317) (c) C. Hanser Verlag]

A queixa de que vivemos num abismo intransponível entre o conceito e a coisa torna-se, nas mãos de pensadores menos sutis que Adorno, uma espécie de erro categorial. Por que os pensamentos deveriam parecer com coisas? A noção de liberdade deve ter alguma semelhança com um investigador policial? Por trás dessa queixa nominalista de que as palavras violam a quiddidade das coisas – queixa que Adorno nunca fez –, aparece a nostalgia do jardim perfeito no qual cada coisa mostra o seu nome da mesma forma como uma flor tem seu perfume peculiar.⁵²

O mais paradoxal, para Adorno, é que o desmascaramento de referido embuste não tem como ser promovido por uma iniciativa da razão, sendo pensada desde algum processo afirmativo. A linguagem, que é o veículo de consagração do ser humano, revela sua precariedade fundante. Seguindo Adorno, não há muito o que se fazer em relação a isso. A não ser, é claro, esclarecer essa limitação da linguagem, que é de sua constituição. Por vezes pode parecer que a linguagem não é mais que o registro de algo previamente decodificado, no qual se entende o que já se está disposto a entender. Nesse caso, Adorno alerta para o fato de que se deva tomar “[...] a comunicação como uma traição ao que é comunicado.”⁵³

A questão é justamente não depositar todas as fichas na linguagem, mas, ao mesmo tempo, não desperdiçá-la. Sem esperanças, esperar algo dela. No entanto, Adorno ainda não vê o direito de correr ao encontro de uma expressão trágica, como faria Nietzsche. A crítica adorniana persevera justamente no quadro mais extremado da complexidade de sentido enfrentado na linguagem.

Nietzsche havia percebido que o conceito deriva de uma sucessão de práticas sociais numa trama solidária à ilusão coletiva de um potencial perfeito da linguagem, ou seja, que a correspondência entre conceito e coisa é uma expectativa necessária de um tipo humano a ser superado. Nesse sentido, é uma constante em Nietzsche a condenação sumária das relações sociais. Quando se pensa em Nietzsche naturalmente se imagina a inviabilização e o desprezo por qualquer prática social que não se assemelhe à coleta de figos a serem ofertados com devoção ao *Übermensch*. Este é justamente o ponto de despoltização de seu pensamento. Ao contrário de Nietzsche, Adorno sugere justamente a politização dessa trama solidária, pois não há como abortar a característica danificada da linguagem.

⁵² EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 248.

⁵³ *MM*, p. 88. “[...] man solle auf Mitteilung achten, als Verrat am Mitgeteilten durchschauen.” *GS*, Band 4, S. 112.

Consta então, como ponto de partida a ser observado em Adorno, que seres humanos lidam inicialmente com a “essência desnaturada” [*Unwesen*] das coisas no mundo. Essa descaracterização é tomada por Adorno como o próprio exercício da linguagem, cuja característica inicial tem algo a ver com a violação da coisa. Esse fenômeno não tão consciente interfere em toda relação social. Afinal, é na sociedade que cada ser humano tem a chance de se realizar humanamente. Na medida em que a sociedade permite sua própria edificação sem perceber o suporte na descaracterização, o que se propicia não é necessariamente a identidade humana. Numa sociedade desnaturada, o humano compromete sua própria caracterização. Isto representa um problema quando o discurso que funda a noção de sociedade organizada aponta o ser humano no papel de protagonista. Em algum ponto a sociedade se descaracteriza e pode então promover o declínio do humano, não importando mais o ângulo a partir do qual o conceito de humanidade é abordado. Nesse aspecto, Souza pontua sobre o sentido do pensamento:

*Pensar filosoficamente não consiste em procurar essências nas realidades, mas tentar entender o que faz com que a motivação por tal procura se constitua na pretensamente única forma legítima de pensamento filosófico. A questão não está no que se pensa, mas no sentido do que se pensa.*⁵⁴

No texto “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”, Adorno, juntamente com Horkheimer, retorna ao conteúdo deformado do contexto humano. Nesse caso, a deformação é apontada desde o que se transformou a cultura. Seu quadro é anunciado no “Prefácio” da *Dialética do esclarecimento*:

O segmento sobre a “indústria cultural” mostra a regressão do esclarecimento à ideologia, que encontra no cinema e no rádio sua expressão mais influente. O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão. Em conformidade com seu verdadeiro conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada. No tratamento dessa contradição, a indústria cultural é levada mais a sério do que gostaria. Mas como a invocação de seu próprio caráter comercial, de sua profissão de uma verdade atenuada, há muito se tornou uma evasiva com a qual tenta se furta à responsabilidade pela mentira que difunde, nossa análise atém-se à pretensão, objetivamente inerente aos produtos, de serem obras

⁵⁴ SOUZA, Ricardo Timm de, “Adorno e a razão do não-idêntico”, in *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 116.

estéticas e, por isso mesmo, uma configuração da verdade. Ela revela, na nulidade dessa pretensão, o caráter maligno do social.⁵⁵

O que acima está traduzido como “caráter maligno do social” é a própria deformação [*Unwesen*] do significado ao qual o termo social deveria originalmente remeter. A abordagem adorniana não se resume, portanto, a algum preciosismo lógico-formal, mas, acima de tudo, ao uso deturpado e apologético que o termo social assume na superficialidade do discurso político. *Unwesen* representa o caráter camuflado da linguagem manipulada, mas isso não quer dizer que o esforço filosófico deva se empenhar em reordenar o significado das palavras. O conceito de algo não se basta nessa correspondência, diz aquele Adorno que luta contra a tirania da identidade. Eagleton aponta com precisão o tipo de relação que Adorno busca:

O conceito de uma coisa não deve ser compreendido como uma pálida réplica mental dela, perturbadoramente destituída da sua vida sensível, mas sim como uma série de práticas sociais – como maneiras de fazer algo com a palavra que denota a coisa. Um conceito é tão pouco como uma coisa quanto o uso de uma chave de boca é como uma chave de boca.⁵⁶

A que práticas sociais determinados conceitos remetem? Aqui não há nenhum apelo à sociologia de campo, pois somente o mundo humano, que é o mundo exclusivo de tais práticas, permite a linguagem, a arte, o pensamento, a filosofia, etc. Ao observar as práticas sociais, sob o ponto de vista inicial da desconfiança, Adorno acaba percebendo um pacote mais amplo de prejuízos. Um mesmo conceito pode sofrer uma série de usos humanos distintos. De alguma maneira sempre pergunta Adorno: “Que coisas são úteis ao pensamento? São as mesmas disponíveis no modelo que despreza o homem?” E assim, Adorno aponta para uma saída:

Na medida em que o progresso desenfreado não se mostra de imediato idêntico ao progresso da humanidade, seu contrário é capaz de oferecer um refúgio ao progresso. O lápis e a borracha são mais úteis

⁵⁵ DA, p. 16. “Der Abschnitt 'Kulturindustrie' zeigt die Regression der Aufklärung an der Ideologie, die in Film und Radio ihren maßgebenden Ausdruck findet. Aufklärung besteht dabei vor allem im Kalkül der Wirkung und der Technik von Herstellung und Verbreitung; ihrem eigentlichen Gehalt nach erschöpft sich die Ideologie in der Vergötzung des Daseienden und der Macht, von der die Technik kontrolliert wird. Bei der Behandlung dieses Widerspruchs wird die Kulturindustrie ernster genommen, als sie es von sich aus möchte. Aber da ihre Berufung auf den eigenen kommerziellen Charakter, das Bekenntnis zur gemilderten Wahrheit, längst zu einer Ausrede geworden ist, mit der sie sich der Verantwortung für die Lüge entzieht, so hält unsere Analyse sich an den objektiv den Produkten innewohnenden Anspruch, ästhetische Gebilde und damit gestaltete Wahrheit zu sein. Sie erweist das gesellschaftliche Unwesen an der Nichtigkeit jenes Anspruchs.” GS, Band 3, S. 16-17.

⁵⁶ EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 248.

ao pensamento do que uma equipe de assistentes. Aqueles que não se entregam inteiramente ao individualismo da produção espiritual, nem se consagram de corpo e alma ao coletivismo da substitutibilidade igualitária que despreza o homem, não têm outro caminho senão a colaboração livre e solidária sob comum responsabilidade. Tudo o mais leiloa o espírito às formas dos negócios e com isso, finalmente, aos interesses destes últimos.⁵⁷

Quando a verdade dos fatos se contrapõe à verdade dos conceitos, desvela-se o tecido dessa história. Uma história que necessita ser lida a contrapelo, como diz Benjamin, expressa a intimidação sob violência. Continua Adorno:

Diante do positivismo não convém nem a caturrice nem o ar senhoril, mas antes a comprovação, pela crítica do conhecimento, da impossibilidade de uma coincidência entre o conceito e aquilo que o preenche. A busca encarnizada da conversão recíproca do não-homólogo não é o empenho e esforço constantes que um dia conduzirão à redenção, e sim ingenuidade e inexperiência. O que o positivismo objeta ao pensamento, mil vezes o pensamento o soube e o esqueceu, e foi somente nesse saber e esquecer que ele se tornou pensamento. Essa distância entre o pensamento e a realidade nada mais é ela própria senão aquilo que a história depositou nos conceitos.⁵⁸

Nesse sentido, Susan Buck-Morss afirma que para Adorno “[...] a história está na verdade, a verdade não está na história.”⁵⁹ E que ainda: “Com esta afirmação um tanto crítica queria significar simplesmente que, ainda que toda verdade era histórica, ainda que não existisse uma verdade acima do tempo, o processo real da história não era idêntico à verdade em nenhum sentido metafísico ou ontológico.”⁶⁰

Desde uma noção aparentemente husserliana, Adorno acredita que “[...] o pensamento necessita mirar para além de seu objeto, precisamente porque não o atinge

⁵⁷ *MM*, p. 113. “Indem der losgelassene Fortschritt als nicht unmittelbar identisch mit dem der Menschheit sich erweist, vermag sein Gegenteil dem Fortschritt Unterschlupf zu gewähren. Bleistift und Radiergummi nützen dem Gedanken mehr als ein Stab von Assistenten. Jene, die weder dem Individualismus der geistigen Produktion ungebrochen sich überlassen, noch dem Kollektivismus der egalitär-menschenverachtenden Vertretbarkeit kopfüber sich verschreiben möchten, sind auf freie und solidarische Zusammenarbeit unter gemeinsamer Verantwortung angewiesen. Alles andere verschachert den Geist an die Formen des Geschäfts und damit schließlich an dessen Interessen.” *GS*, Band 4, S. 145.

⁵⁸ *MM*, p. 111. “Dem Positivismus gegenüber ziemt weder Rechthaberei noch Vornehmheit, sondern der erkenntniskritische Nachweis der Unmöglichkeit einer Koinzidenz zwischen dem Begriff und dem ihn Erfüllenden. Die Jagd nach dem Ineinander-Aufgehen des Ungleichnamigen ist nicht das immer strebende Bemühen, dem am Ende Erlösung winkt, sondern naiv und unerfahren. Was der Positivismus dem Denken vorwirft, hat das Denken tausendmal gewußt und vergessen, und erst an solchem Wissen und Vergessen ist es zum Denken geworden. Jene Distanz des Gedankens von der Realität ist selber nichts anderes als der Niederschlag von Geschichte in den Begriffen.” *GS*, Band 4, S. 142-143.

⁵⁹ BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa*, tradução de Nora Rabotnikof Maskivker, México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 107, nota 18.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 107-108.

de todo, e o positivismo não é nada crítico na medida em que se presume capaz de atingi-lo e imagina que só hesita por escrúpulo.”⁶¹

Uma maneira de revolucionar esse preceito é descrita por Buck-Morss, de um Adorno inspirado em Schönberg: “[...] se, assim como a natureza material decaía no tempo, então a tarefa do diretor ao executar uma obra do passado era a de resgatar seu significado vivente que a história ameaçava destruir.”⁶² A petrificação do conceito tem a chance de ser permeada pela mirada microscópica, que é uma inspiração benjaminiana e que Adorno, de certo modo, pode reconhecer na proposta musical de Schönberg.

Diria ainda Buck-Morss: “O modo alegórico permite a Benjamin tornar a experiência de um mundo em fragmentos visivelmente palpável, onde o passar do tempo não significa progresso, mas desintegração.”⁶³

Ligar é uma noção solidária que não se deixa abandonar com Adorno. A condição de uma solidariedade fragmentada pode estabelecer novas ligações.

Sob esse aspecto, um termo conhecido vulgarmente como “manipulação” não esclarece seu sentido exclusivamente para si, desde a aplicação abstrata. Esse problema pode ser percebido quando desmascarado o cacoete retórico de fazer a coisa falar sobre o que ela não quer. Cacoete que ironicamente, embora não por acaso, coincide com o *modus operandi* da tortura. Por isso, Adorno faz questão de evitar o modelo retórico, que funda uma das escolas clássicas da filosofia, reconhecida na figura do sofista.

Esse cuidado por parte de Adorno tem um motivo ainda mais forte. Como ele recorre ao método dialético, sente a necessidade de alertar para os vícios que tal método permite, apontando, assim, para a própria tradição dialética. Com isso, Adorno torna possível inclusive a percepção de que a essência deformada [*Unwesen*] não é matéria exclusiva da linguagem:

A dialética originou-se na sofística, um procedimento de discussão destinado a abalar afirmações dogmáticas e, como diziam os promotores e os cômicos, a transformar a palavra menor na mais forte. Posteriormente, ela se desenvolveu, em face da *philosophia perennis*,

⁶¹ MM, p. 111. “Denn der Gedanke muß über seinen Gegenstand hinauszielen, gerade weil er nicht ganz hinkommt, und der Positivismus ist unkritisch, indem er das Hinkommen sich zutraut und bloß aus Gewissenhaftigkeit zu zaudern sich einbildet.” GS, Band 4, S. 143.

⁶² BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa*, tradução de Nora Rabotnikof Maskivker, México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 104.

⁶³ BUCK-MORSS, Susan, *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, tradução de Ana Luiza Andrade, Belo Horizonte/Chapecó: Editora UFMG/Editora Universitária Argos, 2002, p. 41.

como método perene da crítica, asilo de todos os pensamentos dos oprimidos, mesmo daqueles que eles nunca pensaram. Mas como meio para se mostrar que se tem razão, ela foi também desde o começo um meio de dominação, técnica formal de apologia indiferente ao conteúdo, útil àqueles que podiam pagar: o princípio de se voltar sempre, e com sucesso, contra o adversário suas próprias armas. Sua verdade ou inverdade não está, portanto, no método enquanto tal, mas em sua intenção no processo histórico.⁶⁴

Adorno indicaria ainda na dialética tradicional a existência do “[...] elemento de apologia, de restauração, que é, todavia, ele mesmo um componente do pensamento não-ingênuo.”⁶⁵ Assim, ele é capaz de encarar a sociedade em que vive como o lugar por excelência onde a dialética se desdobra da maneira mais degenerada. O caminho histórico-filosófico que Adorno inaugura refere-se à negatividade que consiste, por princípio, na repulsa ao “elemento apologético” que um desdobramento da dialética tradicional esconde juntamente com suas intenções. Os passos da dialética tradicional deixam rastros capazes de indicar que todos os momentos de superação apenas trabalham silenciosamente a favor de seu elemento apologético, que é necessariamente de natureza pré-dialética.

Aquilo que nasce sob a luz apologética de “abalar afirmações dogmáticas”, talvez por uma questão de vaidade por sua tarefa, torna-se indiferente às inúmeras relações implícitas atrás do próprio conceito “afirmações dogmáticas”. A dialética tradicional determina sua objetividade, acreditando no completo isolamento do dogma que apenas fora arbitrariamente *identificado* pelo modelo equivocado, mencionado acima por Eagleton, de equalizar a coisa viva à sua réplica mental excluindo-a, portanto, do tempo de suas relações.

Deve-se perceber que o elemento apologético abre espaço para outro momento percebido na síntese hegeliana. Trata-se do momento apoteótico. A síntese hegeliana conduz um movimento arbitrário que empresta dignidade ao que se coloca no patamar mais alto: a unidade superior. Para Adorno tal dignidade, além de ser artificial, é

⁶⁴ *MM*, p. 213. “Die Dialektik ist in der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und, wie die Staatsanwälte und Komiker es nannten, das mindere Wort zum stärkeren zu machen. Sie hat sich in der Folge gegenüber der Philosophie perennis zur perennierenden Methode der Kritik ausgebildet, Asyl allen Gedankens der Unterdrückten, selbst des nie von ihnen gedachten. Aber sie war als Mittel, Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft, formale Technik der Apologie unbekümmert um den Inhalt, dienstbar denen, die zahlen konnten: das Prinzip, stets und mit Erfolg den Spieß umzudrehen. Ihre Wahrheit oder Unwahrheit steht daher nicht bei der Methode als solcher, sondern bei ihrer Intention im historischen Prozeß.” *GS*, Band 4, S. 278.

⁶⁵ *MM*, p. 215. “[...] apologetische, restaurative Element, das doch selber einen Teil der Unnaivetät ausmacht.” *GS*, Band 4, S. 280.

desnecessária sob o ponto de vista da lógica. Pois a lógica, enquanto operação abstrata, não tem como estimar por dignidade alguma. Apoteose, enquanto analogia à noção de dignidade, representa um objetivo que não se encontra no modelo de manifestação do pensamento conhecido como lógica. E um sistema significa, por conceito e funcionamento, a expressão estruturada da lógica, que, por sua vez, é exposta sob o movimento que se costuma chamar de dialético. Mas quando a dialética mantém a expectativa de atingir um *gran finale*, ela trai a própria estrutura lógica. Pois, a apoteose é um adereço que a lógica dispensa ou até mesmo desconhece. Türrcke diz que Hegel, em algum ponto, libera a própria necessidade lógica desta unidade superior; e este fato o desmascara como mestre da dialética:

Em seu sistema [de Hegel], síntese significa, em última instância, apoteose. Qualquer síntese é considerada algo de superior aos elementos sintetizados, algo que os eleva a um patamar mais alto, digno e verdadeiro. Contraindo-os a uma unidade superior, a um novo equívoco, a reflexão dá um pulo. Este pulo representa o ponto crucial e cego no procedimento hegeliano, velando o fato de a ascensão dialética – passo a passo, da certeza sensorial até ao conhecimento absoluto, a um patamar mais alto – não ter nenhuma necessidade lógica. Sempre que o ser e o nada, o algo e seu outro, o fundamento e o fundado parecem se sintetizar, automaticamente, a um estado mais elevado, nada de automático acontece e, sim, algo de bem arbitrário: um salto para fora da derivação e mediação dialética. A mediação suspensa recomeça logo que o novo patamar é alcançado, mas o próprio pulo para lá carece de qualquer necessidade lógica. Não passa de uma decisão, de um dogma do autor, tendo necessidade somente de fazer vingar seu sistema filosófico.⁶⁶

O trecho acima apresenta Hegel como um pensador tomado de luxúria. Com o momento apoteótico a dialética tradicional retorna à motivação inicial pré-dialética, fazendo do próprio expediente uma mera experiência mental, cujo devir vela um desejo arbitrário. Aqui o espírito até tem um ventre, para poder gerar a aberração [*Unwesen*] chamada apoteose. Sim, a lógica é descaracterizada e, portanto, sua essência [*Wesen*] é adulterada para atender a luxúria do momento apoteótico, que nada tem a ver com lógica. Trata-se de um modelo que inclusive humilha a própria lógica.

Hegel manipula a lógica para extrair dela o que ela não diz. Aqui a vítima mente a fim de livrar-se de seu torturador. Eis seu grande momento de farsa, percebido por Adorno, que expõe a falsa mediação hegeliana. Como um palhaço sem tinta, Hegel

⁶⁶ TÜRCKE, Christoph, “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Organizadores), *Ensaio frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 58-59.

precisa esforçar-se um pouquinho mais para dar continuidade a seu ofício. TÜRCKE chega a chamar Hegel de feiticeiro intelectual. Não é para menos que o *virtuose* é tão detestado por Adorno, afinal de contas a síntese hegeliana é também um golpe de virtuosidade:

Não se trata aqui, todavia, do milagre dentro da reflexão, quer dizer, daquela capacidade espantosa e não-derivável que habilita a consciência humana à virada contra si mesma, senão, pelo contrário, de um milagre fingido, se bem que por um dos maiores feiticeiros intelectuais. Pela sua virtuosidade, a síntese acaba sacralizada, justificada, enquanto motor divino da dialética, ao passo que Adorno não fez senão adiantar sua desmistificação. Hegel, ao considerar a síntese o ponto de fuga do processo dialético, finge a possibilidade de sair dialeticamente do envolvimento dialético. Tal saída, porém, é fictícia, é feitiçaria, tornando *Aufhebung* um ato unilateral, unívoco, não-dialético de elevação misteriosa, bem correspondente, aliás, ao ato de elevação dos elementos na eucaristia depois de tanto envolvimento preparatório entre sacerdote, coroinhas e comunidade. Em vez de divinizar a síntese a uma *Aufhebung* não-dialética, Adorno se ocupa com a *Aufhebung* dialética da síntese, desvelando-a enquanto fato humano demasiado humano, que pode e deve ser excedido pela virada crítica da consciência humana contra si mesma.⁶⁷

TÜRCKE aponta para o que viabiliza a farsa de uma *Aufhebung* não-dialética. Todo farsante exitoso conta com a cumplicidade social. É por essa razão também que Adorno, na “Dedicatória” de *Minima moralia*, parte de um Hegel comprometido politicamente com o liberalismo. É difícil saber quando a apoteose na dialética inspira a apoteose humana e quando se espelha nesta última. Por isso, o desiludido caminho adorniano precisa apelar à consciência humana. Esta não pode se deixar apegar à sensação luxuriosa de atingir um momento apoteótico. Porém, nos casos em que a própria consciência humana inicia seu trabalho intelectual tomada de luxúria, o diálogo com Adorno se impossibilita. As forças em uma sociedade na qual o homem se regozija consigo próprio, como se o ser humano fosse um conceito a-histórico a ser venerado, resiste a atos de consciência que possam desmascarar a própria *Unwesen* da sociedade.

Assim, há um quadro da essência desnaturada [*Unwesen*] na dialética. Por isso, para valorizar a dialética, é de vital importância reconhecer esse quadro. Não é exagero, portanto, dizer que *Unwesen* representa a figura do mal não admitida pelo método dialético. O quadro dialético é ilustrado por Adorno:

⁶⁷ TÜRCKE, Christoph, “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Organizadores), *Ensaio frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 59.

A filosofia negativa, dissolução universal, sempre dissolve também o próprio fator de dissolução. Mas a nova configuração, na qual ela pretende suprimir e conservar, ao mesmo tempo, ambas as coisas, o dissolvido e o dissolvente, não pode jamais emergir em estado puro na sociedade antagonista. Enquanto a dominação se reproduzir, a antiga qualidade reaparecerá de maneira crua na dissolução do dissolvente: num sentido radical não há aí salto algum. Só um tal salto seria o acontecimento que leva além. Porque a determinação dialética da nova qualidade se vê a cada vez remetida à violência da tendência objetiva que transmite a fatalidade da dominação, ela se encontra sob a coerção quase inevitável – sempre que ela com o trabalho do conceito atinge a negação da negação – de substituir, mesmo no pensamento, a alternativa inexistente pelo antigo mal. O preço pago pela profundidade com que submerge na objetividade é a cumplicidade na mentira de que a objetividade já é a verdade. Ao se limitar com rigor a extrapolar o estado sem privilégios do estado que deve ao processo o privilégio de ser, ela se curva à restauração. Isso é registrado pela existência privada. Hegel censurava nela sua nulidade. A mera subjetividade, que insiste na pureza de seu próprio princípio, enreda-se em antinomias. Ela se arruína na sua inessencialidade [*Unwesen*], na hipocrisia e no mal, na medida em que não se objetiva na sociedade e no Estado. A moral, a autonomia apoiada na pura certeza de si, e a própria consciência moral são mera aparência.⁶⁸

A verdadeira consciência moral [*Gewissen*] tem de remeter a alguma anterioridade, pois dentro da dialética, como dinâmica do pensamento, ela se descaracteriza ao oferecer-se ao imperioso desenrolar do próprio movimento dialético. O que ocorre na sociedade deformada é justamente o fato de que a moral e a consciência moral estão expressas de forma aparente, superficial, como momento falso da dialética. Isso possibilita que os temas morais se tornem adaptáveis e substituíveis. A descartabilidade de temas morais, ou seja, o fato de que em algum ponto do pensamento eles se deixem recalcar (quando a consciência moral de um ser pensante se torna ausente) tem, para Adorno, uma explicação dialética.

⁶⁸ *MM*, p. 214. “Die negative Philosophie, universale Auflösung, löst stets auch das Auflösende selber auf. Aber die neue Gestalt, in der sie beides, Aufgelöstes und Auflösendes, aufzuheben beansprucht, kann in der antagonistischen Gesellschaft nie rein hervortreten. Solange Herrschaft sich reproduziert, solange kommt in der Auflösung des Auflösenden die alte Qualität roh wieder zutage: in einem radikalen Sinn gibt es da gar keinen Sprung. Der wäre erst das Ereignis, das hinausführt. Weil die dialektische Bestimmung der neuen Qualität jeweils auf die Gewalt der objektiven Tendenz sich verwiesen sieht, die den Bann der Herrschaft tradiert, steht sie unter dem fast unausweichlichen Zwang, wann immer sie mit der Arbeit des Begriffs die Negation der Negation erreicht, auch im Gedanken das schlechte Alte fürs nichtexistente Andere zu unterschieben. Die Tiefe, mit der sie in die Objektivität sich versenkt, wird mit der Teilhabe an der Lüge erkaufte, Objektivität sei schon die Wahrheit. Indem sie streng sich dazu bescheidet, den privilegienlosen Zustand aus dem zu extrapolieren, was dem Prozeß das Privileg verdankt zu sein, beugt sie sich der Restauration. Das wird registriert von der Privatexistenz. Hegel hat dieser ihre Nichtigkeit vorgehalten. Bloße Subjektivität, auf der Reinheit des eigenen Prinzips bestehend, verfange sich in Antinomien. Sie gehe zugrunde an ihrem Unwesen, der Heuchelei und dem Bösen, wofern sie nicht in Gesellschaft und Staat sich objektiviere. Moral, die auf pure Selbstgewißheit gestellte Autonomie, noch das Gewissen sind bloßer Schein.” *GS*, Band 4, S. 278-279.

A intransigência peculiar à moral – mencionada acima como “a autonomia apoiada na pura certeza de si” – concorre com a intransigência peculiar à vontade pura. Assim, o tema moral entendido como obstáculo pela vontade pura, a qual guarda para si suas intenções, é necessariamente descartado do pensamento.

É verdade que semelhante movimento constrói para si sua legitimação lógica. Porém, essa legitimidade que o uso da razão conquista não é simplesmente abstrata. Ela mantém uma ligação com o ser humano idealizado em uma condição de superioridade extremamente orgulhosa em relação ao que não é ele mesmo. Encobre-se assim o fato de ser oriundo de alguma apologia (ou intenção) que não participa do procedimento dialético. Por isso, todo elemento puro é um elemento pré-dialético.

Com isso, pode-se perceber que a história da filosofia fornece antecipadamente as peças de um quebra-cabeça interativo, a partir do qual a disposição das peças faz com que se tenha o quadro mais adequado ao já desejado. O devir nunca é tomado como gratuito pelo pensamento adorniano. A trama da sociedade inumana, que é uma expressão da aberração [*Unwesen*], tem sempre nós de intencionalidade. É o entendimento dessa natureza que se pode ver aplicado por Adorno. Nesse sentido, nunca parece saudável uma abordagem crítica de natureza ontológica quando a própria dialética se deixa ontologizar ao exigir reverências ao momento apoteótico. Assim, não é forçosa a identificação de tal abordagem como cúmplice da injustiça imperante na sociedade deformada. É isso que faz Adorno e que, conseqüentemente, torna seu pensamento alvo de estranheza no meio intelectual estabelecido:

A crítica reacionária chega com bastante frequência a compreender a decadência da individualidade e a crise da sociedade, mas imputa a responsabilidade ontológica de tudo isso ao indivíduo em si, enquanto algo de solto e voltado para si: eis por que a objeção da superficialidade, ausência de crença e falta de substancialidade é a última palavra que ela tem para dizer e a conversão o seu consolo.⁶⁹

Para compreender o caráter reacionário da modalidade de crítica que liquida o indivíduo juntamente com a cultura, Adorno se concentra no indivíduo em sua condição ambígua de ser resistente e ao mesmo tempo produto das “pressões da socialização”:

⁶⁹ *MM*, p. 131. “Die reaktionäre [Kritik] erreicht oft genug die Einsicht in den Verfall der Individualität und die Krise der Gesellschaft, aber bürdet die ontologische Verantwortung dafür dem Individuum an sich, als einem losgelösten und inwendigen, auf: daher ist der Einwand der Flachheit, Glaubenslosigkeit, Substanzlosigkeit das letzte Wort, das sie zu sagen hat, und Umkehr ihr Trost.” *GS*, Band 4, S. 167.

O indivíduo deve sua cristalização às formas da economia política, em particular ao mercado urbano. Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele permanece sendo seu produto mais característico e a ela semelhante. O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter. O indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada. Isso significa também que sua decadência na presente fase não é algo a ser derivado de um ponto de vista individual, mas sim a partir da tendência da sociedade, tal como ela se impõe por meio da individuação, e não como mero adversário desta. Neste ponto a crítica separa-se da crítica reacionária da cultura.⁷⁰

E essa observação impõe ao indivíduo sua derrota, na adulteração do próprio movimento que deveria significar emancipação. Nenhum indivíduo escapa à pressão [*Druck*] da sociedade:

No interior da sociedade repressiva, a emancipação do indivíduo não o beneficia apenas, mas também o prejudica. A liberdade em face da sociedade priva-o da força para a liberdade. Pois, por mais real que seja em sua relação com os outros, ele é, considerado como absoluto, uma mera abstração. Ele não possui nenhum conteúdo que não seja socialmente constituído, nenhum impulso transcendendo a sociedade que não vise conseguir que a situação social transcenda a si própria.⁷¹

O seguinte trecho, extraído da seção 72 de *Minima moralia*, talvez seja o que melhor traduz a questão filosófica em torno da dinâmica da *Unwesen* e sua relevância no procedimento dialético:

O mundo é o sistema do horror, mas quem ainda procura pensá-lo inteiramente como um sistema faz-lhe uma excessiva honraria, pois seu princípio unificador é a cisão, que reconcilia na medida em que impõe pura e simplesmente o caráter irreconciliável do universal e do particular. Sua essência é a essência desnaturada; porém sua

⁷⁰ *MM*, p. 130-131. “Das Individuum verdankt seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen. Noch als Opponent des Drucks der Vergesellschaftung bleibt es deren eigenstes Produkt und ihr ähnlich. Was ihm den Widerstand erlaubt, jeder Zug von Unabhängigkeit, entspringt im monadologischen Einzelinteresse und dessen Niederschlag als Charakter. Das Individuum spiegelt gerade in seiner Individuation das vorgeordnete gesellschaftliche Gesetz der sei's noch so sehr vermittelten Exploitation wider. Das besagt aber auch, daß sein Verfall in der gegenwärtigen Phase selber nicht individualistisch, sondern aus der gesellschaftlichen Tendenz abgeleitet werden muß, wie sie vermöge der Individuation und nicht als deren bloßer Feind sich durchsetzt. Daran scheidet sich die reaktionäre Kritik der Kultur von der anderen.” *GS*, Band 4, S. 167.

⁷¹ *MM*, p. 132. “Innerhalb der repressiven Gesellschaft kommt die Emanzipation des Individuums diesem nicht bloß zugute, sondern tut ihm Eintrag. Freiheit von der Gesellschaft beraubt es der Kraft zur Freiheit. Denn so real es in seiner Beziehung zu anderen sein mag, es ist, als Absolutes betrachtet, eine bloße Abstraktion. Es hat keinerlei Inhalt, der nicht gesellschaftlich konstituiert, keine über die Gesellschaft hinausgehende Regung, die nicht darauf gerichtet wäre, daß der gesellschaftliche Zustand über sich selber hinausgeht.” *GS*, Band 4, S. 168-169.

aparência, a mentira, graças à qual subsiste, é o lugar-tenente da verdade.⁷²

As duas últimas frases do trecho acima são fundamentais. *Unwesen*: como o mundo se transfigura em sistema do horror. Tal conteúdo é o que merece ser abordado pelo pensamento. Que seja a mais pura verdade que o mundo é sistema do horror, somente tem algum peso crítico quando se busca topicamente os pontos desse horror. O mero fato de ser sistema, na visão de Adorno, não prestigia em nada a escolha entre outras da cosmovisão “sistema”. Adorno pergunta se é um sistema coerente com a verdade, se a *Wesen* está deformada. Para o entendimento dialético é importante a percepção de sua própria contradição. Nesse caso, é inclusive vital o entendimento do termo *Entzweiung* [cisão] como corte ou desavença entre dois lados, ou seja, justamente o que não poderia ser proposto como princípio unificador.

Há circunstâncias que não se consegue unificar. Um exemplo seria a domesticação de uma fera. Eventualmente se torna possível experimentar o aspecto bizarro contido naquelas reportagens televisivas que mostram o orgulho de alguém que mantém uma onça “vivendo” dentro de casa, entre humanos. É como se a harmonia ali instaurada por coleira e correntes pudesse ser celebrada, ignorando a arrogante intervenção humana. No entanto, semelhante intervenção jamais poderia ser encarada como uma mediação. Seu desmentido surgiria no instante mesmo em que o animal entrasse em surto e resolvesse ser ele mesmo. Isso comprova que o uso de correntes e coleiras, como apelo imprescindível à violência [*Gewalt*], descarta a confiança no uso da razão, embora seja somente através do próprio uso da razão que se crie modelos mais eficientes de correntes e coleiras. A mediação do pensamento necessita ultrapassar situações análogas a esse exemplo.

Domesticar uma onça representa uma aberração [*Unwesen*]. Essa aberração se deve também ao fato de a onça, como grande felino, estar no topo da cadeia alimentar e desfrutar de sua vida segundo o privilégio de não ser alvo predatório de ninguém. Trata-se de uma sentença verdadeira perante as leis da natureza.

O privilégio da onça está preso à organicidade da ordem na qual a constituição física e fisiológica são critérios determinantes. Porém, a hierarquia que garante tal

⁷² *MM*, p. 98. “Die Welt ist das System des Grauens, aber darum tut ihr noch zuviel Ehre an, wer sie ganz als System denkt, denn ihr einigendes Prinzip ist die Entzweiung, und sie versöhnt, indem sie die Unversöhnlichkeit von Allgemeinem und Besonderem rein durchsetzt. Ihr Wesen ist das Unwesen; ihr Schein aber, die Lüge, kraft deren sie fortbesteht, der Platzhalter der Wahrheit.” *GS*, Band 4, S. 126.

privilégio pode ser quebrada pelo ser humano. Exatamente através de meios que não contemplam sua constituição física e fisiológica, o homem consegue se tornar ator da façanha de predação de uma onça. Fora de seu privilégio hierárquico, a onça entra na extensa fila de candidatos a vítima. Nesse sentido, o homem aplica uma trapaça contra a própria natureza que, de algum modo, tem sua autoridade hierárquica usurpada. Porém, para a natureza, isso sequer faz diferença, pois ela não é heroína nem vilã, tampouco perversa a ponto de predação de um predador. Mas isso não quer dizer que as consequências de semelhante usurpação sejam indiferentes aos seres humanos.

Os instrumentos criados pela mão humana e que, de certa forma, testemunham sua evolução, determinam a tomada do privilégio de predador, ajudando a compensar as limitações do próprio corpo humano. Por razões físicas e fisiológicas, o homem nunca foi um animal no topo da cadeia alimentar. Não possui garras nem pêlos. Enxerga mal e seu olfato não o conduz com certeza ao alimento. Sua audição é infinitamente mais fraca do que a de muitos outros animais. Seus filhotes são extremamente frágeis e costumam depender de seus pais durante uma exagerada extensão de tempo. Ele e sua prole não sobrevivem sem abrigo. Mesmo abrigado e alimentado, em sonho inveja os pássaros. Sua parceria com a máquina é uma das alternativas encontradas para sublimar sua real impotência.

Tomado de tal consciência, sua própria história – a história da humanidade – costuma ser narrada desde a cisão [*Entzweiung*] com sua condição natural de criatura vivente. Os mitos adâmico e prometéico são exemplos do esforço em remeter o pensamento à lembrança do momento decisivo, irreversível e atemporal dessa cisão com a naturalidade do mundo. Nisso, o pensamento – essa experiência exclusivamente humana – enfrenta uma contradição irreconciliável, a qual se concentra no processo *necessariamente* racional para provocar a experiência da memorização de criaturas que nunca existiram *necessariamente*, tais como Adão e Prometeu. É interessante observar que os atos de certas figuras humanas que flertam com a condição adâmica e prometéica – cujo caso clássico na literatura é Victor Frankenstein – encontram sua expressão mais adequada através do horror.

A magnífica história da humanidade é também a história de um extravio, o qual é *negativamente* indicado pelo fato de que aquele ponto a partir do qual se inicia a narrativa das experiências humanas (cisão com o acontecer mitológico) não coincide com o primeiro homem e suas experiências. Ao admitir que as experiências desse

primeiro homem ainda não eram racionais, pois não se desenvolviam no âmbito do exercício lógico da narração, tem-se de admitir também o logos como uma interferência para impedir a naturalidade das experiências desse primeiro homem. Consta, entre essas experiências, a da devoração. Assim aponta Eagleton:

Para Adorno, como para Nietzsche, o pensamento identificatório tem sua fonte nos olhos e no estômago, nos membros e na boca. A pré-história dessa violenta apropriação da alteridade é a dos primeiros humanos predadores sempre preparados para devorar o não-Eu.⁷³

O sistema é apresentado desde sua característica devoradora, por Adorno, na seguinte afirmação: “O sistema é a barriga que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo; essa fúria desfigura até mesmo a humanidade de Kant, contradiz o nimbo do mais elevado e do mais nobre com o qual ela costumava se cobrir.”⁷⁴ *Bauch* não é apenas o ventre que gera, mas o bucho que digere; e o bucho fica no abdome, região menos nobre do imaculado corpo que possui um cérebro. Esta estrutura apenas suporta a alteridade contando com a sua dissolução.

A razão predatória indica a espontaneidade mais crua. Por isso, Olgária Matos pode mencionar que “[...] a base do saber-poder é o terror.”⁷⁵ Toda dimensão do sacrifício se justifica por esse apetite bestial da racionalidade. É por isso que, para Adorno e Horkheimer: “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício.”⁷⁶ Matos apontaria ainda que “[...] repressão, violência, fanatismo, superstição, intolerância são o produto paradoxal do pleno e vitorioso desdobramento da racionalidade”⁷⁷.

Contudo, a devoração, como versão pré-racional de um processo de exclusão do não-idêntico, não se encerra com a chegada da racionalidade. Em pleno século XX, a devoração serviu para expressar o massacre humano promovido pelos nazistas. Foi assim que o povo cigano encontrou em seu idioma a expressão *Porajmos* – que significa “a grande devoração” – para fazer referência ao extermínio de aproximadamente 500

⁷³ EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 250.

⁷⁴ ND, p. 28. “Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus; sie entstellt noch Kants Humanität, widerlegt den Nimbus des Höheren und Edleren, mit dem sie sich zu bekleiden verstand.” *GS*, Band 6, S. 34.

⁷⁵ MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 143.

⁷⁶ DA, p. 61. “Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers.” *GS*, Band 3, S. 73.

⁷⁷ MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 143.

mil vítimas pertencentes às etnias ciganas. Essa devoração foi provocada pela racionalidade hitlerista.

Mas essa face da devoração não se encerra, por sua vez, com o fim do nazismo. No contexto atual da concorrência na sociedade administrada, Adorno expressa a seguinte imagem: “O olhar adquire o aspecto maníaco e ao mesmo tempo frio de quem quer agarrar, devorar, confiscar.”⁷⁸ O elemento devorador do fascismo – que nada tem de racionalmente arcaico – se preserva na linguagem presente, fazendo das relações humanas contemporâneas, muitas vezes, reedições de comportamentos daqueles homens, dos quais a própria mitologia fez questão de esquecer.

“Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada.”⁷⁹ Wellmer diz:

Uma ilustração [*Aufklärung*] que avança sob o signo da objetivação científica é ‘mitológica’ para Adorno e Horkheimer porque o pensamento científico, como já faz o mitológico, trata cada presente como mero caso do eternamente idêntico: seja tanto repetição de processos arquetípicos que voltam a acontecer uma e outra vez, como no mito, seja como acontecimento determinado por legalidades gerais, como na ciência.⁸⁰

As forças paralisantes do mito invadem até mesmo a história, pois ataca seu próprio suceder [*Geschehen*]. Por isso, a filosofia sem a dimensão do suceder [*Geschehen*] é apenas correção da não-contradição da realidade com o ser pensante, embora essa mesma bandeira da não-contradição desvie maliciosamente da própria realidade. Esse desvio se agrava continuamente na mutilação da experiência, pois o *continuum* dos dias não cessa e a razão subjetiva não captura toda a energia que ele representa. Assim, observa Eagleton:

Toda filosofia, mesmo aquela que pretende a liberdade, traz dentro de si, como uma ânsia primordial, a coerção, com a qual a sociedade mantém sua existência opressiva. Mas para Adorno há sempre uma outra história. A coerção do princípio de identidade, instalado no centro da razão iluminista, é também o que impede o pensamento de cair no puro desregramento; e, à sua própria maneira patológica,

⁷⁸ *MM*, p. 27. “Der Blick nimmt das Manische und zugleich Kalte des Greifens, Verschlingens, Beschlagnehmens an.” *GS*, Band 4, S. 36.

⁷⁹ *DA*, p. 49. “Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist.” *GS*, Band 3, S. 56.

⁸⁰ WELLMER, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*, tradução de José Luis Arántegui, Madrid: Visor, 1993, p. 143.

parodia, tanto quanto prevê, uma autêntica reconciliação de sujeito e objeto.⁸¹

A linguagem é falível; não se pode ir muito além com ela, sob pena de transformá-la em revelação de uma nova totalidade. A saída de Adorno é o recurso à constelação: “Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si.”⁸² A constelação seria uma alternativa para o que ainda não foi digerido por completo:

Se podemos desempacotar o todo a partir do mais humilde particular, se podemos ver a eternidade num grão de areia, é porque habitamos uma ordem social que só tolera a particularidade como um exemplo obediente do universal. Não devemos dirigir o pensamento a essa totalidade, mas também não devemos nos render a um puro jogo da diferença, que seria tão monótono quanto a mais gasta identidade, e no final, indistinguível dela. Devemos, ao invés, perceber a verdade de que o indivíduo é ao mesmo tempo mais e menos do que sua definição geral, e que o princípio de identidade é sempre autocontraditório, perpetuando a não-identidade numa forma prejudicada e reprimida, como condição de seu ser.⁸³

Já na “Dedicatória” de *Minima moralia* o problema é apontado desde o ponto de vista da relação entre vida e produção, pois todas as relações – pelo menos por enquanto – têm consequências humanas, voltando a estabelecer seu nexos com a sociedade de consumo e a indústria cultural, podendo chegar à distopia completa de uma sociedade total ao melhor estilo huxleyano:

A relação, porém, entre a vida e a produção, que rebaixa realmente aquela a uma efêmera manifestação desta, é em tudo absurda. Meio e fim vêm-se confundidos. O pressentimento desse *quid pro quo* insensato ainda não foi inteiramente extirpado da vida. O ser reduzido e degradado opõe-se tenazmente ao encantamento que o transforma em fachada. A própria mudança das relações de produção depende largamente do que se passa na “esfera do consumo”, mera forma de reflexão da produção e caricatura da verdadeira vida: na consciência e no inconsciente dos indivíduos. É graças apenas a sua oposição à produção, como uma esfera que apesar de tudo não foi inteiramente alcançada pela ordem, que os homens podem criar uma ordem mais digna. Uma vez extinta inteiramente a aparência de vida, que é

⁸¹ EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 250.

⁸² *ND*, p. 141. “Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.“ *GS*, Band 6, S. 164-165.

⁸³ EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 251.

defendida por razões tão más [*sic*, ruins] pela esfera do consumo, a essência desnaturada da produção absoluta triunfará.⁸⁴

Para o argumento adorniano se torna redundante dizer que o empenho intelectual sempre tem algum comprometimento. A permanência da violência [*Gewalt*], inserida no pensamento e que se desdobra através da dialética, é tolerada de maneira não-consciente por parte do indivíduo:

[...] as inúmeras pessoas que nada mais sabem além de si mesmas e de seu interesse volúvel puro e simples, são as mesmas que capitulam tão logo se veem cercadas pela organização e pelo terror. Se hoje os últimos traços de humanidade parecem prender-se apenas ao indivíduo, como algo que se encontra em seu ocaso, eles nos exortam a pôr um fim àquela fatalidade que individualiza os homens tão-somente para pode-los quebrá-los [*sic*] por completo em seu isolamento. O princípio que preserva só se conserva ainda no seu contrário.⁸⁵

A sociedade deformada seduz seus indivíduos ao isolamento, como se a singularidade representasse uma conquista sem mediação.

A recusa da essência desnaturada [*Unwesen*] da cultura dominante pressupõe que a própria pessoa participe suficientemente dela, de modo a, por assim dizer, sentir ganas de livrar-se dela ao mesmo tempo que extrai desta participação forças para rejeitá-la. Estas forças, que se manifestam como forças de resistência individual, não têm, entretanto, elas próprias de forma alguma apenas um caráter individual. A consciência moral intelectual, onde elas são sintetizadas, possui uma faceta social tanto quanto o superego moral. Ela forma-se na representação da sociedade justa e dos cidadãos desta. Uma vez esmorecida esta representação – e quem é que ainda seria capaz de entregar-se a ela com uma confiança cega – o ímpeto intelectual em direção ao que é baixo perde sua inibição e toda a imundície depositada no indivíduo pela barbárie cultural – incivilidade, desleixo, intimidade grosseira, impolidez – vêm à tona. Na maioria das vezes tudo isso é ainda racionalizado como humanitarismo, como vontade

⁸⁴ *MM*, p. 7-8. “Aber das Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabsetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig. Mittel und Zweck werden vertauscht. Noch ist die Ahnung des aberwitzigen quid pro quo aus dem Leben nicht gänzlich ausgemerzt. Das reduzierte und degradierte Wesen sträubt sich zäh gegen seine Verzauberung in Fassade. Die Änderung der Produktionsverhältnisse selber hängt weithin ab von dem, was sich in der »Konsumsphäre«, der bloßen Reflexionsform der Produktion und dem Zerrbild wahren Lebens, zuträgt: im Bewußtsein und Unbewußtsein der Einzelnen. Nur kraft des Gegensatzes zur Produktion, als von der Ordnung doch nicht ganz Erfasste, können die Menschen eine menschenwürdigere herbeiführen. Wird einmal der Schein des Lebens ganz getilgt sein, den die Konsumsphäre selbst mit so schlechten Gründen verteidigt, so wird das Unwesen der absoluten Produktion triumphieren.” *GS*, Band 4, S. 13-14.

⁸⁵ *MM*, p. 132. “[...] die Zahllosen, die nichts mehr kennen als sich und ihr nacktes schweifendes Interesse, sind die gleichen, die kapitulieren, sobald Organisation und Terror sie einfängt. Wenn heute die Spur des Menschlichen einzig am Individuum als dem untergehenden zu haften scheint, so mahnt sie, jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individualisiert, einzig, um sie in ihrer Vereinzelung vollkommen brechen zu können. Das bewahrende Prinzip ist allein noch in seinem Gegenteil aufgehoben.” *GS*, Band 4, S. 169.

de fazer-se compreensível a outros homens, como uma responsabilidade educada pela experiência do mundo.⁸⁶

Quando Adorno afirma que: “É da essência do vencido aparecer em sua impotência como inessencial, marginal, ridículo”⁸⁷, ele está fazendo referência ao quadro benjaminiano da história que consagra os vencedores. Mas ele faz isso explorando diretamente a dinâmica *Wesen* e *Unwesen*. Como se apresenta socialmente o descaracterizado [*unwesentlich*]? Os vencidos são sempre encarados como aqueles dos quais se extraiu algo, laranjas sem suco. Os desempregados, os menos favorecidos, os chamados de excluídos são avaliados pela sociedade não apenas pelo seu *déficit* social, mas, sobretudo antropológico. Sobrepõem-se níveis de compreensão no pensamento de Adorno, embora a própria compreensão do real não se deixe extraviar. A sociedade domina através das imagens a respeito do humano que possam sair de foco:

O que transcende a sociedade dominante não é só a potencialidade desenvolvida por ela, mas também aquilo que não se enquadrou nas leis do movimento da história. A teoria vê-se remetida ao que é oblíquo, opaco, inapreendido, que, enquanto tal, tem de antemão algo de anacrônico, sem ser inteiramente antiquado, já que pregou uma peça na dinâmica da história.⁸⁸

Com os conceitos de liberdade e autonomia transcendidos (sempre na dimensão de sua essência desnaturada [*Unwesen*], portanto não tematizados na crítica adequada), pouco resta a se exigir do homem. Este se concentra agora em ser o que é, pois para tal é livre. Em primeiro plano a construção filosófica baseada na ontologia se concentra na edificação da autenticidade. Nesse aspecto, a própria ética não aparecerá como fundante, e sim como derivada das deduções – em certa medida esboçadas por Adorno –

⁸⁶ *MM*, p. 23. “Die Absage ans herrschende Unwesen der Kultur setzt voraus, daß man an diesem selber genug teilhat, um es gleichsam in den eigenen Fingern zucken zu fühlen, daß man aber zugleich aus dieser Teilhabe Kräfte zog, sie zu kündigen. Diese Kräfte, die als solche des individuellen Widerstands in Erscheinung treten, sind darum doch keineswegs selber bloß individueller Art. Das intellektuelle Gewissen, in dem sie sich zusammenfassen, hat ein gesellschaftliches Moment so gut wie das moralische Überich. Es bildet sich an einer Vorstellung von der richtigen Gesellschaft und deren Bürgern. Läßt einmal diese Vorstellung nach - und wer könnte noch blind vertrauend ihr sich überlassen -, so verliert der intellektuelle Drang nach unten seine Hemmung, und aller Unrat, den die barbarische Kultur im Individuum zurückgelassen hat, Halbbildung, sich Gehenlassen, plumpe Vertraulichkeit, Ungeschliffenheit, kommt zum Vorschein. Meist rationalisiert es sich auch noch als Humanität, als den Willen, anderen Menschen sich verständlich zu machen, als welterfahrene Verantwortlichkeit.” *GS*, Band 4, S. 30-31.

⁸⁷ *MM*, p. 133. “Es ist das Wesen des Besiegten, in seiner Ohnmacht unwesentlich, abseitig, skurril zu scheinen.” *GS*, Band 4, S. 170.

⁸⁸ *MM*, p. 133. “Was die herrschende Gesellschaft transzendiert, ist nicht nur die von dieser entwickelte Potentialität, sondern ebensowohl das, was nicht recht in die historischen Bewegungsgesetze hineinpaßte. Die Theorie sieht sich aufs Quere, Undurchsichtige, Unerfaßte verwiesen, das als solches zwar vorweg ein Anachronistisches an sich trägt, aber nicht aufgeht im Veralteten, weil es der historischen Dynamik ein Schnippchen schlug.” *GS*, Band 4, S. 170.

de verdade e fato. A aplicação da técnica se antecipa aqui. A hierarquia se altera, descaracterizando todo e qualquer motivo ético.

2.3 O pensamento profissional

É uma verdade reconhecida que a época em que Adorno viveu sofreu o trauma profundo da guerra. A desolação enfrentada invadia os mais diversos contextos. Dentro do próprio cenário daqueles que sobreviveram, ou que se mantiveram vivos, destacava-se um comportamento que não resistia criticamente a um tipo de vida que se acomodava no seio da barbárie. Camadas inteiras de profissionais que deveriam compor o meio pensante da sociedade corrompiam-se à própria crise, que se instalava num século cheio de promessas frustradas de realizações civilizatórias. A sensação de que o mundo afundava para si mesmo, para suas possibilidades, era grande. Eric Hobsbawm ilustra muito bem o quadro mais crítico da decadência no século XX:

[...] a crise moral não dizia respeito apenas aos supostos da civilização moderna, mas também às estruturas históricas das relações humanas que a sociedade moderna herdara de um passado pré-industrial e pré-capitalista e que, agora vemos, haviam possibilitado seu funcionamento. Não era a crise de uma forma de organizar sociedades, mas de todas as formas. Os estranhos apelos em favor de uma “sociedade civil” não especificada, de uma “comunidade”, eram as vozes de gerações perdidas e à deriva. Elas se faziam ouvir numa era em que tais palavras, tendo perdido seus sentidos tradicionais, se haviam tornado frases insípidas. Não restava outra maneira de definir identidade de grupo senão definir os que nele não estavam.⁸⁹

Estranhamente, tratava-se de um momento histórico em que a falta de referências para a vida humana apenas estava iniciando. Poder-se-ia dizer que o sentido humano enfrentava sua condição de mais forte extravio, ainda não visto e não superado até os dias de hoje. A crise moral coletiva perpassava todas as camadas da sociedade.

Uma imagem muito significativa desse fenômeno é a analogia ao naufrago, que, em alto mar, se apóia sem critérios na primeira coisa que vê flutuar. Adorno testemunha

⁸⁹ HOBBSAWM, Eric, *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*, tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 20-21.

a condição da sociedade que Hobsbawm caracteriza como perdida e à deriva. Não era somente no campo de concentração que se tornara comum a perda do critério moral em nome de sobrevivência.

As instituições, de maneira geral, se deixavam tomar pela falta de escrúpulos⁹⁰. A época se mostrava indócil não apenas à diferença, mas toda alteridade lhe significava forte ameaça. Esse quadro é uma justa figura do desespero, em que o “bem” e o “mal” se tornam, *de fato*, uma questão de perspectiva. Nesse caso, em um contexto inimaginável para Nietzsche.

Grupos de pessoas articulavam surda e silenciosamente redes sórdidas de exclusão, reproduzindo em escalas menores o extermínio oficial promovido pela guerra, contando, na maioria das vezes, com o respaldo da legitimidade. Não é difícil entender, portanto, o que configurava perseguição a minorias, sendo minorias sempre aqueles seres humanos que não se rendiam a ações inescrupulosas e, além disso, muitas vezes se organizavam de maneira relapsa. Até porque, suas condições econômicas *reais* não

⁹⁰ A noção de instituição é uma das mais fortes e significativas para a civilização. A humanidade não poderia passar sem ela. Uma instituição é a “[...] tentativa de organização social fundada segundo a preocupação original e inarredável de preservação da vida.” (SOUZA, Ricardo Timm de, *Ética como fundamento: Uma introdução à ética contemporânea*, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 30.) Assim, somente faz algum sentido o empenho – que sempre é uma expressão humana – pela construção de qualquer instituição enquanto seu propósito for capaz de viabilizar a vida que se costuma chamar de civilizada. Nesse sentido, qualquer desvio desse propósito inicial é o testemunho vivo de que alguma violência ali se esboça. E se, então, a instituição tende à violência, por menor que seja, ela se afasta de seu próprio motivo de criação, traindo seu sentido humano. Isso configura uma traição pelo simples fato de que, inicialmente, nenhuma instituição se ergue com a finalidade de prejudicar seres humanos, ou mesmo qualquer outro ser vivo, o meio ambiente etc. Por isso, Souza acrescenta: “Instituições que têm vida própria e que funcionam como grandes, imensas, máquinas anônimas, a bem da produção de riquezas ou da reprodução de poder, nas quais os indivíduos não passam de números, autômatos ou engrenagens substituíveis, são instituições que nada têm a ver com a vocação humana, e, portanto, são instituições absolutamente antiéticas.” (Idem, p. 31-32.) Portanto, não faz sentido algum se pensar em instituições sem ética. A ética não é um adereço para agradar esta ou aquela tendência. Como ela não participa da moda, nunca se torna *démodé*. Ao contrário, ela é o fundamento que permite a vida que quer se expressar com liberdade e, nesse sentido, também com segurança. Quando os temas relacionados à vida são deixados em segundo plano ou não se efetivam, pode-se ter certeza de que em algum ponto a dimensão ética foi negligenciada e, então, o sentido humano que possibilitou esse fato tornou a si mesmo também uma aberração. Essa dinâmica crua da *Unwesen* na instituição conspira contra a humanidade em qualquer lugar no qual algum ser humano ainda seja capaz de experimentar um pouco mais que a simples sensação de se manter vivo. Em outros âmbitos – que arrastam o falso nome de instituições –, nos quais semelhante experiência se vê completamente sufocada se pode, então, inclusive constatar uma prática protocolar em que os temas éticos são reprimidos e desprezados. Assim, não é uma coincidência que o exílio da ética ocorra juntamente com a “irrealização” da vida. Aliás, “a vida não vive”, famosa frase de Ferdinand Kürnberger que serve de epígrafe à obra *Minima moralia*, representa o apelo fundamental de Adorno perante um mundo que não compreendeu a ética como fundamento e sustentação à vida. Pois, para Adorno, como para a tradição judaica, a ética não é algo que se possa inventar ou tampouco visualizar no horizonte. Trata-se justamente do contrário: somente ela possibilita a “invenção” e o “horizonte” que não concorrem com a vida. Aqui se pode entender porque a concorrência inspirada exclusivamente no modelo proposto pelo mercado necessariamente promove a castração conceitual de termos como “ética” e “vida”, fazendo deles verdadeiros eunucos num harém.

eram nada favoráveis, fazendo com que o investimento exigido para a organização se tornasse inviável por questões de dinheiro e também de tempo. Já representava grande sorte para um membro de alguma minoria conseguir salvar sua própria vida em constante fuga. Por vezes, não encaixar-se era um modo de dar uma resposta moral ao contexto humano insensível à barbárie. E assim essas minorias, como lembra Hobsbawm, não estavam contidas nas identidades de grupo reconhecidas comunitariamente. Nesse sentido, a escolha pelo suicídio – cujos índices foram altíssimos para uma época que prometia ser tão promissora – não se deixava motivar por razões que não tivessem alguma correspondência com a própria vergonha de ser considerado humano. Por isso, é importante observar que a época guardava um sentido para o termo *outsider* cuja peculiaridade está inscrita com precisão em seu trecho da linha de tempo, isto é, precisamente entre as duas grandes guerras. O *outsider* que se conhece hoje é um adjetivo completamente degenerado, que cinicamente presta reverência ao mesmo modelo que finge amaldiçoar.

O cenário acadêmico da época, que seria o ambiente mais natural para o intelectual ainda buscar algum fôlego, revelava uma face negra. A academia contemporânea a Adorno se estruturava desde a prática da exclusão de tudo que não fosse reconhecido como reprodutor de sua própria dinâmica esclerosada. De maneira aparentemente desproporcional ao pico histórico, certos temas intelectuais começavam a ser encurralados à irrelevância, enquanto outros renasciam das cinzas como a mitológica Fênix⁹¹.

É certo que o meio intelectual se traumatizara com duas guerras tecnologicamente brutais, restando a seus integrantes ficar atônitos. Mas o quadro se agravava ainda mais quando a referência institucional que os abrigava resolvia manter o hábito do diálogo sob reservas. Infelizmente, a realidade intelectual da época da barbárie é composta em sua maioria por intelectuais que se deixaram capitular em especial por certa covardia frente a um panorama de incertezas. É deste contexto que Adorno pode dizer que:

[...] a corporação acadêmica só tolera como filosofia o que se veste com a dignidade do universal, do permanente, e hoje em dia, se possível, com a dignidade do “originário”; só se preocupa com alguma

⁹¹ Deve-se considerar que o primeiro trabalho notável de Adorno, a saber, *Atualidade da filosofia*, em 1931, já apontava criticamente essa tendência, questionando o neokantismo e a ontologia, por exemplo, como movimentos intelectuais distanciados da própria realidade da época, ou seja, *inatuais*.

obra particular do espírito na medida em que esta possa ser utilizada para exemplificar categorias universais, ou pelo menos tornar o particular transparente em relação a elas. A tenacidade com que esse esquema sobrevive seria tão enigmática quanto sua carga afetiva, não fosse ele alimentado por motivos mais fortes do que a penosa lembrança da falta de cultivo de uma cultura que, historicamente, mal conhece o *homme de lettres*.⁹²

Adorno denuncia a reverência ao universal e ao originário como depositários mentais de uma dignidade falsificada. Que dignidade é essa que se distancia tão facilmente de sua realidade, de sua época presencial? Semelhante esquema é familiar à reação impulsiva da mesma criatura à deriva, que se agarra agora a um elemento de uma credibilidade pomposa. Pois os termos “universal” e “originário” soam, para alguém que conhece sua época como é o caso de Adorno, como tábuas de salvação; verdadeiras palavras reveladas, que se esforçam na tarefa de aliviar a decepção do homem em relação à sua realidade e à sua época. No entanto, sua potência é mefistofélica. Esses termos não cumprem a expectativa – que Adorno se refere como “carga afetiva” – depositada neles.

Essa “carga afetiva”, comum no comportamento fanático, não teria na crítica um inimigo vital? De que forma os grupos de homens atônitos poderiam perceber aqueles que não fossem inseridos em sua identidade de grupo? Adorno reconhece esse esquema e a importância de seu papel na perpetuação de uma neutralidade crítica. Compreender não é apenas solidarizar-se com o esquema ou modelo escolhido. Para Adorno, entender é envolver-se. No envolvimento o método aparece. O que menos interessa é ele surgir como delimitador do que será pensado.

O esquema que Adorno critica promove a desmoralização de temas que guardam certo potencial concorrente ao formato que as instituições esclerosadas toleram para o pensamento. A academia que Adorno enfrenta determina a exclusão, pervertendo a possibilidade crítica. Esta dimensão é paradoxal na medida em que para o modelo social burguês deveria ser justo acusar todo hábito que fere a liberdade – encarada como conquista individual e subjetiva – dos integrantes de seu sistema. No entanto, práticas

⁹² *EF*, p. 16. “[...] duldet die Zunft als Philosophie nur, was sich mit der Würde des Allgemeinen, Bleibenden, heutzutage womöglich Ursprünglichen bekleidet und mit dem besonderen geistigen Gebilde nur insoweit sich einläßt, wie daran die allgemeinen Kategorien zu exemplifizieren sind; wie wenigstens das Besondere auf jene durchsichtig wird. Die Hartnäckigkeit, mit der dies Schema überlebt, wäre so rätselhaft wie-seine affektive Besetztheit, speisten es nicht Motive, die stärker sind als die peinliche Erinnerung daran, was einer Kultur an Kultiviertheit mangelt, die historisch den *homme de lettres* kaum kennt.” *GS*, Band 11, S. 9-10.

relacionadas a esse nível da crítica são excluídas da perspectiva rotineira a que os mesmos integrantes se associaram. Esse quadro, que se poderia chamar de capitulação voluntária, está sempre visível, como sintoma do homem contemporâneo, na obra *Dialética do esclarecimento*:

Na crença de que ficaria excessivamente susceptível à charlatanice e à superstição, se não se restringisse à constatação de fatos e ao cálculo de probabilidades, o espírito conhecedor prepara um chão suficientemente ressecado para acolher com avidez a charlatanice e a superstição. Assim como a proibição sempre abriu as portas para um produto mais tóxico ainda, assim também o cerceamento da imaginação teórica preparou o caminho para o desvario político. E, mesmo quando as pessoas ainda não sucumbiram a ele, elas se veem privadas dos meios de resistência pelos mecanismos de censura, tanto os externos quanto os implantados dentro delas próprias.⁹³

Mas como se implantaria algum “cerceamento da imaginação” nas pessoas, em uma época em que a eletrônica ainda não havia evoluído a tal ponto? Esse cerceamento não se dá desde um quadro análogo à ficção científica ou à literatura futurista. Por isso, Aldous Huxley é considerado por Adorno alguém que não havia atingido o núcleo do problema⁹⁴, na medida em que as formas de cerceamento da imaginação na sociedade real e deformada não são exclusivamente frutos de alguma força coercitiva. A perspectiva de Adorno e Horkheimer é a de que as pessoas se deixam chantagear moralmente, na mesma proporção em que permitem absterem-se da força do pensamento crítico. Sob a intenção velada de evitarem infortúnios e desconfortos, organizam-se livremente para constituírem a estrutura acomodada de uma sociedade,

⁹³ DA, p. 13. “In der Meinung, ohne strikte Beschränkung auf Tatsachenfeststellung und Wahrscheinlichkeitsrechnung bliebe der erkennende Geist allzu empfänglich für Scharlatanerie und Aberglauben, präpariert es den verdorrten Boden für die gierige Aufnahme von Scharlatanerie und Aberglauben. Wie Prohibition seit je dem giftigeren Produkt Eingang verschaffte, arbeitete die Absperrung der theoretischen Einbildungskraft dem politischen Wahne vor. Auch sofern die Menschen ihm noch nicht verfallen sind, werden sie durch die Zensurmechanismen, die äußeren wie die ihnen selbst eingepflanzten, der Mittel des Widerstands beraubt.” GS, Band 3, S. 13.

⁹⁴ Assim observa Adorno em seu ensaio “Aldous Huxley e a utopia”: “Huxley prolonga observações do atual estado da civilização, movendo-as no sentido de sua própria teleologia, até tornar imediata a evidência de sua maldade. Mas a ênfase não recai tanto nos elementos técnico-objetivos e institucionais quanto no que resultará dos homens quando não conhecem a miséria. A esfera econômico-política como tal se coloca em segundo plano. A única coisa que fica claramente visível é que se trata de um sistema classista racionalizado e em escala planetária, isto é, que se trata de um capitalismo de estado planejado e sem lacunas, que à total coletivização corresponde o domínio total, e que seguem funcionando a economia do dinheiro e o motivo do benefício privado.” (P, p. 102. “Beobachtungen am gegenwärtigen Zustand der Zivilisation sind aus ihrer eigenen Teleologie vorgetrieben bis zur unmittelbaren Evidenz ihres Unwesens. Der Nachdruck dabei liegt weniger auf gegenständlich-technischen und institutionellen Elementen als auf dem, was aus den Menschen werde, die Not nicht mehr kennen. Die ökonomisch-politische Sphäre als solche tritt dem Gewicht nach zurück. Ausgemacht nur, daß es sich um ein durchrationalisiertes Klassensystem planetarischen Maßstabs, um lückenlos geplanten Staatskapitalismus handelt; daß der totalen Kollektivierung totale Herrschaft entspricht; daß Geldwirtschaft und Profitmotiv fort dauern.” GS, Band 10.1, S. 99-100.)

cuja pretensão obscura é exorcizar-se do potencial crítico. Assim, não é difícil deduzir que as instituições construídas legitimamente por esses homens livres se prestem ao declínio da vida.

A sociedade administrada, enquanto somatório de instituições degeneradas, teme e repele a crítica, porque o espírito de sua administração – cuja inspiração teleológica é o paraíso – tem de expulsar as divergências que frustram a expectativa totalizante de sua potência. O crítico é o anjo que precisa cair da sociedade administrada. No entanto, sem as mesmas oportunidades dadas a Lúcifer de organizar-se em seu próprio cantinho⁹⁵. O crítico é uma prova *viva* de que o sistema não se fechou. Assim, Adorno aponta em *Minima moralia*, justamente o que o sistema hegeliano deixa aparecer como sua falha fundamental:

O gesto terminante com que Hegel, em contradição com sua própria visão, despacha tudo o que é individual deriva, de modo bastante paradoxal, de seu necessário envolvimento no pensamento liberal. A representação de uma totalidade harmônica através de seus antagonismos força-o a atribuir à individuação – mesmo que ele a determine sempre como o fator que impulsiona o processo – uma posição que só pode ser inferior na construção do todo. Que, na Pré-História, a tendência objetiva se imponha por sobre as cabeças dos homens e até por meio da aniquilação individual, sem que até hoje a reconciliação que se constrói no conceito entre o universal e o particular tenha sido historicamente realizada, isto se vê distorcido em Hegel: com frieza refletida, ele opta uma vez mais pela liquidação do particular. Em nenhum lugar o primado do todo é posto em dúvida. Quanto mais questionável é a transição da singularidade reflexionante à glorificada totalidade (na história como na Lógica de Hegel), tanto

⁹⁵ É interessante notar as observações de Benjamin sobre a tentativa social de desaparecimento dos mendigos, que se expressam em passagens como esta: “Todas as religiões reverenciam o mendigo. Pois ele documenta que espírito e fundamento, consequências e princípio, em uma questão tão sóbria e banal quanto sagrada e vitalizante, como era o dar esmolas, faltam vergonhosamente. Apresentam-se queixas sobre os mendigos no Sul e esquece-se que sua persistência diante de nosso nariz é tão legítima quanto a obstinação do estudioso diante de textos difíceis.” (BENJAMIN, Walter, “Rua de mão única”, in *Obras escolhidas volume 11: Rua de mão única*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 67-68.) O mendigo, que existe apesar do modelo social, político e econômico desfavorável, é uma analogia à figura do crítico que tem de persistir teoricamente também sob condições desfavoráveis. Sobre a crítica, diria ainda Benjamin: “Insensatos os que lamentam o declínio da crítica. Pois sua hora há muito tempo já passou. Crítica é uma questão de correto distanciamento. Ela está em casa em um mundo em que perspectivas e prospectos vêm ao caso e ainda é possível adotar um ponto de vista. As coisas nesse meio tempo caíram de maneira demasiado abrasante sobre o corpo da sociedade humana.” (Idem, p. 54.) Adorno segue esse caminho benjaminiano na seguinte observação: “O mendigo, que é expulso da civilização, não estaria abrigado e seguro em sua terra natal, que está livre do anátema que pesa sobre a Terra?” (*MM*, p. 175. “Wäre nicht der Bettler, der durch die Pforte der Zivilisation hinausgedrängt ward, geborgen in seiner Heimat, die befreit ist vom Bann der Erde?” *GS*, Band 4, S. 225.) A analogia existente entre a figura do mendigo e o comportamento crítico, oriunda de Benjamin, firma também sua coerência em Adorno, quando este diz, desde sua condição pessoal de exilado, que “[...] o valor de um pensamento mede-se por seu distanciamento da continuidade do conhecido.” (*MM*, p. 69. “[...] der Wert eines Gedankens mißt sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten.” *GS*, Band 4, S. 88.)

mais zelosamente a Filosofia, como legitimação do subsistente, se agarra ao carro triunfal da tendência objetiva. O desenvolvimento mesmo do princípio social de individuação no sentido do triunfo da fatalidade dá a ela motivo suficiente para tanto. Na medida em que hipostasia a sociedade civil, assim como sua categoria fundamental, o indivíduo, Hegel não soluciona verdadeiramente a dialética entre ambos. Decerto ele percebe, com a teoria econômica clássica, que a própria totalidade se produz e se reproduz a partir da conexão dos interesses antagônicos de seus membros.⁹⁶

A sensação mais marcante é de como o esqueleto da dialética hegeliana foi incorporado pela economia liberal. Em sentido literal: recebeu carne e osso. Mas a expressão formal do sistema não convence completamente sobre o determinismo de sua abrangência total. Adorno alerta para o conceito [*Begriff*] construído de maneira insuficiente. Em estrito sentido filosófico, o próprio conceito de totalidade expõe sua intrínseca fragilidade. Essa inconsistência vem à tona com a própria condição objetiva que Hegel pretende revelar, a qual acaba conduzindo, no parecer de Adorno, para a realização de uma conceitualização frágil⁹⁷.

⁹⁶ *MM*, p. 9. “Die erledigende Gebärde, mit welcher Hegel im Widerspruch zur eigenen Einsicht stets wieder das Individuelle traktiert, rührt paradox genug her von seiner notwendigen Befangenheit in liberalistischem Denken. Die Vorstellung einer durch ihre Antagonismen hindurch harmonischen Totalität nötigt ihn dazu, der Individuation, mag immer er sie als treibendes Moment des Prozesses bestimmen, in der Konstruktion des Ganzen einzig minderen Rang zuzuerkennen. Daß in der Vorgeschichte die objektive Tendenz über den Köpfen der Menschen, ja vermöge der Vernichtung des Individuellen sich durchsetzt, ohne daß bis heute die im Begriff konstruierte Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem geschichtlich vollbracht wäre, verzerrt sich bei ihm: mit überlegener Kälte optiert er nochmals für die Liquidation des Besonderen. Nirgends wird bei ihm der Primat des Ganzen bezweifelt. Je fragwürdiger der Übergang von der reflektierenden Vereinzelung zur verherrlichten Totalität wie in der Geschichte so auch in der Hegelschen Logik bleibt, desto eifriger hängt Philosophie, als Rechtfertigung des Bestehenden, sich an den Triumphwagen der objektiven Tendenz. Die Entfaltung eben des gesellschaftlichen Individuationsprinzips zum Sieg der Fatalität bietet ihr dazu Anlaß genug. Indem Hegel die bürgerliche Gesellschaft sowohl wie deren Grundkategorie, das Individuum, hypostasiert, hat er die Dialektik zwischen beiden nicht wahrhaft ausgetragen. Wohl gewahrt er, mit der klassischen Ökonomik, daß die Totalität selbst aus dem Zusammenhang der antagonistischen Interessen ihrer Mitglieder sich produziert und reproduziert.” *GS*, Band 4, S. 15-16.

⁹⁷ Kierkegaard foi um dos primeiros filósofos que mais significativamente desconfiou da abrangência do sistema. A própria vitalidade do sistema é colocada em xeque ao se por em dúvida a primazia do todo. É da particularidade que Kierkegaard pôde expressar que no sistema hegeliano ele próprio era capaz de ver tudo, exceto a si mesmo. A abertura filosófica de Adorno traz, então, o pensamento para as particularidades. Adorno insiste em tal questionamento, tendo como ponto mais relevante a menção à “liquidação do particular”, presente do início ao fim em *Minima moralia*. Porém, embora essa herança kierkegaardiana seja marcante em Adorno, este não permite que o pensamento deixe levar à exaustão a experiência subjetiva existencial tão cara a Kierkegaard. Isso basta para indicar que também não é Kierkegaard a grande fonte de inspiração para a construção da obra *Minima moralia*. Caso se queira indicar alguma inspiração nesse sentido – supondo que ela exista – apenas se pode fazer desde sua própria negatividade. Este critério, em *Minima moralia*, vale também para Nietzsche, Hegel e Ibsen, com quem, entre outros, Adorno mantém a dinâmica da dialética negativa. Porém, uma leitura atenta revela que em *Minima moralia* Adorno se recusa a manter o mesmo procedimento com autores como Heidegger e Jaspers e, por razões completamente opostas, se solidariza completamente a Kafka (sobre quem, aliás, Adorno diz: “Kafka: o solipsista sem *ipse*. Kafka era um ávido leitor de Kierkegaard, mas ele só tem uma ligação com a filosofia da existência no sentido em que se fala de ‘existências destruídas’”). (*MM*, p. 196.

No entanto, o fato é que essa falha (fragilidade ou golpe) na colocação hegeliana não é cobrada por seus comentadores como um problema de conjectura teórica. Suas exigências são ansiadas considerando-se apenas a coerência esgotada na lógica, como Adorno dirá em outro momento que a “filosofia aparece como tautologia organizada”. Com isso, Adorno revela que na teoria hegeliana e em práticas dela decorrentes, que dão base ao pensamento contemporâneo predominante na academia, as particularidades não merecem que se demore o olhar sobre elas.

Além dessa perspectiva, a filosofia de Adorno também ataca o sistema como método de construção de texto. Para Adorno, a construção de um texto filosófico que se presta à atualidade somente se dá na consideração da realidade que esta ou aquela abordagem teórico-filosófica tanto foram capazes de repudiar, quanto promover. E este elemento não é pacificador, o que lhe custa a perseguição e a expulsão da imagem paradisíaca que a ideia de sistema projeta. Assim, o ensaio é fundamentalmente herético, na medida em que insiste em desvelar a farsa do gozo pela totalidade:

Ele [o ensaio] escapa à ditadura dos atributos que, desde a definição do *Banquete* de Platão, foram prescritos às ideias como “existindo eternamente, não se modificando ou desaparecendo, nem se alterando ou restringindo”; “um ser por si e para si mesmo eternamente uniforme”; e entretanto o ensaio permanece sendo “ideia”, na medida em que não capitula diante do peso do existente, nem se curva diante do que apenas é. Ele não mede esse peso, porém, segundo o parâmetro de algo eterno, e sim por um entusiástico fragmento tardio de Nietzsche: “Supondo que digamos sim a um único instante, com isso estamos apenas dizendo sim não só a nós mesmos, mas a toda existência. Pois não há nada apenas para si, nem em nós, e nem nas coisas: e se apenas por uma única vez nossa alma tiver vibrado e ressoado de felicidade, como uma corda, então todas as eternidades foram necessárias para suscitar esse evento – e nesse único instante de nosso ‘sim’ toda a eternidade terá sido aprovada, redimida, justificada e afirmada”. Só que o ensaio ainda desconfia dessa justificação e afirmação. Para essa felicidade, sagrada para Nietzsche, o ensaio não conhece nenhum outro nome senão o negativo. Mesmo as mais altas manifestações do espírito, que expressam essa felicidade, também são culpadas de impor obstáculos a ela, na medida em que continuam sendo apenas espírito. É por isso que a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna

“Kafka: der Solipsist ohne ipse. Kafka war ein eifriger Leser Kierkegaards, aber er hängt mit der Existentialphilosophie nur so weit zusammen, wie man von »vernichteten Existenzen« spricht.”, *GS*, Band 4, S. 253.), Beckett (apesar de, incrivelmente, em momento algum, ser mencionado diretamente na referida obra, mas cujo ícone é naturalmente invocado cada vez que se faz menção ao fracasso do projeto cartesiano de subjetividade) e aquele Benjamin fortemente decepcionado com a história que parece dispensar as experiências humanas.

visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível.⁹⁸

Há, no escrito adorniano, uma espécie de costura, que, em seu materialismo peculiar, deverá respeitar textualmente o que foi jogado ao abandono. Para tal tarefa há um cuidado e uma dedicação que necessariamente destoam da iniciativa industrial, sem, contudo, render-se a uma espessura artesanal. Porque também o artesanato se submete à relação de troca. Adorno não quer compensar um modelo por outro, no mesmo campo em que as relações são violentadas. É verdade que na grande maioria das vezes o texto chega tarde demais. Porém, justamente nesse seu atraso em relação à velocidade da contemporaneidade é que ele se torna potencialmente vivo para trazer eternas noites de insônia à consciência contemporânea.

Em contrapartida, o escrito adorniano convive angustiadamente com a rara possibilidade de ver essa mesma consciência contemporânea em desaceleração. Refletir [*nachdenken*] torna-se improvável para o próprio pensar, que agora já se caracteriza como um pensar administrado. A rapidez automática, em sua velocidade, suprime a conceitualização de seu próprio fazer. Então, convive-se com o dilema de que na condição humana se projeta o orgulho pela capacidade de produção, na mesma medida em que se esquece que pertence à produção o processo de auto-idiotização. Só o ser humano é capaz disso.

Não bastou apenas à aspiração ao sistema deixar escapar de debaixo das asas de sua totalidade aspectos grosseiros da irreflexão do pensamento humano; faltou-lhe, ainda, talvez o mais grave: nem sequer considerar tal possibilidade. A inadimplência do próprio pensar não constitui nenhuma proposta dialética. Mas a negatividade, na

⁹⁸ *EF*, p. 45. “Er [Essay] entschlüpft dem Diktat der Attribute, welche seit der Definition des Symposions den Ideen zugeschrieben werden, »ewig seiend und weder werdend noch vergehend, weder wechselnd noch abnehmend«; »ein um sich selbst für sich selbst ewig eingestaltiges Sein«; und bleibt doch Idee, indem er vor der Last des Seienden nicht kapituliert, nicht dem sich beugt, was bloß ist. Aber er mißt es nicht an einem Ewigen, sondern eher an einem enthusiastischen Fragment aus Nietzsches Spätzeit: »Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt. Denn es steht Nichts für sich, weder in uns selbst noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nöthig, um dies eine Geschehen zu bedingen - und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht.« Nur daß der Essay noch solcher Rechtfertigung und Bejahung mißtraut. Für das Glück, das Nietzsche heilig war, weiß er keinen anderen Namen als den negativen. Selbst die höchsten Manifestationen des Geistes, die es ausdrücken, sind immer auch verstrickt in die Schuld, es zu hintertreiben, solange sie bloßer Geist bleiben. Darum ist das innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei. An der Sache wird durch Verstoß gegen die Orthodoxie des Gedankens sichtbar, was unsichtbar zu halten insgeheim deren objektiven Zweck ausmacht.” *GS*, Band 11, S. 32-33.

condição de mola contrária ao evento positivador (necessariamente acrítico) da construção dialética encontra ânimo, disposição e tempo – este último, artigo mais caro da era contemporânea – para varrer os cantos de uma estrutura do pensar-agir que se afirma exclusivamente na alimentação dos casos que se mantiveram mansos à sua proposta filosófica unidimensional. Essa alimentação do processo de positivação logo se degenerou em autofagia. Às bordas do sistema encontram-se, necessariamente, pessoas. Não de maneira diferente, Adorno precisa concluir a respeito da pseudo-ingenuidade de produtor do indivíduo:

Mas o indivíduo enquanto tal continua a ser por ele [Hegel] tomado, ingenuamente, como aquele dado irreduzível que ele dissolve precisamente na teoria do conhecimento. Na sociedade individualista, porém, não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduos, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo.⁹⁹

Embora não seja cerceado o cérebro humano, a sua expressão, que se dá pela linguagem, é intimidada sob pena de retaliação na rede de relações humanas fidelizada ao interesse padronizado pelas estruturas institucionais vigentes.

Adorno percebe então a cumplicidade entre o individual e o universal concentrada, de modo muito sutil, na expectativa da potência totalizante. É essa cumplicidade que possibilita vislumbrar, através de uma imaginação opaca, um espaço social – onde se dá o que costumamos identificar como vida – análogo ao *topos* paradisíaco. Pois o auge da potência é desfrutar de seu completo repouso¹⁰⁰.

Ironicamente, também um repouso absoluto é o sonho mais elementar da classe operária massacrada pela exigência do trabalho em troca da sobrevivência. Esse tipo de sofreguidão, para Adorno, é da mesma natureza daquele sofrimento que aparece como motivação antropológica para o *début* do pensamento. O sofrimento que entrega as fontes psicológicas que motivam o ser humano a pensar é *revivido* na sociedade administrada através da suspensão do uso de um *logos* comprometido com a produção

⁹⁹ *MM*, p. 9. “Aber das Individuum als solches gilt ihm weithin, naiv, für die irreduzible Gegebenheit, die er in der Erkenntnistheorie gerade zersetzt. In der individualistischen Gesellschaft jedoch verwirklicht nicht nur das Allgemeine sich durchs Zusammenspiel der Einzelnen hindurch, sondern die Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums.” *GS*, Band 4, S. 16.

¹⁰⁰ Sobretudo em Nietzsche há abertura para esse entendimento, principalmente quando se percebe que o próprio vigor crítico de Nietzsche se acomoda à possibilidade de viabilização da potencialidade por ela mesma. É nesse sentido que, sobre a vontade de poder, Ricardo Timm de Souza aponta: “Nietzsche tentou, simplesmente, viabilizá-la.” (SOUZA, Ricardo Timm de, “Nietzsche e a festa da totalidade”, in *Totalidade & desagregação: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 79.)

de uma linguagem *diferente* daquela orientada pela força sistemática das instituições na sociedade administrada. Nesse sentido, Marcia Tiburi observa:

A questão é avaliar a história da perda da subjetividade, a transformação da linguagem e a transformação do sujeito como concomitantes. A linguagem em Adorno deverá ser um lugar para a fala do que pertence à experiência, sem pretender escapar ao contexto universal de cegueira ao qual a comunicação está submetida.¹⁰¹

Adorno enfrenta, com sua tarefa de construção do texto mais adequado à dimensão do que precisa ser dito, uma outra dificuldade. Enquanto a academia indisponibiliza o espaço para a devida crítica, ela promove a própria abstinência intelectual. Por isso é necessário que Adorno observe que se trata do “cultivo de uma cultura que, historicamente, mal conhece o *homme de lettres*”, como citado inicialmente. Pois o *homme de lettres* se perde para a cultura, na medida em que esta se perde de suas relações mais fundamentais¹⁰². Já é deste tempo a percepção de uma das características mais marcantes da atualidade, qual seja, de que principalmente os jovens não mantêm nenhuma relação com o passado. Sequer fazem questão disso. É como se a maioria das pessoas vivesse suas vidas na preocupação exclusiva do que acontece *neste* exato momento. O presente, como categoria do tempo, sobrecarrega o imaginário neste esquema percebido por Adorno.

Esta observação tem muita familiaridade com o empobrecimento da experiência humana, apontado por Benjamin. Ele explorou muito bem esse tema do desinteresse

¹⁰¹ TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética negativa em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 76, nota 83.

¹⁰² O extravio da imagem do *homme de lettres* em nossa época é lembrado por Adorno também desde a perspectiva de que a erudição é tomada com desprezo pela sociedade administrada, revelando o fracasso das instituições que deveriam retomar a formação cultural decaída, elo perdido entre homem e o propósito da civilização: “Constatamos a decadência da formação cultural e, no entanto, nossa prosa é, em comparação com a de Jacob Grimm ou de Bachofen, semelhante à indústria cultural em maneiras de falar de que não temos a menor idéia. Ademais, há muito que deixamos de saber latim e grego como Wolf ou Kirchhoff. Denunciamos a passagem da civilização ao analfabetismo e desaprendemos nós mesmos a escrever cartas ou a ler um texto de Jean Paul, tal como deve ter ser lido em sua época. Horroriza-nos o embrutecimento da vida, mas a ausência de todo e qualquer costume objetivamente obrigatório força-nos por toda a parte a modos de comportamento, falas e avaliações que são bárbaros de acordo com o critério do que é humano, e desprovidos de todo tacto, até mesmo segundo o duvidoso critério da boa sociedade.” (*MM*, p. 20-21. “Wir stellen den Verfall der Bildung fest, und doch ist unsere Prosa, gemessen an der Jacob Grimms oder Bachofens, der Kulturindustrie in Wendungen ähnlich, von denen wir nichts ahnen. Überdies können auch wir längst nicht mehr Latein und Griechisch wie Wolf oder Kirchhoff. Wir deuten auf den Übergang der Zivilisation in den Analphabetismus und verlernen es selber, Briefe zu schreiben oder einen Text von Jean Paul zu lesen, wie er zu seiner Zeit muß gelesen worden sein. Es graut uns vor der Verrohung des Lebens, aber die Absenz einer jeden objektiv verbindlichen Sitte zwingt uns auf Schritt und Tritt zu Verhaltensweisen, Reden und Berechnungen, die nach dem Maß des Humanen barbarisch und selbst nach dem bedenklichen der guten Gesellschaft taktlos sind.” *GS*, Band 4, S. 28.)

pelo que passou, ao mesmo tempo em que ele próprio foi um intelectual que *passou* pelas duas guerras mundiais:

[...] da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável.¹⁰³

Benjamin se refere a hábitos e práticas que entraram em extinção no cenário humano. É nesse sentido que Hobsbawm aponta as características mais perturbadoras do século XX:

[...] a desintegração de velhos padrões de relacionamento social humano, e com ela, aliás, a quebra dos elos entre as gerações, quer dizer, entre passado e presente. Isso ficou muito evidente nos países mais desenvolvidos da versão ocidental de capitalismo, onde predominaram os valores de um individualismo associal absoluto, tanto nas ideologias oficiais como nas não oficiais, embora muitas vezes aqueles que defendem esses valores deplorem suas consequências sociais.¹⁰⁴

Deve ser destacado que nessa sociedade se estabelece outra conexão entre os indivíduos. Conta-se com o conjunto de indivíduos que buscam apenas sua própria satisfação, na experiência personalizada da potencialidade como gozo, expressas através do lucro (que significa ter levado vantagem sobre outrem não apenas nos contextos econômicos), da sensação de poder consumir como analogia à conquista num mundo repleto de adversidades, nos pequenos hábitos caseiros como o *hobby*, etc. O grande truque é que essas relações se dão agora de maneira aparentemente civilizada. Mas seu núcleo continua sendo bárbaro, na medida em que dispensa a mediação. E por isso é que se trata de uma sociedade degenerada. Essa busca que determina a necessidade da concorrência¹⁰⁵, que na sua analogia mais grosseira se acomoda no sistema da sociedade

¹⁰³ BENJAMIN, Walter, “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, in *Obras escolhidas vol. 1*, tradução de Sergio Paulo Roaunet, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 198.

¹⁰⁴ HOBBSAWM, Eric, *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*, Tradução: Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 24.

¹⁰⁵ Sobre a exigência da concorrência nesta sociedade, reflete ainda Adorno: “Com a dissolução do liberalismo, o princípio propriamente burguês, a concorrência, não foi superado e, sim, passou da objetividade do processo social para a constituição interna dos átomos que colidem e se aglomeram – passou, por assim dizer, para a antropologia. A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como o objeto de nossa superior escolha.” (*MM*, p. 21. “Mit der Auflösung des Liberalismus ist das eigentlich bürgerliche Prinzip, das der Konkurrenz, nicht überwunden, sondern aus der Objektivität des gesellschaftlichen Prozesses in die Beschaffenheit der sich stoßenden und drängenden Atome, gleichsam in die Anthropologie übergegangen. Die Unterwerfung des Lebens unter den Produktionsprozeß zwingt

de consumo, cumpre as expectativas do seguinte contexto expresso por Adorno e Horkheimer:

Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade.¹⁰⁶

As pessoas abdicam de se relacionar com esses signos maiores de representação: Humanidade, História etc. Isso faz com que sua própria possibilidade de emancipação se deixe introverter intelectualmente. Mas o potencial da razão não se consegue tirar dos indivíduos, e eles acabam usando as forças da razão para satisfazer objetivamente metas padronizadas de realização humana. Então se trata sempre de uma realização humana que não se relaciona com as outras pessoas da mesma maneira que se poderia esperar que o ser humano se realizasse em suas trocas de experiências. Assim, o fato de Benjamin sentir falta de experiências humanas extintas não configura meramente um quadro de melancolia, saudosismo ou lamentação. Extinguir experiências humanas é extinguir o próprio sentido humano.

Que o ser humano seja apenas “tolerado” é o indicativo mais evidente de sua descartabilidade para o sistema. Mas essa possibilidade de ser colocado como descarte pela sociedade vai ao encontro de uma impotência que não diz respeito apenas a figuras que sobraram, por princípio, ao sistema, como era o caso do mendigo e do intelectual verdadeiramente crítico. Sobre isso, Adorno aponta:

Em Hegel, a consciência de si era a verdade da certeza de si mesmo; segundo as palavras da *Fenomenologia*, era “a terra natal da verdade”. Quando deixaram de compreender isso, os burgueses eram conscientes de si ao menos em seu orgulho de possuírem riqueza. Hoje, *self-conscious* significa apenas a reflexão sobre o Eu como um embaraço, como dão-se conta da impotência: saber que não se é nada. Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem “Eu”.¹⁰⁷

erniedrigend einem jeglichen etwas von der Isolierung und Einsamkeit auf, die wir für die Sache unserer überlegenen Wahl zu halten versucht sind.” *GS*, Band 4, S. 28.)

¹⁰⁶ *DA*, p. 144. “In der Kulturindustrie ist das Individuum illusionär nicht bloß wegen der Standardisierung ihrer Produktionsweise. Es wird nur so weit geduldet, wie seine rückhaltlose Identität mit dem Allgemeinen außer Frage steht. Von der genormten Improvisation im Jazz bis zur originellen Filmpersönlichkeit, der die Locke übers Auge hängen muß, damit man sie als solche erkennt, herrscht Pseudoindividualität.” *GS*, Band 3, S. 177.

¹⁰⁷ *MM*, p. 42. “Bei Hegel war Selbstbewußtsein die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, nach den Worten der Phänomenologie das »einheimische Reich der Wahrheit«. Als sie das schon nicht mehr

Não seria necessário dizer que “essa terra natal da verdade” de Hegel contradiz o mundo em que o ser humano pode realizar suas experiências humanas que foram sendo desligadas de sua relevância, de sua resposta ao mundo. Nessa percepção, Benjamin inspira a Teoria Crítica de maneira geral. Lucianno Gatti chama a atenção para o fato de as pessoas se deixarem ser objeto de controle, e isso se relaciona diretamente com a imaginação cerceada percebida por Adorno e Horkheimer:

O elemento especificamente novo dessa formulação da Teoria Crítica é a importância dada ao fato de que a consciência mesma das pessoas também é objeto do controle das instâncias de planejamento e dominação necessárias à sobrevivência do sistema capitalista. Somente no contexto dessa compreensão específica do funcionamento do capitalismo é que uma reflexão sobre a indústria cultural pode adquirir tamanha importância. A convivência de capitalismo monopolista e instituições democráticas exige que o controle social assuma a forma do controle de consciência que pretende neutralizar o potencial crítico do indivíduo, assimilando-o ao funcionamento do sistema. O resultado é a homogeneização crescente da consciência das pessoas, análoga àquela dos produtos da indústria cultural. A força desse controle se traduz na destruição do indivíduo como pessoa autônoma.¹⁰⁸

Aqui se expressa o ponto em que Adorno não se deixa seduzir por essa noção hegeliana de acomodamento humano *na* consciência de si. Este ponto distingue Adorno da tendência intelectual de sua época.

Adorno não pode abrir mão de ser quem ele é: um intelectual integral, em todos os sentidos que o adjetivo integral possa alcançar. No entanto, costuma pesar contra ele a pecha de pensador erudito. A sociedade deformada trata a erudição como qualidade a ser expiada. Ironicamente, essa acusação nunca é promovida por alguém que tenha se esforçado intelectualmente na dimensão proporcional que tal acusação exigiria. Pois o verdadeiro intelectual da época de Adorno está, de algum modo, sendo perseguido pelo modelo oficial do pensar. Ser apenas tolerado descaracteriza a potência que a crítica necessita. Trata-se de uma potência de consciências.

Ainda hoje, é constante a tentativa de descaracterizar o pensamento de Adorno. Tentativa que, levada a termo, frustra-se no terreno intelectual. Não adianta virar um

verstanden, waren die Bürger selbstbewußt wenigstens im Stolz darüber, daß sie ein Vermögen hatten. Heute heißt self-conscious nur noch die Reflexion aufs Ich als Befangenheit, als Innewerden der Ohnmacht: wissen, daß man nichts ist. Bei vielen Menschen ist es bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen.” *GS*, Band 4, S. 55.

¹⁰⁸ GATTI, Lucianno Ferreira, “Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura”, in NOBRE, Marcos (Org.), *Curso livre de Teoria Crítica* (73-96), Papirus: Campinas, 2008, p. 83.

homem esperto de cabeça para baixo, pois não vai cair moeda alguma de seus bolsos. Especialmente se esse homem for um judeu¹⁰⁹. Isto é o que diria não apenas um tom pejorativo e jocoso, mas toda a abrangência discriminatória da linha do tempo em que persevera o olhar fiscalizador sobre o homem judeu na história humana. Pois, como intelectual, Adorno, apesar de mestiço, pertence ao eterno estrangeirismo da tradição judaica que, desde seu aspecto errante de sobrevivência, tem de enfrentar a constante desconfiança do interesse estabelecido. Este último sempre permitiu a formulação de parábolas generalizantes a respeito do comportamento de um povo estrategicamente empurrado à margem, mantido sob ameaça e, sobretudo, acostumado a ser perseguido. Adorno faz menção direta à sua própria experiência de exilado:

Todo intelectual na emigração, sem exceção, está prejudicado e faz bem em reconhecê-lo, se não quiser ser cruelmente esclarecido a este respeito por trás das bem trancadas portas de seu respeito por si próprio. Ele vive em um ambiente que lhe permanece necessariamente incompreensível, mesmo se está familiarizado com as organizações sindicais ou com o trânsito; ele está continuamente em errância. Entre a reprodução da vida própria sob o monopólio da cultura de massas e o trabalho objetivamente responsável impera uma ruptura inconciliável. Sua língua foi expropriada, e desviada dele a sua dimensão histórica da qual seu conhecimento extraía forças. O isolamento torna-se tanto pior quanto mais se formam grupos fixos e politicamente controlados, desconfiados em relação a seus membros, hostis em relação aos desqualificados outros.¹¹⁰

O intelectual está prejudicado [*beschädigt*]. Suas experiências foram furtadas. A condição de vida danificada [*beschädigtes Leben*] é aqui tomada como motivação para o pensamento. A experiência de alguém que teve de carregar a plaquinha em que se inscreve a mensagem “*home, sweet home*” não mais fixada à porta, mas em completa errância junto a seu saco de trapos, faz com que o intelectual exilado relembra a dignidade do mendigo como arquétipo humano que ainda resiste à própria degeneração da sociedade¹¹¹. Ambos são repudiados por esta sociedade, na grande maioria das vezes

¹⁰⁹ O caso de Adorno ainda é pior, pois ele era um mestiço.

¹¹⁰ *MM*, p. 26. “Jeder Intellektuelle in der Emigration, ohne alle Ausnahme, ist beschädigt und tut gut daran, es selber zu erkennen, wenn er nicht hinter den dicht geschlossenen Türen seiner Selbstachtung grausam darüber belehrt werden will. Er lebt in einer Umwelt, die ihm unverständlich bleiben muß, auch wenn er sich in den Gewerkschaftsorganisationen oder dem Autoverkehr noch so gut auskennt; immerzu ist er in der Irre. Zwischen der Reproduktion des eigenen Lebens unterm Monopol der Massenkultur und der sachlich-verantwortlichen Arbeit herrscht ein unversöhnlicher Bruch. Enteignet ist seine Sprache und abgegraben die geschichtliche Dimension, aus der seine Erkenntnis die Kräfte zog. Die Isolierung wird um so schlimmer, je mehr feste und politisch kontrollierte Gruppen sich formieren, mißtrauisch gegen die Zugehörigen, feindselig gegen die abgestempelten anderen.” *GS*, Band 4, S. 35.

¹¹¹ O aspecto peculiar do exílio intelectual vivido pela geração de Adorno é observado pelo próprio Adorno como distinto das motivações que no século XIX levavam os europeus a viver na América: “A

apenas através do olhar fiscalizador. Mas há os casos em que os donos de tais olhares levam a fúria às vias de fato. A execução é sempre uma paráfrase do gozo, da potência livre que encontra um fim.

Essa imagem que vai do olhar ao extermínio se consagra no campo de concentração, altar da indignidade humana. Sobre isso, alguns sobreviventes dos campos de concentração falam a respeito de outro tipo de indignidade. Aquela a que se submeteram para conquistar sua liberdade que, por sua vez, muitas vezes é tratada como expiação por eles próprios. Estes talvez sintam vergonha de terem planejado sobreviver inclusive à empreitada nazista, que julgava a si como derradeira. Poderia perguntar-se o sobrevivente envergonhado: “Mais uma vez sobreviver? Será esta a sina de nosso povo, mesmo quando o próprio morrer se arrefece?”

Sem dúvida, um dos nomes mais significativos, entre os sobreviventes dos campos de concentração, do exemplo de busca quase obsessiva por dignidade é Primo Levi. Uma ilustração deste quadro é dada por Maria Rita Kehl:

Primo Levi enumera as acusações que um sobrevivente pode se fazer. Primeiro, a de não ter resistido heroicamente, de acordo com sua consciência, e ter se deixado humilhar. Depois, de não ter feito o suficiente pelos outros, mais fracos, mais desfavorecidos – a indiferença é a única resposta possível diante do mais fraco, quando não há nenhuma energia excedente para repartir. No entanto, afirma o autor, alguns repartem, alguns cuidam, vez ou outra dos mais fracos – como? Depois, ainda, um sobrevivente pode se acusar de ter, de alguma forma, conseguido obter mais do que os outros. Quem fica

catástrofe europeia, precedida por sua alargada sombra, produziu pela primeira vez na América o tipo “emigração intelectual”. O que durante o século XIX [...] emigrava para fazer fortuna ou, pelo menos, para conseguir o bem-estar que lhe negavam os superpovoados países europeus. [...] Ele [o emigrante] se esforçava para adaptar-se com êxito, e não tinha interesse em exercer uma crítica que prejudicaria sua pretensão e as expectativas de êxito de seu esforço. Dominado pela luta pela reprodução da vida, o recém-chegado não era pessoa aficionada, nem por sua cultura ou seu passado nem por sua posição no processo produtivo, a distanciar-se do poder superior da furiosa existência cotidiana.” (P, p. 99. “Die europäische Katastrophe, die ihren langen Schatten vorauswarf, hat zum ersten Male in Amerika den Typus der intellektuellen Emigration hervorgebracht. Wer im neunzehnten Jahrhundert in die neue Welt ging, den lockten die unbegrenzten Möglichkeiten; er wanderte aus, um sein Glück zu machen oder wenigstens das Auskommen zu finden, das überfüllte europäische Länder ihm versagten. Das Interesse der Selbsterhaltung war stärker als das der Erhaltung des Selbst, und der wirtschaftliche Aufschwung der Vereinigten Staaten stand im Zeichen des gleichen Prinzips, das den Auswanderer über den Ozean trieb. Er bemühte sich um erfolgreiche Anpassung, nicht um Kritik, welche den Rechtsanspruch und die Aussicht der eigenen Anstrengung angekränkelt hätte. Beherrscht vom Kampf um die Reproduktion des Lebens, waren die Ankömmlinge weder ihrer Bildung und Vergangenheit noch ihrer Stellung im gesellschaftlichen Prozeß nach dazu angetan, von der Übergewalt des tobenden Daseins sich zu distanzieren.” GS, Band 10.1, S. 97.)

estritamente dentro das regras, das rações, das roupas fornecidas nos campos, não sobrevive. É preciso negociar para obter mais.¹¹²

Embora a natureza da angústia que acabou levando Primo Levi à morte seja de uma dimensão completamente mais aguda sob o ponto de vista existencial do que a experiência de Adorno, há um ponto que os aproxima. Este se encontra no desvio da dignidade daquilo que é oferecido. Os veículos da cultura fornecem suas próprias rações, evidentemente de uma expressão menos viva que as experimentadas nos *Lager*.

Nesse sentido, a própria energia que mobiliza o pensamento adorniano pode ser explicada inclusive pela maneira vulgar através da qual as pessoas mais simples tomam o termo “negativo”¹¹³. Não se pode ir contra a verdade de que Adorno é carregado de

¹¹² KEHL, Maria Rita, “O sexo, a morte, a mãe e o mal”, in NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.), *Catástrofe e representação*, São Paulo: Escuta, 2000, p. 147.

¹¹³ O negativo tem duas fontes que poderiam ser chamadas de simbólicas, tanto no imaginário vulgar e desprezioso, quanto em outro imaginário intelectual mais elaborado. Num primeiro momento, o termo negativo arrasta consigo uma imagem depreciativa não somente no sentido alegórico, mas, sobretudo, axiológico. Esta dimensão se encontra no âmbito mefistofélico da energia negativa. O negativo nunca é boa coisa. Uma pessoa negativa, uma experiência negativa, um pensamento negativo; todos estão na dimensão de valor ruim associada linguisticamente ao termo negativo. O termo negativo traz consigo um *kharma*, e por isso é irrecuperável a sua expressão mais banal. Falá-lo é já carregá-lo dessa perspectiva do mal, da maldição. O negativo é maldito, pois seu simples dizer causa desconforto. Desse desconforto inicial, a chance de uma escapada, de um desviar proposital é plausível e recebe endosso da linguagem. A lógica desse endosso é razoável. O que se poderia construir a partir de um princípio do mal, que não se quer dizer de modo unívoco, por isso, *maldito*? O espírito do negativo é interiorizado pelo intelecto como espírito do mal. Evitá-lo é a regra. Nessas circunstâncias, propor algo que traga à frente o adjetivo “negativo” é de uma ousadia que não se apresenta claramente ousada. *Negative Dialektik* torna-se um projeto de pensamento facilmente abandonável. Como projeto ou proposta filosófica ele deveria chamar a atenção apenas daqueles descontentes com o andar da carruagem histórica. Esses homens são também visualizados com desconfiança; eles também são taxados de negativos. Ele lembra *Minima moralia*, que como projeto filosófico necessita de uma triste ciência, portanto, não de um conhecimento que se confraterniza com a felicidade de atingir uma ilusão paradisíaca ou mesmo dionisíaca, caso se queira fazer menção clara a Nietzsche. Nesse caso, seria sempre aquele Dioniso que acaba se destruindo no encontro brutal com a terra. A obra *Negative Dialektik* é para os relegados ao inferno. Os anjos caídos deverão lê-la, embora ela não carregue um espírito tão sedutor quanto Lúcifer. Ela não promete vingança, apenas acentua o horror de seus leitores perante o formato através do qual a velha dialética vem se desenrolando. Esses anjos caídos vivem então a experiência irônica daquela mesma perspectiva contra o mal, que rotulava injustamente o termo negativo. Como não se comprazem, esses leitores têm agora uma tarefa que era aquela pela qual o negativo ansiava. Agora, então, se pode apontar o segundo momento do termo negativo, que é o mais significativo para a produção do pensamento adorniano. O negativo adorniano é da dimensão do reflexivo, não-aparente, sublimado e recalcado. Mas, a dialética, em sua dimensão negativa, quando afirmada, determina sua impotência. E Hegel lutaria para torná-la impotente. Uma dialética da afirmação é, necessariamente, castradora da linguagem produzida à sombra. Aquela mesma linguagem que passa uma boa temporada no inferno. Necessariamente, somente a luz é capaz de permitir e possibilitar a negatividade. Dirigir o holofote para essa dimensão obscura é o que traduz o esforço de Adorno. Disso já se promove, na *Aufhebung*, a circunstância em que a dialética afirmativa comete injustiça. Em um nível ela silencia e em outro faz calar, amordaçando a boca do superado. Tudo de maneira limpa, sem deixar vestígios, pois abstrações não devem deixar vestígios. Abstrações são capazes até mesmo de dispensar o homem, como se seu corpo fosse apenas uma carcaça asquerosa a ser abandonada nessa metamorfose em direção ao mais belo, ao excelso, que também é a proposta indecente feita ao pensamento pela subjetividade cartesiana. E então, aqueles que evitavam a maldição do negativo agora têm de negar a qualquer custo a verdadeira identidade daquele com quem firmaram seu pacto.

energia negativa. Essa face negativa nada tem a ver com a negatividade exigida pela dialética vigorosa, de Platão a Hegel. Esta última se deixou superar a si mesma historicamente. Mas isso não quer dizer que a energia negativa seja um tema paralelo à dialética negativa, isto é, que ambos nunca se encontrem. Semelhante paralelismo somente seria possível caso o pensamento pudesse ser produzido de modo completamente frio. No entanto, não se faz necessário argumentar a respeito da emotividade que leva alguém a qualquer projeto intelectual, na medida em que é sabido que inclusive Hitler tinha suas próprias razões emotivas para fazer o que fez.

A sociedade deformada permite que os interesses por erudição sejam apontados contra alguém. Ser erudito *tornou-se* pejorativo. Mas tal barbaridade não é simplesmente uma forma de censurar o pensamento. Existe uma atmosfera que evita o esforço concentrado nas questões intelectuais. Pelo menos se elas forem da intensidade que critica a realidade. Adorno compreende esse absurdo de dentro da própria propaganda da fatalidade promovida pelos meios intelectuais e políticos, na medida em que “[...] o elemento negativo do pensamento está desacreditado”¹¹⁴:

Contudo, quanto mais diminui a expectativa racional de reverter efetivamente a fatalidade social, maior é a reverência com que se declamam as antigas palavras: massa, solidariedade, partido, luta de classes. Enquanto nenhum pensamento da crítica da economia política permanece de pé entre os adeptos da plataforma de esquerda; enquanto os seus jornais trombeteiam diariamente e sem a menor noção teses que superam todos os revisionismos, mas que nada significam e podem amanhã ser substituídas à vontade por suas contrárias, os ouvidos dos fiéis à linha do partido revelam toda uma sensibilidade musical à mais leve demonstração de desrespeito em relação a palavras de ordem alienadas da teoria. O patriotismo internacional combina bem com o otimismo frenético. O seguidor leal tem que professar sua ligação com um povo, não importa qual.¹¹⁵

A atmosfera intelectual se contamina com sua própria estagnação ao se identificar com o “otimismo frenético”. Os intelectuais da mentalidade estabelecida –

¹¹⁴ *MM*, p. 99. “[...] ist das negative Element des Gedankens verpönt.” *GS*, Band 4, S. 127.

¹¹⁵ *MM*, p. 99. “Je weiter jedoch die rationale Erwartung entschwindet, daß das Verhängnis der Gesellschaft wirklich gewendet werde, um so ehrfürchtiger beten sie dafür die alten Namen: Masse, Solidarität, Partei, Klassenkampf her. Während kein Gedanke aus der Kritik der politischen Ökonomie bei den Anhängern der linken Plattform mehr feststeht; während ihre Zeitungen ahnungslos täglich Thesen ausposaunen, die allen Revisionismus übertrumpfen, aber gar nichts bedeuten und morgen auf Abruf durch die umgekehrten ersetzt werden können, zeigen die Ohren der Linientreuen musikalische Schärfe, sobald es sich um die leiseste Respektlosigkeit gegen die der Theorie entäußerten Parolen handelt. Zum Hurra-Optimismus schickt sich der internationale Patriotismus. Der Loyale muß zu einem Volk sich bekennen, gleichgültig welchem.” *GS*, Band 4, S. 127.

antípodas de um homem como Adorno – promovem semelhante atmosfera, que é bem ilustrada por Christoph Türcke:

No dia-a-dia comum, os acidentados e doentes é que precisam de pronto-socorro. No dia-a-dia da filosofia, no entanto, pode ocorrer o oposto. Pensamento crítico, sagaz, vivo, que acerta o ponto nevrálgico de sua época, costuma ser um pensamento que irrita, perturba, é perigoso, e, por isso, coloca-se em perigo. Subentende-se que o mero fato de ter inimigos não qualifica um pensamento como genial. Há, ainda, inimigos da insensatez. Vale também o contrário. Quanto mais acerta, tanto mais um pensamento se torna objeto da má vontade de todos que se escandalizam com ele. Em termos filosóficos, então, realiza-se aquela previsão de Nietzsche, que se refuta em termos sociais: os fortes estão perecendo, enquanto os fracos se impõem. Sendo assim, o pensamento de Adorno precisa de socorro, justamente por ser um dos mais vivos e atuais.¹¹⁶

Há uma camada intelectual de pessoas bem pagas para pensar formas de conter o pensamento crítico. Estes são coniventes com a não-realização da filosofia. Como diz Türcke:

Nos departamentos alemães de filosofia, há vários colegas que dizem clandestina ou abertamente: “No fundo, Adorno não era filósofo”. De certa maneira, eles têm razão. Para apoiá-los, basta abrir a *Dialética negativa* e ler a primeira frase: “A filosofia que outrora parecia obsoleta se mantém viva, pois o momento de sua realização foi perdido.” A filosofia permanece, mas a permanência dela se deve a uma perda. Mais ainda: A filosofia está conivente com esta perda.¹¹⁷

Esta observação tem um significado importante para Adorno. Assim, ele reflete sobre a posição incômoda do erudito na época contemporânea – época que despreza o latim, o grego e o *homme de lettres* –, já na primeira seção de *Minima moralia*:

Quem é filho de pais abastados e, não importa se por talento ou fraqueza, escolhe uma das profissões ditas intelectuais, como artista ou estudioso, enfrenta dificuldades especiais entre aqueles que levam o desagradável nome de colegas. Não só porque lhe é invejada a independência, porque se desconfia da seriedade de suas intenções e dele se suspeita como de um emissário disfarçado dos poderes estabelecidos.¹¹⁸

¹¹⁶ TÜRCCKE, Christoph, “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in ZUIN, Antônio, PUCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Organizadores), *Ensaio frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 41.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 42.

¹¹⁸ *MM*, p. 15. “Der Sohn wohlhabender Eltern, der, gleichgültig ob aus Talent oder Schwäche, einen sogenannten intellektuellen Beruf, als Künstler oder Gelehrter, ergreift, hat es unter denen, die den degoutanten Namen des Kollegen tragen, besonders schwer.” *GS*, Band 4, S. 21.

O domínio da realidade constrói seu principal cúmplice justamente na prerrogativa de que todos devem se envolver nas etapas do trabalho. Mas o círculo se encerra na medida em que o trabalho se apresenta como movimento humano que a sociedade administrada apreendeu para dentro de si mesma. Por isso, o envolvimento com questões intelectuais que não se deixam subjugar ao modo peculiar de apresentação do trabalho na sociedade administrada não tardará em sofrer certas represálias. No entanto, o nascido em berço de ouro não precisa se deixar intimidar por essa ameaça. Em razão de sua independência financeira, pode dar-se ao luxo de pensar apartado dos interesses estabelecidos.

Mas, por outro lado, justamente por saber-se apartado da ameaça de represália econômica, torna-se, no fundo, alvo de inveja para os colegas. De tal modo, estes últimos, aderindo ao protocolo geral de desconfiança contra o intelectual livre – cada vez mais representante de uma minoria –, trabalham em favor das expectativas do poder estabelecido. Não precisam, assim, declararem-se como invejosos. Essa questão continua na citação inicial de *Minima moralia*:

A ocupação com coisas espirituais tornou-se, entretanto, ela própria uma atividade “prática”, um negócio marcado pela rígida divisão do trabalho, com ramificações e *numerus clausus*. Quem é materialmente independente e a escolhe por repugnância à vergonha que é ganhar dinheiro, não se inclinará a reconhecer isso. Por isso é penalizado. Ele não é um *professional*: na hierarquia dos concorrentes, sua posição é a de um diletante, pouco importa quão competente seja, e, se pretende fazer carreira, tem de sobrepujar, em obstinação e estreiteza mental, o mais turrão dos especialistas. A suspensão da divisão do trabalho, a que se vê impelido e que sua situação econômica lhe consente realizar dentro de certos limites, é de especial má-fama; ela trai a aversão a sancionar as atividades recomendadas pela sociedade – e a competência dominante não tolera tais idiosincrasias. A departamentalização do Espírito é um meio de eliminar este último onde ele não é exercido *ex officio*, por incumbência. Este meio faz o seu serviço com segurança tanto maior quanto mais aquele que rompe com a divisão do trabalho – nem que seja pelo simples fato de encontrar prazer em seu trabalho – revela, na medida mesmo deste prazer, pontos vulneráveis que são inseparáveis dos aspectos de sua superioridade.¹¹⁹

¹¹⁹ *MM*, p. 16. “Die Beschäftigung mit geistigen Dingen ist mittlerweile selber »praktisch«, zu einem Geschäft mit strenger Arbeitsteilung, mit Branchen und numerus clausus geworden. Der materiell Unabhängige, der sie aus Widerwillen gegen die Schmach des Geldverdienens wählt, wird nicht geneigt sein, das anzuerkennen. Dafür wird er bestraft. Er ist kein »professional«, rangiert in der Hierarchie der Konkurrenten als Dilettant, gleichgültig wieviel er sachlich versteht, und muß, wenn er Karriere machen will, den stursten Fachmann an entschlossener Borniertheit womöglich noch übertrumpfen. Die Suspension der Arbeitsteilung, zu der es ihn treibt, und die in einigen Grenzen seine ökonomische Lage

Dentro do peito estufado de quem se considera um *professional* pode bater um coração amargurado por saber que apenas cumpre as expectativas da sociedade administrada¹²⁰. Para seu bom funcionamento, vai se tornado evidente que ela precisa apenas do ser humano que pense em favor dela. Está intimamente ligado às expectativas da sociedade administrada o fato de a filosofia perder seu momento de realização. É por isso que Adorno fala em “departamentalização do Espírito”. O Espírito [*Geist*], figura bastante explorada por Hegel, trazido para dentro dos propósitos da sociedade administrada, faz com que todo processo possível de autonomia para o homem, no sentido kantiano do termo, se realize comprometido justamente com o que não é o homem kantiano. Assim, também a *Aufklärung* se deixa ajoelhar à sociedade administrada. O trabalho se torna, então, um meio utilizado para chantagear o homem contra uma possível tentativa de saída dessa condição, que continua sendo, assim, de lamentável menoridade.

Ao virar do avesso a tentativa dos colegas de tornar pejorativo o termo “erudito” aproximando-o de “dileitante”, revela-se a imagem deprimente que Adorno explora do termo “colega”. O colega – que normalmente é um *professional* – é um homem infeliz, e a inveja é o sentimento que mais denuncia essa infelicidade. É interessante observar aqui aquele elemento que aparece anteriormente como “carga afetiva”, embora a denúncia mais forte de Adorno – um intelectual integral – seja a de que a maioria dos profissionais da filosofia ocupa um lugar que não merece¹²¹. E se a filosofia perdeu seu momento de realização é somente porque essa denúncia nada tem de caluniosa. A

zu verwirklichen ihn befähigt, gilt als besonders anrühlich: sie verrät die Abneigung, den von der Gesellschaft anbefohlenen Betrieb zu sanktionieren, und die auftrumpfende Kompetenz läßt solche Idiosynkrasien nicht zu. Die Departementalisierung des Geistes ist ein Mittel, diesen dort abzuschaffen, wo er nicht ex officio, im Auftrag betrieben wird. Es tut seine Dienste um so zuverlässiger, als stets derjenige, der die Arbeitsteilung kündigt - wäre es auch nur, indem seine Arbeit ihm Lust bereitet -, nach deren eigenem Maß Blößen sich gibt, die von den Momenten seiner Überlegenheit untrennbar sind.” GS, Band 4, S. 21.

¹²⁰ Na seção 4 de *Minima Moralia*, Adorno reflete, a partir de um “necrológio de um homem de negócios”, como consciência [*Gewissen*] e coração são absurdamente relacionados como se fossem instâncias distintas e divergentes. Remetida à tradição filosófica, trata-se de uma dura crítica à postura cartesiana, que não foi abandonada por completo nos hábitos leigos. Trata-se da mesma tradição que decidiu arbitrariamente que cabeça e coração devem ser rivais.

¹²¹ Circunstância humana bem ilustrada no conhecido conto de Hans Christian Andersen, *A roupa nova do imperador*. Sob a mentira de que o tecido da nova roupa do imperador era invisível e que apenas os inteligentes poderiam vê-lo, todos os integrantes do reino, com receio de que suas posições sociais fossem questionadas caso confessassem enxergar o imperador vestido apenas com ceroula, compactuam com a farsa admirando a roupa que não existia. Ironicamente, a farsa é desmascarada por uma criança, que não tem nada a perder falando a verdade, pois está livre da pressão [*Druck*] que a mentira social impõe como condição de sobrevivência aos adultos.

filosofia distanciada da força intelectual que exige, torna-se ineficiente frente à condição injusta da realidade.

O asco inicial contra um pensador erudito, nem um pouco interessado com o título de filósofo, encontra alguma explicação justamente naquele que o acusa. Nessa trama, o colega representa o homem que se deixa covardemente chantagear pelas imposições da divisão do trabalho na sociedade administrada. A mesma trama da qual o erudito em questão pode escapar. Como vemos na seção 41 de *Minima moralia*:

Por piedade, desmazelo e cálculo deixa-se a Filosofia continuar o seu trabalho enrolado no quadro acadêmico cada vez mais estreito, e mesmo aí é crescente o empenho no sentido de substituí-la por uma tautologia organizada. Quem se entrega à meditação burocratizada vê-se submetido, hoje como há cem anos, à obrigação de se mostrar a todo instante tão ingênuo quanto os colegas dos quais depende sua carreira. Mas o pensamento extra-acadêmico, que tenta se subtrair a essa obrigação e à contradição entre a grandiosidade dos temas e o filisteísmo do tratamento dado a eles, está ameaçado por um perigo que não é menor: a pressão econômica do Mercado, da qual pelo menos os professores universitários se encontravam protegidos na Europa. O filósofo que pretende ganhar a vida como escritor vê-se, por assim dizer, a todo instante obrigado a oferecer um produto refinado, e a se afirmar pelo monopólio da originalidade contra o monopólio da instituição. O repugnante conceito da iguaria intelectual inventado por pedantes acaba por receber, precisamente na figura de seus adversários, uma vergonhosa justificação.¹²²

O fato de a figura do colega engolir a seco a vergonha que deveria sentir é um ponto bastante intrigante para Adorno. Por que a consciência moral [*Gewissen*] não exerce mais pressão [*Druck*] alguma sobre o filósofo profissional da contemporaneidade, e este, ao mesmo tempo, se deixa pressionar por forças que deveria combater? Ou o *professional* está sendo pago justamente para emudecer-se intelectualmente? Por que, como diz Adorno, “aqueles que levam o desagradável nome de colegas” seriam coniventes com a perda do momento de realização da filosofia?

¹²² *MM*, p. 57. “Aus Pietät, Schlamperei und Berechnung läßt man die Philosophie in immer engerem akademischen Rahmen weiterwursteln und ist selbst dort stets mehr bestrebt, durch die organisierte Tautologie sie zu ersetzen. Wer dem beamteten Tiefsinn sich anvertraut, verfällt wie vor hundert Jahren dem Zwang, in jedem Augenblick ebenso naiv zu sein wie die Kollegen, von denen die Karriere abhängt. Aber dem außerakademischen Denken, das solchem Zwang und dem Widerspruch zwischen hochtrabenden Stoffen und spießbürgerlicher Behandlung sich entziehen möchte, droht kaum geringere Gefahr: durch den ökonomischen Druck des Marktes, vor dem in Europa wenigstens die Professoren geschützt waren. Der Philosoph als Schriftsteller, der seinen Lebensunterhalt erwerben will, muß gleichsam in jedem Augenblick etwas Piekfeines, Erlesenes bieten, durchs Monopol der Seltenheit gegen das des Amtes sich behaupten. Der widerliche Begriff des geistigen Leckerbissens, den Pedanten sich ausgedacht haben, kommt am Ende an ihren Widersachern noch zu seinem beschämenden Recht.” *GS*, Band 4, S. 72-73.

Desde a filosofia antiga se aprende que o uso do intelecto deve servir a uma vida feliz e digna. Se hoje, a filosofia tiver de explicar o que significam esses dois adjetivos, é porque o trabalho intelectual, de fato, perdeu completamente seu sentido, pois se desvinculou da própria vida. Por isso, as reflexões de Adorno *desde a vida danificada* têm como *petitio principii* um número cada vez maior de desencontros entre vida e felicidade e entre vida e dignidade.

Na contemporaneidade, o intelecto, indiferentemente das distintas maneiras de como ele foi pensado por Kant, Fichte ou Hegel, tem seu uso dissociado da realização de uma vida feliz e digna. Esse uso fragmentado do intelecto abre espaço à sua instrumentalização. Por esse motivo, o especialista é uma figura abominável para Adorno. Os especialistas, os profissionais do pensamento, reproduzem a subdivisão da experiência do intelecto ao ponto de o horizonte universal de realização e reconhecimento humanos se perder por completo dessa experiência.

O pensamento, entendido como experiência do intelecto, tem de manter, para Adorno, ao menos a capacidade de reconhecer os momentos que comprometem a realização de uma vida feliz e digna. Esse reconhecimento se sustenta na mesma medida em que dá sentido à erudição e ao estudo filosófico. Por essa razão, toda desconfiança gratuita contra Adorno flutua justamente sobre a superficialidade intelectual e erudita de quem a promove. No entanto, o acusador, por ser alguém agregado ao bloco mental predominante, não traz a si a experiência da consciência de seu próprio pedantismo. Então, no seu discurso, já está implícita a impossibilidade de a filosofia realizar-se. O que a classe dos colegas arrasta para lá e para cá se torna para Adorno uma caricatura medonha da verdadeira tarefa intelectual.

Em relação a isso, como já mencionado aqui, em seu texto *Atualidade da filosofia*, Adorno elenca entre as escolas filosóficas de seu século suas devidas superfluidades. Elas não têm uma relação com alguma possibilidade de realização na dimensão que a humanidade anseia. Elas não têm nem mesmo a postura de se apresentarem como contrárias aos objetivos dessa relação. Concentram-se no ilustre campo do saber em que não têm mais nada a dizer à universalidade dos seres pensantes. E confiam nessa tarefa de apenas comunicar uma opinião que, na melhor das hipóteses, se autodestrói. Mas a magnitude segundo a qual suas ideias são apresentadas desestimula inclusive a possibilidade de o pensamento continuar desde essas opiniões.

Descontente com a irrealização do sonho de uma sociedade mais digna e, por redundância, mais coerente, Adorno busca refúgio intelectual na filosofia. Ela sempre foi uma espécie de ancoradouro intelectual para os desgraçados. A filosofia então, com seus braços de mulher, ampara este homem inconsolável. O homem Theodor simula assim, exclusivamente para si, o *tempo perdido* na infância em que recebeu carinhosamente, através de duas mulheres, sua formação [*Bildung*]. Na infância experimentou a felicidade plena, que tende a se extraviar como experiência singular na medida em que cada ser humano vai ingressando na crua contingência da vida adulta, que, na era industrial, significa a vida submetida às exigências das relações de troca.

De tal sorte, não é surpreendente que a primeira seção de *Minima moralia* apresente seu título em forma de dedicatória a Marcel Proust. Nesse gesto, pode-se então encontrar esse Adorno aparentemente incógnito, agora em frente ao espelho. Sobretudo, também desde a perspectiva de uma “carga afetiva”, dedicando a Proust, um homem que tão bem se dedicou ao extravio entre a criança e o adulto ao tematizar sob um paradigma completamente novo questões envolvendo tempo e memória¹²³.

Pois bem, então Adorno é um homem oriundo de uma família que goza de posição econômica confortável. Família que, como instituição, lhe provém mais do que os recursos financeiros, na medida em que cumpre seu papel ético de zelar pela dignidade da vida oferecendo ao menino Theodor a rara oportunidade de experimentar desde muito cedo o prazer do conhecimento. Sua família se responsabilizou pela “carga afetiva”, que pulsa em todas as instituições, embora a grande maioria delas pareça não explorar essa dimensão. Mas sublimar ou negligenciar a “carga afetiva” torna as instituições mais rudes; mais parecidas com máquinas, menos parecidas com seres humanos. E então novamente se deve afirmar: Adorno é um erudito, um intelectual

¹²³ Sob o fundo proustiano do universo involuntário da consciência, permanece a crítica entre os conceitos de *Erlebnis* e *Erfahrung*. A primeira, traduzida por vivência, reside na dimensão estática do Dito – a analogia sempre idêntica – ao passo que a experiência mesma tem como horizonte renovar-se através do esforço narrativo. É certo que cada vez que contamos algo, nunca é mais exatamente aquilo que aconteceu. Porém não se trata de atualização de dados, de algum detalhe que, por ventura, insistiu em escapar e agora se sente pronto. Aqui já há intenção. Banhamo-nos no mesmo rio heraclítico sempre pela primeira vez. Cognitivamente sabemos o que é um banho de rio, mas a experiência – sempre nova – não nos entedia tão facilmente. Mas, já pelo contrário, imagine-se alguém que uma vez por semana – durante um bom tempo – tivesse de explicar a seu interlocutor o que é um banho de rio. Benjamin talvez dissesse que os romances exploram um contexto similar, embora a distância entre um romance e um algoritmo seja abismal. Ao mesmo tempo, ainda deve remeter à ultrapassagem da mera imediatidade da memória; como nota Tiburi: “[...] o lugar do particular não é a simples empiria sustentada no desejo fenomenológico de tocá-la, mas o histórico, tangível apenas em parte pela memória e desde sempre mediado pelo universal.” (TIBURI, Marcia, *Metamorfozes do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 167.)

integral. Pois ele é mobilizado afetivamente pela decepção de um mundo que reproduz a indignidade, que ele não experienciou em sua infância feliz e plena, a qual foi garantida na mais antiga das instituições chamada família.

Porém, Adorno não se deixa assentar em seu orgulho. A consciência que um intelectual deve ter não deve servir para que este se considere um exemplo de vida. Ao intelectual integral não cabe o acomodamento abstrato de sua consciência:

Quem não é conivente corre o risco de tomar-se por melhor que os outros e de se aproveitar de sua crítica da sociedade como uma ideologia para seu interesse privado. Quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta.¹²⁴

O jovem Adorno, que logo dominava a música, chegou ao ponto de colocar em pauta sua própria estrutura. Suas mobilizações intelectuais sempre se comparam negativamente com tudo que se mostra incapaz de traduzir aquela sua inspiração inicial e indeformável do prazer pelo conhecer, vivida logo na infância. Sob essa inspiração, Adorno inicialmente colocou à prova os procedimentos vigentes das ciências sociais. Tudo fazia crer que sua cientificidade deveria dar respostas contundentes à dureza da realidade vivida. Sem atingir essa expectativa, o método científico em geral apareceu para Adorno com enorme discrepância. Logo, a percepção da grosseria do discurso científico frente às urgências do universo humano lhe serviu como mote filosófico.

Uma vez percebida a incompatibilidade entre a formalidade do leito onde as ciências se deitam e a vibração que os seres humanos têm potencial para experimentar, Adorno vai se tornando, a cada dia, mais convicto a respeito da necessidade de o pensamento ter de reconhecer seu sentido na dissociação de sua realização humana. Nada mais justo que esse sentido para o pensamento seja buscado exatamente a partir do cotidiano vivo, que, por sua vez, denuncia os códigos secretos da incompatibilidade entre o abstrato e o concreto. E Adorno tem de enfrentar então a posição estabelecida que desconfia, no mínimo, de suas intenções filosóficas, na medida em que: “As reflexões que pretendem legitimar-se por sua relação com a coisa, responsabilizando-se

¹²⁴ *MM*, p. 20. “Für den, der nicht mitmacht, besteht die Gefahr, daß er sich für besser hält als die andern und seine Kritik der Gesellschaft mißbraucht als Ideologie für sein privates Interesse. Während er danach tastet, die eigene Existenz zum hinfalligen Bilde einer richtigen zu machen, sollte er dieser Hinfalligkeit eingedenk bleiben und wissen, wie wenig das Bild das richtige Leben ersetzt.” *GS*, Band 4, S. 27.

com isso perante si mesmas, provocam a suspeita de serem mera auto-satisfação vã, e associal.”¹²⁵

Impor a superioridade hierárquica do real, como instância que apresenta o que pensar ao pensamento através das provas manifestas de um desenrolar fracassado das realizações humanas, é chave para a filosofia de Adorno. A menos que a filosofia se contente com uma época esquizofrênica como a que se esboça para o século XX, em que já é suficiente para a (falsa) consciência certificar-se de que lhe basta pensar através da suposição de que o outro também pode pensar, adiando a oportunidade de ouvir esse outro. Servirá este exemplo como paradigma da linguagem enfrentado pela filosofia de Adorno.

Contudo, esses códigos entre o abstrato e o concreto se abrem apenas a quem estiver disposto e preparado para lê-los. Assim, embora Adorno nunca se deixasse seduzir pela força de abstração da ciência, tinha a confiança de que somente através da elaboração teórica, no bom uso da razão, a dureza da realidade vivida pudesse um dia ser transformada. Mas, por outro lado, ele testemunhava, no convívio com intelectuais e nos corredores da academia, o espírito científico atuar como lei gravitacional sobre a vasta maioria desses homens, prendendo-os à sua órbita. Esse fenômeno geraria uma práxis impotente, que não dava conta de atender aos preceitos científicos e às demandas humanas dentro da urgência que o tempo de toda injustiça exige. Para Adorno, da maneira canônica como estava exposta, a ciência era lenta demais. Não havia, portanto, razões para alegrar-se disso. Desse modo, Adorno convive com uma expectativa social frustrada, na medida em que nunca se realiza de todo para a sociedade. Ele tinha em mente uma expectativa social que pudesse remeter à íntegra realização humana que um homem como ele teve a oportunidade de experimentar e dar continuidade.

Assim, embora não dito de modo explícito, o sentido buscado por Adorno para o pensamento tem também como diretriz fundamental realizar o ser humano para além de sua simples abstração. Com realizações concretas, fazê-lo feliz de modo integral e consciente. Trata-se do antigo horizonte ético aristotélico da felicidade acrescido de elementos derivados da subjetividade, invenção maior da modernidade. De tal modo, Kant, Hegel e Marx dão a inspiração teórica principal para tal realização. No entanto, os

¹²⁵ *MM*, p. 172. “Überlegungen, die sich durch Beziehung zur Sache und damit vor sich selber verantworten möchten, fordern den Argwohn heraus, sie seien eitle, windige, asoziale Selbstbefriedigung.” *GS*, Band 4, S. 222.

modos de implementação das teorias destes pensadores, quando seguidos de maneira exclusiva e quase devocional se tornam enfadonhos. Usados sob método sistemático, a realidade facilmente desmente-os ou os ridiculariza. Essa percepção original funda a Teoria Crítica. Mas é Adorno quem leva mais adiante a necessidade de conectar o que restou de atualizável e relevante como legado pela tradição filosófica. Para isso, ele busca sempre reforçar a teoria, na tentativa de torná-la mais aguda frente a problemáticas surgidas a partir das relações humanas não conscientes do próprio projeto humano desviante que se desenrola por detrás dessas relações.

Pela via negativa, Adorno declara, através da percepção de uma dissonância concreta, sua pertença à elite. Trata-se de elite em todos os sentidos, mas o mais significativo é o que se refere à força do pensamento. Ele permanece na elite justamente por ser capaz de compreender a distância entre a chance de conhecer o cenário que constrói um ser humano digno e a oportunidade política que transforma a sociedade sem pensar em seus riscos. Como erudito, sempre se negou a lançar mão dos mesmos expedientes baratos de sedução utilizados pela indústria cultural. De tal modo, sua obra permaneceu em um terreno nem sempre bem explorado pelos intelectuais e membros da academia da contemporaneidade. Pois também os espaços para o pensamento foram sitiados pelo espírito organizacional projetado pelos interesses de uma produção que se identifica infinitamente mais com a indústria cultural do que com a própria cultura.

Reconhecer o panorama através do qual as instituições se organizam reflete os pontos da infertilidade do pensamento, da submissão da crítica e da reprodução de figuras humanas que não têm força sequer para servir de contraste ao próprio panorama em que estão inseridas. O tema se volta então para os escravos sem orgulho, aqueles trabalhadores braçais conformados com o pensamento indiferente à sua própria violência [*Gewalt*]. É para os conceitos e a linguagem que a teoria adorniana dirige sua força e sua concentração, pois foi através deles que se propiciou a desonra de uma escravidão humana pacífica e voluntária.

O quadro composto pelos “colegas”, que em outros momentos Adorno chama de filisteus da cultura, demonstra a superficialidade erudita com a qual deixam de cumprir sua tarefa intelectual, que deveria ser justamente aquela cuja tensão não suporta ser solucionada:

Os modos de comportamento adequados ao estágio mais avançado do desenvolvimento técnico não se limitam aos setores nos quais são

propriamente exigidos. É assim que o pensamento se submete ao controle social do desempenho, não somente onde tal controle lhe é imposto profissionalmente, mas ao assimilar toda sua complexão a ele. Porque o pensamento se converte em solução de tarefas designadas, até mesmo o que não é designado passa a ser tratado de acordo com o esquema da tarefa. O pensamento que perdeu autonomia não se arroga mais a liberdade de trazer ao conceito o real por amor dele mesmo. Isso ele deixa com uma ilusão cheia de respeito a cargo dos mais bem remunerados, fazendo de si mesmo, por isso, algo mensurável. Espontaneamente, ele já tende a comportar-se como se a todo momento tivesse que mostrar sua valia. Mesmo onde não há nada a resolver, pensar torna-se um *training* em vista de quaisquer exercícios a serem executados. Em relação a seus objetos ele se comporta como se fossem simples barreiras, um teste permanente de que está em forma.¹²⁶

É por isso que Adorno pode dizer que: “Tendo desaprendido de pensar-se a si mesmo, o pensamento tornou-se ao mesmo tempo a instância absoluta de prova de si mesmo.”¹²⁷ Esta observação demonstra a necessidade de toda a contemporaneidade filosófica: pensar deve ser tematizar o próprio movimento do pensar, não apenas absolutizar o entendimento de seus limites. Por essa razão, Kant e Hegel precisam estar cada vez mais presentes nas discussões atuais. Porém, na condição de tensores para que a crítica filosófica se mantenha acesa. Caso contrário, o trabalho intelectual se aliena de suas possibilidades, tornando-se inócuo:

Assim como para os neopositivistas o conhecimento se cinde em empiria acumulada e formalismo lógico, do mesmo modo a atividade intelectual do tipo para quem a ciência unitária é feita sob medida polariza-se no inventário do que ele sabe e no teste de sua capacidade de pensar: todo pensamento transforma-se para eles num questionário lúdico seja do grau de informação, seja da aptidão. Em algum lugar as respostas certas já têm que estar registradas. O instrumentalismo, a mais recente versão do pragmatismo, há muito deixou de ser uma mera questão de aplicação do pensamento, ele é o *a priori* de sua própria forma. Quando intelectuais de oposição provenientes desse círculo querem modificar o conteúdo da sociedade, ele se veem

¹²⁶ *MM*, p. 172. “Die jeweils dem fortgeschrittensten technischen Entwicklungsstand angemessenen Verhaltensweisen beschränken sich nicht auf die Sektoren, in denen sie eigentlich gefordert sind. So unterwirft Denken sich der gesellschaftlichen Leistungskontrolle nicht dort bloß, wo sie ihm beruflich aufgezwungen wird, sondern gleicht seine ganze Komplexion ihr an. Weil nachgerade der Gedanke in die Lösung von zugewiesenen Aufgaben sich verkehrt, wird auch das nicht Zugewiesene nach dem Schema der Aufgabe behandelt. Der Gedanke, der Autonomie verlor, getraut sich nicht mehr, Wirkliches um seiner selbst willen in Freiheit zu begreifen. Das überläßt er mit respektvoller Illusion den Höchstbezahlten und macht dafür sich selber meßbar. Er benimmt sich tendenziell bereits von sich aus, als ob er unablässig seine Tauglichkeit darzutun hätte. Auch wo es nichts zu knacken gibt, wird Denken zum Training auf irgend abzulegende Übungen. Zu seinen Gegenständen verhält es sich wie zu bloßen Hürden, als permanenter Test des eigenen in Form Seins.” *GS*, Band 4, S. 221-222.

¹²⁷ *MM*, p. 173. “Während der Gedanke verlernt hat, sich selbst zu denken, ist er zugleich zur absoluten Prüfungsinstanz seiner selbst geworden.” *GS*, Band 4, S. 222.

paralisados pela configuração de sua própria consciência, que está modelada de antemão segundo as necessidades dessa sociedade.¹²⁸

Quando Adorno aponta as tentativas frustradas da esquerda – o que ele chama de “intelectuais de oposição” – juntamente denuncia que o discurso e a crítica já estão capturados pelo modelo social, através da configuração [*Gestalt*] da própria consciência dos profissionais que se envolvem nesse discurso ou crítica. Nesse aspecto, ocorre o fracasso do pensamento não apenas no texto jornalístico, mas também nas formas literárias e filosóficas. O problema para Adorno, que justamente o distingue desse cenário, é perceber essa modelação do pensamento, o que o prende sem dar a impressão de prender, ou melhor: o que o prende e ainda falsifica a impressão de mantê-lo preso, afinal enquanto se critica não se pode negar o fato de ser “livre” para isso. O estar-livre, como anúncio e orgulho dessa sociedade, é já uma deformação. Esse próprio orgulho é o elo que um pensamento livre não poderia ter, pois se o pensamento está *preso* a um sentimento como o orgulho, ele é um pensamento preso e não um pensamento livre. Assim, Adorno não aceitaria que o pensamento se rendesse ao orgulho do pensar.

Adorno atinge o pessimismo porque a abrangência intelectual de que se vale aliada à sua profunda sensibilidade lhe permitem não apenas “conhecer a história”. Este ainda seria um saber insuficiente para a crítica. Pois continuam existindo instituições, que se erguem e se mantêm, de alguma forma, humanamente motivadas, e elas ainda contam com dinâmicas vivas para seu funcionamento. A questão mais elementar seria: “Quem está dentro delas?” Ou, justamente essas pessoas permitiram que seus cotidianos se deixassem guiar pelo espírito neutro de “Ninguém”? Nesse caso – e é isto que Adorno quer que os filósofos de carteirinha enxerguem –, configura-se a mais grosseira contradição, pois oficialmente sempre há alguém lá dentro, e já é puro preciosismo anunciar que sua subjetividade derreteu.

¹²⁸ *MM*, p. 172-173. “Wie den Neopositivisten Erkenntnis sich spaltet in die angehäuften Empirie und den logischen Formalismus, so polarisiert sich die geistige Tätigkeit des Typus, dem die Einheitswissenschaft auf den Leib geschrieben ist, ins Inventar des Gewußten und die Stichprobe der Denkfähigkeit: jeder Gedanke wird ihnen zum Quiz entweder der Informiertheit oder der Eignung. Irgendwo müssen die richtigen Antworten schon verzeichnet stehen. Instrumentalismus, die jüngste Version des Pragmatismus, ist längst nicht mehr bloß Sache der Anwendung des Denkens, sondern das Apriori seiner eigenen Form. Wenn oppositionelle Intellektuelle aus solchem Bannkreis den Inhalt der Gesellschaft anders wollen, so lähmt sie die Gestalt des eigenen Bewußtseins, die vorweg nach dem Bedarf dieser Gesellschaft modelliert ist.” *GS*, Band 4, S. 222.

2.4 Para além do lamento

Adorno não acredita que uma ciência alegre pudesse ser a saída mais correta de um panorama composto de tristes decepções. Embora não muito distante da época de Nietzsche, Adorno vive em um tempo que já não dá mais a menor chance à possibilidade de alegria. A menos que ela pudesse se apresentar em estado mediado. A alegria espontânea, para Adorno, acabaria contando com a suspensão momentânea da lembrança de sua própria realidade. Trata-se de uma realidade na qual insistir em viver demonstra, por si só, um gesto audacioso. É nesse paradigma que o tempo de Adorno asfixiou o último fôlego da poesia. A perspectiva conceitual da impossibilidade da poesia é destacada por Eagleton:

A poesia busca fenomenalizar a linguagem, mas isso, como Adorno coloca, é uma tarefa que se autoderrota. Quanto mais ela tenta ser a coisa, mais ela se torna, ela própria uma coisa, que se assemelha tanto ao objeto designado quanto um esquilo parece com o tráfico de escravos.¹²⁹

¹²⁹ EAGLETON, Terry, “A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno”, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 248. Adorno também identificaria na poesia uma espécie de refúgio da realidade, como se pode ver na seguinte passagem: “Onde a filosofia, mediante empréstimos da literatura, imagina-se capaz de abolir o pensamento objetivante e sua história, enunciada pela terminologia habitual como a antítese entre sujeito e objeto, e espera até mesmo que o próprio Ser ganhe voz em uma poesia que junta Parmênides e Max Jungnickel, ela acaba se aproximando da desgastada conversa fiada sobre cultura. Com malícia rústica travestida de sabedoria ancestral, essa filosofia recusa-se a honrar as obrigações do pensamento conceitual, que entretanto ela subscreveu assim que utilizou conceitos em suas frases e juízos, enquanto o seu elemento estético não passa de uma aguada reminiscência de segunda mão de Hölderlin ou do Expressionismo, e talvez do *Jugendstil*, pois nenhum pensamento pode se entregar à linguagem tão ilimitada e cegamente quanto a ideia de uma fala ancestral faz supor. Dessa violência que imagem e conceito praticam um ao outro nasce o jargão da autenticidade, no qual as palavras vibram de comoção, enquanto se calam sobre o que as comoveu. A ambiciosa transcendência da linguagem para além do sentido acaba desembocando em um vazio de sentido, que facilmente pode ser capturado pelo mesmo positivismo diante do qual essa linguagem se julga superior.” (EF, p. 20-21. “Wo Philosophie durch Anleihe bei der Dichtung das vergegenständlichende Denken und seine Geschichte, nach gewohnter Terminologie die Antithese von Subjekt und Objekt, meint abschaffen zu können und gar hofft, es spreche in einer aus Parmenides und Jungnickel montierten Poesie Sein selber, nähert sie eben damit sich dem ausgelauten Kulturgeschwätz. Sie weigert sich mit als Urtümlichkeit zurechtgestutzter Bauernschläue, die Verpflichtung des begrifflichen Denkens zu honorieren, die sie doch unterschrieben hat, sobald sie Begriffe in Satz und Urteil verwandte, während ihr ästhetisches Element eines aus zweiter Hand, verdünnte Bildungsreminiszenz an Hölderlin oder den Expressionismus bleibt oder womöglich an den Jugendstil, weil kein Denken so schrankenlos und blind der Sprache sich anvertrauen kann, wie die Idee urtümlichen Sagens es vorgaukelt. Der Gewalttat, die dabei Bild und Begriff wechselseitig aneinander verüben, entspringt der Jargon der Eigentlichkeit, in dem Worte vor Ergriffenheit tremolieren, während sie verschweigen, worüber sie ergriffen sind. Die ambitiöse Transzendenz der Sprache über den Sinn hinaus mündet in eine Sinnleere, welche vom Positivismus spielend dingfest gemacht werden kann, dem man

Considerando o critério de tarefa autoderrotada, Adorno também não acredita em uma esperança que se mostre fruto de alguma retórica. Tampouco a retórica da alegria, como no caso de Nietzsche. A esperança, para Adorno, não se pronuncia discursivamente. Ela não pode correr o risco de colocar-se à mercê de um uso, sob pena de perder seu próprio sentido. Um sentido que se arrefece ao ser submetido aos processos de troca, substituição e utilidade, os quais sustentam a ideologia totalizante do pensamento burguês. A alegria (bem como a felicidade e o prazer) encontra sua expressão submetida a propósitos divergentes de sua própria possibilidade de realização. Esse evento projeta uma imagem que se destaca amistosamente no século XX, embora suas consequências reais não sejam nada amistosas:

A exortação à *happiness*, na qual o diretor de sanatório, cientificamente voltado para os prazeres do mundo, concorda com o nervoso diretor de propaganda da indústria de diversões, faz pensar no pai irado, que briga com as crianças porque estas não se precipitam em júbilo escada abaixo quando ele chega em casa, ao retornar mal-humorado do trabalho. Faz parte do mecanismo da dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz, e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longínquos na Polônia que qualquer *Volksgenosse* pode se persuadir de que não ouve os gritos de dor das vítimas. Este é o esquema da capacidade imperturbada de ter prazer.¹³⁰

Pensando em um fundamento completamente oposto às expectativas do mercado – templo global e invisível da ideologia burguesa –, Adorno encontra na desolação, irrecuperável temporalmente, intransferível como experiência e inútil para a sociedade administrada, o fermento da esperança. Ele observa que “[...] a esperança se encontra antes nos desconsolados”¹³¹, e que ela “[...] nasce do seu oposto, daquilo que precisou cair ou é condenado”¹³². Assim, não é o caso de excluir a esperança do cenário humano. Trata-se justamente do contrário. De tal modo, Adorno observa: “Sem esperança seria quase impossível pensar a idéia da verdade, e a inverdade capital é fazer passar por

sich überlegen meint und dem man doch eben durch jene Sinnleere in die Hände arbeitet, die er kritisiert und die man mit seinen Spielmarken teilt.” *GS*, Band 11, S. 13-14.)

¹³⁰ *MM*, p. 53-54. “Die Ermahnung zur happiness, in der der wissenschaftlich lebemännische Sanatoriumsdirektor mit den nervösen Propagandachefs der Vergnügungsindustrie übereinstimmt, trägt die Züge des wütenden Vaters, der die Kinder anbrüllt, weil sie nicht jubelnd die Treppe hinunterstürzen, wenn er mißlaunisch aus dem Geschäft nach Hause kommt. Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten, und ein gerader Weg führt vom Evangelium der Lebensfreude zur Errichtung von Menschenschlachthäusern so weit hinten in Polen, daß jeder der eigenen Volksgenossen sich einreden kann, er höre die Schmerzensschreie nicht. Das ist das Schema der ungestörten Genußfähigkeit.” *GS*, Band 4, S. 68.

¹³¹ *MM*, p. 196. “Hoffnung ist am ehesten bei den trostlosen.” *GS*, Band 4, S. 253.

¹³² *ND*, p. 313. “[...] Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist.” *GS*, Band 6, S. 370.

verdade a existência reconhecida como má simplesmente porque ela foi reconhecida.”¹³³ Nesse sentido, ele se posiciona para além da questão do reconhecimento imediato da identificação simbiótica entre esperança e felicidade ou entre esperança e alegria. A esperança adorniana tem de ser elaborada desde uma mediação com a realidade. Ela não dispensa conceitos, seja através da sublimação ou da violência mais pura¹³⁴.

A desolação deve inspirar o esforço filosófico. Esse argumento adorniano – que toma como uma das referências um Benjamin necessariamente distanciado de Bertolt Brecht – parte do contexto da miséria, daquilo que restou, enfim, da ruína. Adorno pensa na dignidade dos sobreviventes, sabendo que a própria sobrevivência tem um parentesco com a indignidade. Semelhante indignidade corre o constante perigo de sua própria exploração; isto é, de ser explorada pela dinâmica da sociedade administrada. Não se deve esquecer que a ânsia por justiça universal e paz perpétua é vivida tanto por Kant quanto por cada um de nós, membros da conturbada sociedade contemporânea. O enfraquecimento conceitual sempre criticado por Adorno tem a ver diretamente com isso. Os famintos podem ser atendidos apenas para a perpetuação do espírito da pobreza. Mas eles precisam ser atendidos. Nenhum ser humano quer ser esquecido, da mesma maneira que ninguém gosta de não ser compreendido.

A expectativa de poder ser compreendido – inclusive antes mesmo de falar – é a pena mais grave que pode ser imposta à linguagem. Falar o que o outro já quer ouvir: eis aí uma manifestação da violência. Nesse sentido, há uma convicção que Adorno traz desde o início de suas reflexões:

Quem hoje eleja por ofício o trabalho filosófico, deverá renunciar desde o início à ilusão com que antes arrancavam os projetos filosóficos: a de que seria possível aferrar a totalidade do real pela força do pensamento. Nenhuma Razão legitimadora saberia voltar a

¹³³ *MM*, p. 85. “Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist die kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt ward.” *GS*, Band 4, S. 108.

¹³⁴ Nesse sentido é gritante o contraste entre o homem adorniano – realizado integralmente na sociedade – e as expectativas nietzscheanas que depositam esperanças na superação do homem projetando a imagem do *Übermensch*. A favor de Adorno caberia a seguinte questão: Se o ser humano está enredado em relações que lhe roubam seu sentido, que outro sentido poderia apresentar o *Übermensch* preso à mesma teia, que não seja aquele de tentar desvencilhar-se dela? Ou o projeto do *Übermensch* é isolar-se na montanha, sobrevivendo eternamente a custas da coleta de figos maduros? O ser humano no caminho de sua consciência [*Bewußtsein*] não tem como sublimar sua realidade material. E as relações humanas somente existem na esfera da realidade material. Nesse contexto, *Übermensch* se torna um conceito protelável, para não dizer vazio. Isso sem se falar na ameaça que representaria uma adesão cheia de esperanças na sua chegada ao estilo de um “messias” eufórico-imanente.

dar consigo mesma em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão da Razão; a quem busca conhecê-la, apenas se lhe apresenta como realidade total enquanto objeto de polêmica, enquanto unicamente em vestígios e escombros perdura a esperança de que alguma vez chegue a ser uma realidade correta e justa.¹³⁵

Aqui já se anuncia a tarefa de uma filosofia desde os escombros, que, do início ao fim, orienta o pensamento de Adorno. Ele demonstra ser mais fiel à decepção que testemunha do que Nietzsche é em relação àquela que ele próprio experimenta. Contudo, essa ampliação do espírito filosófico decepcionado não serve apenas para que Adorno possa cultivar um jardim de flores negras. Adorno não apenas sugere, mas exige que a experiência da decepção deva ser considerada como fonte mediadora de saber, inspirando uma ciência, na medida em que acredita que “[...] ao pensamento não resta nenhuma compreensão senão o horror diante do incompreensível.”¹³⁶ Sob esse aspecto, desvela-se a abordagem do caráter negativo do pensamento, devida a Hegel:

A preocupação adorniana com o pensamento implica a conhecida posição hegeliana do caráter negativo do pensamento que o deve levar para além de si mesmo, num ato de negação do pensado e daquilo que nele se configura com seu próprio método. O outro do pensamento é, sob este aspecto, tanto a cultura, o mundo e seu horror, a crença do pensamento em si mesmo e sua autocondescendência também dirigidas às instâncias que toma como objetos, quanto o que no pensar é autonomia, o que lhe seria mais essencial.¹³⁷

Assim, o próprio termo “dialética negativa” aparece como redundante. Essa perspectiva é bem observada por Türcke:

Dialética negativa ou positiva não é uma questão de livre escolha. No fundo, Adorno pretende evidenciar a dialética negativa como tautológica. A dialética é sempre negativa. Ao tornar-se positiva, ela deixa de ser dialética. Como provar isso? Definições não adiantam. Identidade da identidade e da não-identidade (Hegel) não explica nada. Recomenda-se lembrar a gênese da palavra “*dialogesthai*”: dialogar, discutir, debater. As coisas têm de ser discutidas para serem esclarecidas, pois não se subentendem, não são óbvias. O intelecto

¹³⁵ AP, p. 73. “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. Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt; allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten.” GS, Band 1, S. 325.

¹³⁶ MM, p. 124. “Dem Gedanken bleibt kein Verstehen als das Entsetzen vorm Unverständlichen.” GS, Band 4, S. 158.

¹³⁷ TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 66.

humano não pode expressá-las de maneira a torná-las unívocas, fixas e identificadas de uma vez para sempre. Ele não se liberta das perspectivas que as coisas lhe impõem, só pode expressá-las da maneira como elas lhe aparecem. Ao mudar a perspectiva, a aparência muda também, e os conceitos não chegam à plena congruência com a realidade que pretendem expressar. Eis a fraqueza original do intelecto, ou seja, o lado epistemológico do pecado original. Em outras palavras: a princípio, o intelecto está condenado ao equívoco. É seu elemento. Não tem condições de abandoná-lo até o juízo final. É esse seu movimento. Eis a ocupação da dialética. Ela não é senão a auto-reflexão do equívoco. O equívoco, por sua vez, tem vários significados. Há equívocos meramente subjetivos, que resultam da falta de precisão conceitual. É fácil corrigi-los. Há, no entanto, também equívocos que não se eliminam nem com o máximo de argúcia: equívocos objetivos, que se devem à incongruência principal entre intelecto e causas. A dialética consiste em desdobrá-los de modo racional, evitando cair em suas armadilhas. [...] Dialética negativa não é senão lembrar e enfrentar a insuficiência do conceito.¹³⁸

Existe sempre o perigo de ser confrontada a argumentação adorniana como caminho aporético. Mas, em momento algum se pode afirmar que Adorno deixe de entender a compreensibilidade como uma ilusão. Ela é uma ilusão, assim como “[...] o todo é o não-verdadeiro”¹³⁹ para ele. Nesse aspecto, é importante a afirmação de Gerd Kimmerle: “O que é compreensível, é não-verdadeiro.”¹⁴⁰

A filosofia que se acostumou a depositar esperanças no todo pertence à mesma tradição que afirmou o uno nascido do umbigo de Parmênides. Esse ponto de repouso, onde as coisas se podem conformar, onde se crê ter certeza de estar sendo compreendido, faz parte de um anseio alucinado por chão, por solidez. É uma dimensão que tenta sufocar a possibilidade de perecimento. Mas o perecimento é inevitável. Ele corre livre no tempo e é irreversível em sua liberdade. Sua ameaça pisoteia cada categoria, cada conceito cristalizado, cada clichê, podendo chegar a ser análogo até mesmo à dinâmica da moda. É só no tempo que o gelo derrete. A natureza somente é ela porque o tempo permitiu e gravou nela a sentença do esgotamento. A dimensão antropológica, ao não se conformar com tal sentença, é intimada a reelaborar ilusões a respeito de uma segurança que não pertence ao reduto humano. Com isso, Adorno subverte a compreensão dos limites humanos, tornando, de algum modo, irrisória a tematização kantiana tomada apenas desde o contexto de um sujeito transcendental.

¹³⁸ TÜRCKE, Christoph, “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in: ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Organizadores), *Ensaio frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 50-51.

¹³⁹ *MM*, p. 42. “Das Ganze ist das Unwahre.” *GS*, Band 4, S. 55.

¹⁴⁰ *Apud*. TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 70, nota 73.

Porque o próprio mundo humano é de um sentido mais amplo, que não se deixar esgotar através da pretensão de seu domínio epistemológico. Há muito mais coisas que permanecerão incompreensíveis, as quais Kant não conseguiu exilar.

Frente à decepção a respeito da realidade, que é também histórica tratando-se de um século que frustrou suas expectativas humanas, o contraste com Nietzsche demarca o território filosófico de Adorno. Assim, é justamente uma tensão que inspira a primeira frase da “Dedicatória” de *Minima moralia*, em que Adorno situa o paradigma do saber que lhe é peculiar:

A triste ciência, da qual ofereço algo a meu amigo, refere-se a um domínio que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação desta em método ficou à mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu no esquecimento: a doutrina da vida reta.¹⁴¹

É apenas através de uma “triste ciência” [*traurige Wissenschaft*], um saber melancólico, que se pode mencionar o domínio que se extraviou da filosofia, o qual Adorno identifica como “doutrina da vida reta” [*Lehre vom richtigen Leben*]. Domínio que se pode perceber também já em *Atualidade da filosofia* como “esperança de uma realidade que um dia chegue a ser correta e justa [*richtig*]”.

Por isso, há um ponto a ser percebido em Adorno: a vida justa é o elemento melancólico do seu texto, seu tipo particular de nostalgia. Mas isso não significa uma adesão à ideia de retorno ao seio de uma natureza que jamais existiu. Assim, Adorno não se deixa acomodar ao molde romântico e tampouco ao trágico. Neste caso, natural é uma vida justa e integral. A gravidade do declínio da vida invoca também alguma saudade sempre irreconciliável, na medida em que o tempo não volta atrás.

Essa doutrina, teoria, ensinamento, lição ou aprendizagem [*Lehre*], como domínio extraviado da filosofia, que perdura em cada frase de Adorno, norteia não apenas o diverso e amplo conjunto de suas reflexões, mas, sobretudo, tem de se contentar com a negatividade de uma mensagem cuja práxis mesma não encontrará amparo algum no mundo administrado.

¹⁴¹ *MM*, p. 7. “Die traurige Wissenschaft, aus der ich meinem Freunde einiges darbiere, bezieht sich auf einen Bereich, der für undenkliche Zeiten als der eigentliche der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sentiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben.” *GS*, Band 4, S. 13.

A esperança de realização de uma vista justa é, por princípio, falida para o modelo social em que aflora. Como aponta Tiburi, a respeito da relação entre teoria e práxis: “[...] tanto a teoria serviria para promover a transição das condições materiais da existência, quanto seria ela mesma, em sua definição mais essencial, um exercício, uma prática, um trabalho.”¹⁴²

O trabalho inconformado – no caso específico de Adorno, a produção intelectual inconformada – é comumente combatido pelos representantes da sociedade administrada, para a qual não interessa nenhuma autonomia das engrenagens de sua máquina. *A frequente acusação de que a crítica adorniana promove “terra arrasada” encontra sua mais forte motivação na prerrogativa de que todo trabalho deve estar ajustado aos interesses da sociedade administrada.* Porém, para renegar o pensamento adorniano não é suficiente qualificá-lo como pessimista. Pois semelhante desqualificação se baseia no equívoco de que o pessimismo é *naturalmente* improdutivo. Tal equívoco, por sua vez, está intimamente ligado à imagem positiva do progresso.

O positivismo representa a teleologia de um progresso que precisa forçar a sublimação das provas cabais de sua própria violência [*Gewalt*]. É desde o avesso desse tipo de violência que Benjamin poderia inclusive amargar a ironia de seu prenome Walter. Pois é justamente um *Walter* que tem de se mobilizar contra a potência inquestionável do progresso, promovendo uma cena aparentemente quixotesca. Porque Benjamin é um dos primeiros a inspirar o trabalho intelectual como experiência humana decadente. Quanto mais ele deslinda o espírito da violência a contrapelo, mais ele complica sua própria vida ao distanciar-se do estereótipo intelectual permitido pela sociedade administrada. Por isso, o jogo de forças implicado na mobilização face-a-face entre o intelectual solitário e a grande história é desproporcional.

Mas, enquanto os homens, através da capitulação de sua consciência intelectual, comprovam com seu silêncio que o tipo de potência desta sociedade é exclusivamente repressora, a própria autonomia desta última se revela falsa na medida em que depende do pretexto da sobrevivência de seus integrantes para se manter, ainda que na simples condição de representação de uma ideia, onipotente. Pois a história que essa sociedade deformada precisa reprimir é, também desde o ponto de vista lógico, a história de suas

¹⁴² TIBURI, Marcia. *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 65.

próprias contradições. Não seria digno de desconfiança o mal-estar que a palavra “contradição” causa a determinadas instâncias oficiais da filosofia?

Assim, a constante sublimação da consciência percebida por Adorno no seio da sociedade administrada encontra dificuldade para estruturar seus argumentos filosóficos. Sua opositora moral, concentrada na experiência da desolação, não consegue ser sublimada com sucesso. A não ser que possa contar com algum tipo de anestesia da consciência. Pois, para isso, de algum modo, a memória da experiência da desolação necessitaria ser lesada. Mas, como se construiriam valores para uma sociedade que faz contínuas referências à sua própria magnitude, se essa mesma sociedade necessita contar com a lesão de algo que já esteve tão vivo (a experiência da desolação) para a consciência [*Bewußtsein*] através da simples memória de qualquer um de seus integrantes?

O particular não é nem um pouco insignificante. Todo sistema que se queira projetar tem de conviver com essa verdade. Esse convívio somente pode ser negado através do apelo a algum tipo de violência, que é sempre uma expressão da potência iludida a respeito de sua insuficiência. Pois, por princípio, o verdadeiramente potente, o absoluto, não deveria precisar apelar a nada. De tal modo, os conceitos, ao replicarem semelhante *mania*, têm de recalcar sua própria insuficiência em contraste com seu excesso de confiança.

Para Adorno, na sociedade administrada, os temas mais explorados pelos meios de informação, tais como as excessivas notícias sobre esportes e as curiosidades sobre a vida privada dos funcionários da tevê, moldam uma crosta protetora dos temas sociais nucleares. Esse quadro se une à informação promovida desde sua credibilidade tecnocientífica: “A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.”¹⁴³

Porém, ao adiar ao máximo a eclosão do que deveria ser verdadeiramente importante para a sociedade, ela corrobora o cenário do recalçamento da práxis. Evidentemente, trata-se de uma dinâmica que deriva do sistemático desinteresse pelo âmbito teórico da cultura. O testemunho de semelhante esvaziamento se dá através de uma espiritualidade carente justamente das experiências que o indivíduo não tem como

¹⁴³ DA, p. 15. “Die Flut präziser Information und gestriegelten Amüsemments witzigt und verdummt die Menschen zugleich.” GS, Band 3, S. 15.

resgatar, pois elas deixaram de ser narradas de uma geração para outra, como é possível constatar desde o conhecido dito de Benjamin.

Toda teoria tem contas a prestar para com a memória. Adorno se concentra então desde seu reduto teórico à doutrina da vida reta, cuja lembrança foi intimidada pela pressão de uma teoria opressora da própria temporalidade. Uma espécie de gueto teórico é a imagem que ilustra bem o esforço de Adorno. De dentro do gueto da doutrina da vida reta, ele desenvolverá e fortalecerá a filosofia extraviada. Uma peça extravagante que não se encaixa mais nos hábitos morais da contemporaneidade. Peça não-reciclável no império de seres descartáveis.

Assim, torna-se inclusive repetitiva, em Adorno, a primazia teórica sempre exposta através do trabalho intelectual que precisa manter a dignidade, cujo sagrado nome não deve ser pronunciado em vão. Exposição que se dá, inapelavelmente, sob uma atmosfera de tristeza, vergonha e lamento. Atmosfera que é coerente, por sua vez, com a envergadura da decepção sobre a qual alguém decide falar e escrever. Pois o refúgio – se é que se pode encarar assim – de Adorno não se dá como poderia dar-se para Nietzsche, a saber, assumindo uma postura irreverente em relação à verdadeira potencialidade da teoria. Elaborar uma crítica não é como jogar pedras no telhado alheio. Até porque não existe telhado alheio, na medida em que todos compartilham um único telhado.

Embora a triste ciência pareça uma evidente oposição à proposta de Nietzsche de uma gaia ciência [*fröhliche Wissenschaft*], essa oposição não é totalizante. É logicamente válido opor triste a alegre. Mas, além de não brincar com clichês, Adorno não se opõe de todo a Nietzsche. A supressão lógica de um adjetivo sob outro é da ordem de uma dialética que merece ser abandonada, na convicção de Adorno. Ele pensa de outra forma ao não tentar repetir uma dinâmica que supere completamente o que passou. Ele não quer pisar na tradição, como um adolescente revoltado tende à ridícula tarefa de se opor por completo a seus pais.

Por isso, Adorno mantém uma relação intelectual amadurecida com a história do pensamento – e nela se inclui Nietzsche, Marx, Hegel, etc. Essa relação intelectual amadurecida não pode ser confundida, por princípio, com concessões, diplomacias ou jogo de gentilezas. Estes últimos se tornaram modos de operação da própria vida reificada, na medida em que instruem os movimentos humanos como manifestações das

funções da troca. A incisividade de Adorno é contra seus contemporâneos que têm a oportunidade histórica e intelectual de se darem conta disso e que, ainda assim, decidem-se por estruturas obsoletas de pensamento¹⁴⁴.

Relembrando Nietzsche, deve-se entender que este firma sua intenção no sentido de constranger a aura formal da ciência, como também da filosofia, mas erra ao decidir por uma exposição através da irreverência. Em face ao que anseia verdadeiramente a filosofia, a irreverência é uma ferramenta inadequada ao distanciar-se da responsabilidade sobre o concreto. Responsabilidade que se perde, na medida em que a espontaneidade que deveria implicá-la é tirada de seu foco por Nietzsche.

Outros caminhos farão perceber que, infelizmente, a irreverência de Nietzsche é a nódoa que manchou seu crédito intelectual quando comparada ao *lobby* da seriedade dos seguidores da tradição, ainda hoje com sua identidade albergada no recinto acadêmico. O pensamento de Nietzsche aguarda um dia ser libertado do estigma da irreverência e tem de conviver com o fato de ser, ao mesmo tempo, amaldiçoado e neutralizado. Amaldiçoado por tratar-se de um pensamento insalubre para a manutenção objetiva do mundo administrado. Neutralizado por fazer questão de não ser levado a sério. Abrir a guarda para essas duas possibilidades pode ser considerado um deslize grave de Nietzsche. Tal deslize é capaz de permitir que a maldição imputada a ele encontre repouso na neutralidade mental e moral do mesmo mundo administrado. Um contexto que Nietzsche não gostaria de enfrentar, mas que vem se confirmando a cada dia. Suas frases estão à mão de todo uso.

Não se quer, contudo, dizer que Nietzsche não tenha passado por alguma experiência melancólica. Aliás, não apenas por não existir um método para se poder afirmar tal sentença, mas também porque semelhante esforço destoa dos propósitos filosóficos. Apenas se quer dizer que Nietzsche se expressou em uma dimensão diferente da realidade de sua experiência. Sua filosofia se mostrou exuberante justamente quando as circunstâncias concretas apontavam para a mais acentuada

¹⁴⁴ Nesse caso, o estigma da figura imperdoável é Martin Heidegger. Aliás, é muito difícil, e quase insuportável, após compreender a estrutura do pensamento adorniano, advogar uma linha sequer a favor de Heidegger. Pois Adorno não pensa apenas que Heidegger é cúmplice do fascismo. Adorno argumenta que a ontologia associada à falácia a respeito de um projeto de autenticidade, conquistado em um horizonte solitário, desvia a possibilidade de esforço intelectual da crítica a uma sociedade completamente deformada, que não entrega aos homens nem mesmo a alternativa de camuflagem no bosque. Quanto mais Heidegger se esforça para dar credibilidade metodológica a seu projeto, maior se torna sua coesão com a injustiça promovida pela sociedade deformada.

miséria. Assim, o saber alegre se desconecta (mentirosamente) de sua fonte inspiradora, a tristeza.

Para Adorno, que percebe o quanto há nisso de incoerência – coisa que ele nunca suportou –, o comportamento de uma ciência alegre, irreverente, só pode mesmo estar condenado à “desatenção intelectual” [*intellektuellen Nichtachtung*] de filósofos inspirados exclusivamente em Nietzsche.

Nietzsche, ao fazer questão de se colocar no trono da irreverência, torna vulnerável seu pensamento, através da possibilidade de apropriação desfocada. Isso permite a imobilização do núcleo de sua crítica. Para não cair no olho do mesmo furacão em que Nietzsche caiu, Adorno assume outra postura intelectual. Com a consciência de que Nietzsche não tinha apenas coisas levianas a dizer, embora seu pensamento permita ser tomado desde a perspectiva da leviandade, Adorno constrói sua filosofia numa linha que evita semelhante desgraça. Ele sente que a época em que vive exige a urgência de não permitir confusões. A contemporaneidade é um tempo ofegante, que inspira diagnósticos minuciosos e exatos. Tanto para sua construção organizacional, seu *establishment*, quanto para a percepção de seus defeitos, isto é, para uma crítica. Assim, Adorno busca atingir uma consistência argumentativa que evite, por princípio, que seu esforço intelectual venha a permitir a descaracterização de seus verdadeiros propósitos. O argumento continua atendendo à exigência da doutrina da vida reta, pois o que é reto deve ser também bem ajustado.

No caso específico da percepção intelectual e sensível de uma triste ciência, o que Adorno quer é chamar a atenção para o fato de a doutrina da vida reta – ou o que dela ainda restar – encontrar espaço hoje apenas em um âmbito intelectual que se deixou abater. Quem está no gueto, sob constante risco, não pode entregar-se à desatenção. Nesse caso, a produção intelectual de um desatento facilmente assume características decorativas. Um âmbito intelectual decorativo mostra-se capaz de adaptar inclusive um pensamento radical como o de Nietzsche, pois o próprio termo “radical” é hoje uma boa jogada de *marketing*. Nietzsche pode ser visto hoje quase como uma criança abandonada que, volta e meia, encontra amparo no colo de qualquer um. Inclusive no colo da doente lógica contemporânea. É que a objetividade do amparo esperado por uma criança abandonada é muito anterior a abstrações como o jogo de oposições entre falso e verdadeiro. Aliás, para qualquer criança, a oposição entre falso e verdadeiro, além de

não ser óbvia, não tem a mesma funcionalidade que tem para o mundo administrado dos adultos.

O contraste entre Adorno e Nietzsche vai além do perigo do mau uso de seus escritos. O que caracteriza Adorno é sua insistência irreduzível em manter viva a utopia de uma vida reta. Mas ele o faz de maneira nada arbitrária. Ao priorizar o comportamento triste no lugar do alegre, Adorno não impõe uma primazia gratuita da tristeza. Ele não quer permitir que seu pensamento venha a ser encurralado intelectualmente como projeto insustentável. Insustentável, para Adorno, é justamente o modelo social sobre o qual se debruçam nossas vidas. Isso faz parte do esforço negativo de Adorno. Coisa que uma proposta de alegria não atinge no seu gesto espontâneo de positividade. Toda positividade se equivoca a respeito do futuro de suas realizações. Assim, toda utopia que se preze é negativa por princípio. O não-lugar que ela deve significar – seu sentido etimológico – não se constrói desde “este” lugar socialmente comprometido com intenções e motivações nada sociais. No entanto, essa decepção não deve entregar a utopia à sedução de uma realização meramente inteligível. Justamente por ser uma negatividade desde o concreto da injustiça, a utopia de Adorno também é concreta. Os impressionistas, ao brincarem com as cores da sombra, acabaram desvelando sua inapelável concretude. Pois toda sombra que se possa projetar é também um elemento concreto, ou seja, não é uma ilusão.

Como a vida reta “caiu no esquecimento”, no dizer de Adorno, o mínimo que se pode esperar de um intelectual que se propõe ao árduo trabalho de resgatar a doutrina da vida reta, sob os escombros de uma história edificante, tem de ser necessariamente da ordem de uma motivação melancólica. O intelectual se depara, então, decepcionado, insatisfeito, portanto, triste, ao experienciar – pois apesar de tudo, insiste em não abrir mão de viver – uma vida que não é reta. Os elementos do mundo administrado – a vida vivida – têm, necessariamente, de fazer com que o intelectual viva, cotidianamente, a experiência da decepção. Assim, a decepção é o oxigênio para qualquer intelectual sério da contemporaneidade. Com isso, ele consegue inclusive atender aquele critério nietzscheano de uma “consciência intelectual”.

Desde a perspectiva da decepção, o intelectual precisa reatar os pedaços cortados de um fio de Ariadne, embora não pretenda reinventar algum sentido, como se tentasse tirar o “novo” de dentro da cartola. Para Adorno, a filosofia não deve assumir a tarefa positiva de sentido. Ela deve permanecer como um reatar:

[...] o ideal da ciência é a investigação, o da filosofia, a interpretação. Com isso persiste o grande paradoxo, talvez perpétuo, de que a filosofia deveria interpretar uma e outra vez, e sempre com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave certa de interpretação: o paradoxo de que nas figuras enigmáticas do existente e seus assombrosos entrelaçamentos não lhes sejam dadas mais que fugazes indicações que se esfumam. A história da filosofia não é outra coisa que a história de tais entrelaçamentos; por isso constantemente precisa começar de novo; por isso não pode ainda assim prescindir nem do mínimo fio que o tempo passado tenha enrolado, e que talvez complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto. Segundo isto, a ideia de interpretação não coincide em absoluto com um problema do “sentido” com o que se ela é confundida a maioria das vezes. Por uma parte, não é tarefa da filosofia expor nem justificar um tal sentido como algo positivamente dado nem a realidade como “cheia de sentido”.¹⁴⁵

Aqui já aparece a indicação da constelação, como paradoxo metodológico da filosofia. Começar de novo: momento em que temos a chance de nos redimir da tendência de escolhas mentais históricas. Assim, Adorno fala em trama-texto:

[...] o texto que a filosofia deve ler é incompleto, contraditório e fragmentário, e boa parte dele poderia muito bem estar à mercê de cegos demônios; sim, talvez nossa tarefa seja precisamente a leitura, para que precisamente lendo aprendamos a conhecer melhor e a desterrar esses poderes demoníacos.¹⁴⁶

Um caminho, outrora justo, apenas lhe fica como inspiração que se deva rememorar. Ao mesmo tempo, lamento e imperativo que não surgem da reminiscência de outra vida, mas que em nada impede a suspeita de sua origem nas lembranças de um tempo ainda não corrompido.

A crítica adorniana atinge a abrangência e a consistência necessárias para não liberar a ideologia burguesa de sua responsabilidade na injustiça. Pois Adorno prova

¹⁴⁵ AP, p. 87. “[...] die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung. Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen. Die Geschichte der Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte solcher Verschlingungen; darum sind ihr so wenig »Resultate« gegeben; darum muß sie stets von neuem anheben; darum kann sie doch des geringsten Fadens nicht entraten, den die Vorzeit gesponnen hat und der vielleicht gerade die Lineatur ergänzt, die die Chiffren in einen Text verwandeln könnte. Es fällt danach also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines »Sinnes« zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird. Einmal ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als »sinnvoll« darzutun und zu rechtfertigen.” GS, Band 1, S. 334.

¹⁴⁶ AP, p. 88. “[...] der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser er kennen und bannen lernen.” GS, Band 1, S. 334-335.

que a ideologia burguesa constrói um conhecimento [*Wissen*] apenas parcialmente consciente. Uma sensação de impotência – recalque de um modelo pretensioso de conhecimento – reflete a própria consciência infeliz do modelo burguês.

No entanto, embora o padrão encontrado na ideologia burguesa – que se manifesta na maneira como este modelo pensa a vida social – seja o que mais se adapte à sociedade administrada, Adorno ainda presencia um ponto que independe de tal dinâmica. Este se reflete no fato de o homem se tornar capaz de abdicar da força dos logos, da força teórica, da força cultural em nome da produção que, nesse caso, pode mesmo ser identificada como bárbara na medida em que se desvia por completo inclusive da própria ideologia burguesa. De algum modo, é estabelecida uma cumplicidade inconsciente no avesso explorado pelo espírito burguês – que neste caso assume a tarefa de espírito dominante –, quando “[...] às vítimas mal se deixa a possibilidade de conhecer o que as torna vítimas.”¹⁴⁷

Toda produção humana que assumir a pretensão de uma autonomia concorrente às forças das quais o indivíduo contemporâneo vem abdicando, inviabiliza a própria humanidade. Lamentar essa abdicação é a retomada do esforço intelectual consciente tanto de semelhante extravio teórico, quanto do sofrimento e da dor de pensar de modo tão acuado do ponto de vista das experiências destoantes em relação aos paradigmas predominantes da ordem social. Afinal, as possibilidades humanas se deixam conter dentro dos limites da sociabilidade:

Nenhum membro se retira de suas fileiras para dançar sobre o vulcão, pois seria logo expelido de sua classe. A *society* – mesmo no plano subjetivo – está tão impregnada do princípio econômico, cujo tipo de racionalidade estende-se ao todo, que para ela toda emancipação do interesse, ainda que na forma de mero luxo intelectual, está proibida.¹⁴⁸

Nesse caso, as relações entre os seres humanos determinam não apenas a continuidade do modelo econômico, mas, sobretudo, expõem o núcleo de relações que se comprometem em não contradizer os propósitos de um interesse que concorre com a possibilidade de percepção da injustiça. O fato é que tal percepção não se dá de forma

¹⁴⁷ *MM*, p. 164. “[...] den Opfern kaum auch nur die Möglichkeit gelassen ist zu erkennen, was sie dazu macht.” *GS*, Band 4, S. 211.

¹⁴⁸ *MM*, p. 164. “Keiner tanzt mehr aus der Reihe auf dem Vulkan, er wäre denn deklassiert. Die Society ist auch subjektiv so durch und durch von dem ökonomischen Prinzip geprägt, dessen Art Rationalität aufs Ganze geht, daß ihr die Emanzipation vom Interesse, wäre es auch bloß als intellektueller Luxus, versagt ist.” *GS*, Band 4, S. 211.

imediate, isto é, isentando o indivíduo de suas relações humanas – que sempre são relações sociais.

Quando se fala em conceitos, tais como espírito, absoluto, sistema e todo, deve-se levar em conta que seu caráter abstrato não fica retido em mofados tratados filosóficos. Sua teia se concretiza contando com a dedicada colaboração de cada membro da sociedade, que, aliás, é lugar de expressão dos conceitos:

A consciência dos dominantes consoma, diante de tudo que é espiritual, o que outrora foi infligido à religião. Para a grande burguesia, a cultura transforma-se em um elemento de ostentação. Ser inteligente ou culto faz parte das qualidades que o tornam interessante para ser convidado ou dele fazem um bom partido, assim como saber montar, amar a natureza, ter charme ou vestir um fraque impecável. Do conhecimento não tem curiosidade alguma. No mais das vezes, estas pessoas livres de preocupações deixam-se absorver pelo dia-a-dia como os pequeno-burgueses. Decoram suas casas, preparam recepções, providenciam escrupulosamente reservas em hotéis ou em voos. De resto, nutrem-se com as sobras do irracionalismo europeu. De forma grosseira justificam sua própria hostilidade às coisas do espírito, farejando no próprio pensamento, na independência em relação ao dado, ao existente, algo subversivo, e não sem razão.¹⁴⁹

Adorno abandona a confiança nos modelos tradicionais de abordagem da sociedade que sobrevive da replicação de seres constituintes de um universo social. O homem abstrato busca apenas sua adaptação ao modelo do conhecimento oferecido, confundindo-o como a própria autonomia.

O que deveria constituir *prazer de pensar* mostra-se adulterado como *sofrer no pensar*. A assimilação psíquica do pensamento como ameaça concreta de sofrimento entrega numa bandeja o potencial da imaginação para a deusa Ciência. O sacrifício se torna a expressão mais adequada do pensamento científico. Assim, Adorno e Horkheimer entendem a dificuldade de seu trabalho: “A aporia com que defrontamos

¹⁴⁹ *MM*, p. 164-165. “Das Bewußtsein der Herrschenden vollendet allem Geist gegenüber, was zuvor der Religion widerfuhr. Kultur wird dem großen Bürgertum ein Element der Repräsentation. Daß einer klug oder gebildet sei, rangiert unter den Qualitäten, die ihn einladens- oder heiratswert machen, wie gutes Reiten, Naturliebe, Charme oder ein tadellos sitzender Frack. Auf Erkenntnis sind sie nicht neugierig. Meist gehen die Sorgenfreien im Täglichen auf wie die Kleinbürger. Sie richten Häuser ein, bereiten Gesellschaften vor, beschaffen virtuos Hotel- und Flugzeugreservierungen. Sonst zehren sie vom Abhub des europäischen Irrationalismus. Plump rechtfertigen sie die eigene Geistfeindschaft, die bereits im Gedanken selber, der Unabhängigkeit von irgendeinem Gegebenen, Seienden das Subversive wittert und nicht einmal mit Unrecht.” *GS*, Band 4, S. 211-212.

em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento.”¹⁵⁰

Estabelecer relações humanas que não se rendam aos interesses de uma sociedade deformada – embora essas relações só possam acontecer dentro da sociedade – é a práxis ainda permitida pela mesma sociedade em que impera a desatenção intelectual. Mas para executá-la é exigido um esforço intelectual ao mesmo tempo extremamente abrangente e aguçado, sem ser jamais meramente panorâmico. Pois, sem um contínuo esclarecimento a respeito do conhecimento humano facilmente se retorna ao quadro que reproduz a sociedade deformada. Ademais, aliado ao compromisso de não reproduzir o paradigma deformador da sociedade, seu caráter ético lhe é inerente e inalienável.

¹⁵⁰ *DA*, p. 13. “Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich somit als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten: die Selbstzerstörung der Aufklärung.” *GS*, Band 3, S. 13.

3 VIDA VIVÍVEL: O LOGOS DELICADO

Toda obra de arte reserva para si uma espécie de selvageria, a qual impossibilita qualquer vocação à domesticação. Assim, como uma fera, ela não escolhe ser domesticada. Qualquer esforço humano nessa direção representa a própria descaracterização da obra de arte. O aspecto ativo e solitário da obra de arte faria Adorno observar inclusive que duas obras de arte verdadeiras não se conciliam entre si:

[...] elas não permitem comparação. Mas querem se aniquilar umas às outras. Não sem razão os antigos reservaram o panteão da harmonia aos deuses ou às ideias, destinando as obras de arte à tensão agonística de ser cada uma a inimiga mortal da outra. A ideia de um 'panteão da classicidade [*sic*, classicismo]', que alguém como Kierkegaard ainda alimentava, é uma ficção da cultura neutralizada. Pois, se a ideia do belo se apresenta apenas distribuída pelas muitas obras, cada uma visa, no entanto, infalivelmente à ideia como um todo, reivindica a beleza para si na sua singularidade e não pode admitir jamais tal distribuição sem se anular a si mesma. Enquanto nua, verdadeira, desprovida de aparência e livre dessa individuação, a beleza não se apresenta na síntese de todas as obras, na unidade das artes e da arte, mas apenas de maneira corporificada e real: no ocaso da própria arte. Toda obra de arte visa esse ocaso, na medida em que pretenderia trazer a morte a todas as demais.¹⁵¹

O espírito agonístico das obras de arte – tensão peculiar que as qualificam como tais – contradiz qualquer tentativa de armazenamento, organização e administração de suas próprias existências. Para Adorno, a cultura não é uma coleção de conquistas humanas bem catalogadas. Nesse sentido, também Nietzsche elaborou uma crítica

¹⁵¹ *MM*, p. 65. “[...] vergleichen lassen sie sich nicht. Aber sie wollen einander vernichten. Nicht umsonst haben die Alten das Pantheon des Vereinbaren den Göttern oder Ideen vorbehalten, die Kunstwerke aber zum Agon genötigt, eines Todfeind dem andern. Die Vorstellung eines »Pantheons der Klassizität«, wie noch Kierkegaard sie hegte, ist eine Fiktion der neutralisierten Bildung. Denn wenn die Idee des Schönen bloß aufgeteilt in den vielen Werken sich darstellt, so meint doch jedes einzelne unabdingbar die ganze, beansprucht Schönheit für sich in seiner Einzigkeit und kann deren Aufteilung nie zugeben, ohne sich selber zu annullieren. Als eine, wahre und scheinlose, befreit von solcher Individuation, stellt Schönheit nicht in der Synthesis aller Werke, der Einheit der Künste und der Kunst sich dar, sondern bloß leibhaft und wirklich: im Untergang von Kunst selber. Auf solchen Untergang zielt jedes Kunstwerk ab, indem es allen anderen den Tod bringen möchte.” *GS*, Band 4, S. 82-83.

análoga em relação ao espírito histórico como corolário humano, desde sua utilidade e seus prejuízos¹⁵².

Como espaço organizado, que busca manter um controle compulsivo do que não quer ser controlado, o museu mantém, para Adorno, um sentido hostil: “Museu e mausoléu não estão apenas unidos pela associação fonética. Museus são como tradicionais sepulturas de obras de arte, e dão testemunho da neutralização da cultura.”¹⁵³ A obra de arte legítima não busca a acomodação em ambiente algum:

As preciosidades, que enchem as casas das pessoas riquíssimas, exigem em seu desamparo um museu, que, no entanto, como o compreendeu Valéry, mata o sentimento [*sic*, *Sinn*] das esculturas e das pinturas, às quais só sua mãe, a arquitetura, designou o lugar certo. Presas nas casas de pessoas às quais nenhum laço as liga, elas são uma crassa contradição do modo de existência que a sociedade privada entrementes desenvolveu.¹⁵⁴

A sensação de uma obra de arte em um museu é similar a de um ser humano em um asilo. Museu e asilo são ambientes condenatórios. Que algo ou alguém termine seus dias num destes ambientes, poderia comprovar a inexistência de um lugar por excelência para os sentidos da arte e do humano. Porém, para o ser humano a questão se concentra na descaracterização da instituição de amparo. Pois, para Adorno, o lugar por excelência para o ser humano pode e deve se constituir. Uma casa e uma instituição têm de fazer mais do que suportar a presença humana: elas têm de promover o próprio conceito de humanidade. As práticas contidas em suas relações internas determinam as variações do conceito de ser humano.

Na comparação entre os destinos nefastos da obra de arte e do ser humano se pode ainda encontrar outra distinção. Esta se refere ao fato de que uma obra de arte pode ser resgatada do ambiente que viola seu sentido, o museu, através do dinheiro, enquanto a mesma dinâmica ainda não funciona (pelo menos oficialmente) no caso de seres humanos. Contudo, o mesmo dinheiro que retira uma obra de arte de um museu é

¹⁵² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, tradução de Dionisio Garzón, Madrid: EDAF, 2000.

¹⁵³ *P*, p. 187. “Museum und Mausoleum verbindet nicht bloß die phonetische Assoziation. Museen sind wie Erbbegräbnisse von Kunstwerken. Sie bezeugen die Neutralisierung der Kultur.” *GS*, Band 10.1, S. 181.

¹⁵⁴ *MM*, p. 105. “Die Kostbarkeiten, mit denen die Allerreichsten ihre Wohnungen anfüllen, verlangen hilflos nach dem Museum, das doch Valerys Einsicht zufolge den Sinn der Plastiken und Bilder tötet, denen einzig ihre Mutter, die Architektur, den rechten Ort zuwies. Festgehalten aber in den Häusern derer, an die nichts sie bindet, schlagen sie der Existenzweise ins Gesicht, die das Privateigentum unterdessen ausgebildet hat.” *GS*, Band 4, S. 134.

incapaz de resgatar seu sentido, quando a obra estiver pendurada na parede da sala de estar de uma casa necessariamente burguesa. Pois, para Adorno, o espírito burguês adultera a essência humana. Esse vai-e-vem não supera o que Adorno chama de “constituição interna do luxo”¹⁵⁵. “As casas das pessoas riquíssimas”, como na observação em que Valéry é lembrado, não garante amparo a obras de arte. Também pelo fato de semelhante amparo descaracterizar a obra em qualquer circunstância.

Mas um ser humano é sempre digno de amparo. Quem olhar para um bebê terá certeza disso. Aliás, somente se pode resgatar um ser humano de um asilo a custas da revitalização da importância desse amparo. Tornar a acolhê-lo significa retirar o manto condenatório que o asilo, como lugar, vestiu sobre si, pois o ambiente em que alguém está condenado é sempre um lugar ilegítimo sob o ponto de vista do próprio sentido que deveria preservar. E esta observação tem de ser válida para outros espaços humanos:

O isolamento radical e a redução radical ao mesmo nada sem esperança são idênticos. O homem na penitenciária é a imagem virtual do tipo burguês em que ele deve se transformar na realidade. Os que não o fizerem lá fora serão forçados a isso aí dentro numa terrível pureza. Justificar a existência de penitenciárias com a necessidade de separar o criminoso da sociedade, ou mesmo de regenerá-lo, não atinge o âmago da questão. Elas são a imagem do mundo do trabalho burguês levado às últimas consequências, imagem essa que o ódio dos homens coloca no mundo como um símbolo contra a realidade em que são forçados a se transformar.¹⁵⁶

Uma casa reproduz o mesmo ambiente condenatório para a obra de arte, cuja característica indomável não pode ser esquecida. Nessa circunstância, a violência aplicada contra a obra de arte é muito parecida à da onça pacificada. Mas, se a mesma casa reproduzir um ambiente condenatório para o ser humano, isto é, não amparar sua natural fragilidade, seria melhor então que ruísse juntamente com a malha social que endossou semelhante desamparo. É nesse sentido que revigorar a sociedade como *topos* humano por excelência é uma das tarefas basilares do pensamento adorniano.

¹⁵⁵ *MM*, p. 105. “Die innere Zusammensetzung des Luxus.” *GS*, Band 4, S. 134.

¹⁵⁶ *DA*, p. 211. “Radikale Isolierung und radikale Reduktion auf stets dasselbe hoffnungslose Nichts sind identisch. Der Mensch im Zuchthaus ist das virtuelle Bild des bürgerlichen Typus, zu dem er sich in der Wirklichkeit erst machen soll. Denen es draußen nicht gelingt, wird es drinnen in furchtbarer Reinheit angetan. Die Rationalisierung der Existenz von Zuchthäusern durch die Notwendigkeit, den Verbrecher von der Gesellschaft abzusondern, oder gar durch seine Besserung, trifft nicht den Kern. Sie sind das Bild der zu Ende gedachten bürgerlichen Arbeitswelt, das der Haß der Menschen gegen das, wozu sie sich machen müssen, als Wahrzeichen in die Welt stellt.” *GS*, Band 3, S. 258.

Não é para menos que Adorno observou que: “Faz parte dos crimes simbólicos dos nazistas liquidar anciãos.”¹⁵⁷ Tal observação conta com uma atmosfera pouco percebida dentro da própria família contemporânea:

Com horror, somos forçados a reconhecer que já muitas vezes no passado, quando nos opúnhamos a nossos pais porque defendiam o mundo, éramos porta-vozes do mundo pior em oposição ao ruim. Tentativas apolíticas de evadir-se da família burguesa só nos levam, no mais das vezes, a nos enredar ainda mais profundamente em sua malhas, e, em certas ocasiões, tudo leva a crer que a malfadada célula da sociedade, a família, seria também a célula protetora da intransigente vontade de uma outra sociedade. Com a família desfez-se, enquanto o sistema subsiste, não somente a mais eficaz instituição burguesa, mas a resistência, que decerto reprimia o indivíduo, mas também o reforçava, se é que não o produzia pura e simplesmente. O fim da família paralisa as forças de oposição. A ordem coletivista nascente é um escárnio para com os sem-classe: com o burguês liquida-se ao mesmo tempo a utopia que outrora se nutria do amor da mãe.¹⁵⁸

A reflexão se concentra na concreta ameaça decadente da família, quando esta importante instituição aceita os hábitos deformados da sociedade atual. Por isso, a derrota da humanidade está presente em cada idoso abandonado por seus filhos em um asilo. Filhos que, na maioria das vezes, tornaram-se profissionais bem-sucedidos *na mesma* sociedade deformada, o largo lugar em que: “Cada envoltório que se interpõe no relacionamento entre os homens é sentido como perturbação do funcionamento da máquina, na qual não só estão incorporados como orgulhosamente se contemplam a si mesmos.”¹⁵⁹

É produzido o falso consenso de que o asilo representa o espaço institucional em que seus pais receberão melhor atenção, uma vez que serão tratados por especialistas. A confiança nos especialistas é reflexo daquilo que os próprios filhos se tornaram para a

¹⁵⁷ *MM*, p. 16. “Es gehört zu den symbolischen Untaten der Nazis, uralte Leute umzubringen.” *GS*, Band 4, S. 22.

¹⁵⁸ *MM*, p. 16-17. “Mit Schrecken muß man einsehen, daß man oft früher schon, wenn man den Eltern opponierte, weil sie die Welt vertraten, insgeheim das Sprachrohr der schlechteren Welt gegen die schlechte war. Unpolitische Ausbruchsversuche aus der bürgerlichen Familie führen in deren Verstrickung meist nur um so tiefer hinein, und manchmal will es scheinen, als wäre die unselige Keimzelle der Gesellschaft, die Familie, zugleich auch die hegende Keimzelle des kompromißlosen Willens zur anderen. Mit der Familie zerging, während das System fortbesteht, nicht nur die wirksamste Agentur des Bürgertums, sondern der Widerstand, der das Individuum zwar unterdrückte, aber auch stärkte, wenn nicht gar hervorbrachte. Das Ende der Familie lähmt die Gegenkräfte. Die heraufziehende kollektivistische Ordnung ist der Hohn auf die ohne Klasse: im Bürger liquidiert sie zugleich die Utopie, die einmal von der Liebe der Mutter zehrte.” *GS*, Band 4, S. 23.

¹⁵⁹ *MM*, p. 34. “Jede Hülle, die sich im Verkehr zwischen die Menschen schiebt, wird als Störung des Funktionierens der Apparatur empfunden, der sie nicht nur objektiv eingegliedert sind, sondern als die sie mit Stolz sich selber betrachten.” *GS*, Band 4, S. 45.

sociedade deformada. Por isso, o simples apelo à instituição representa, para Adorno, o esconderijo para fugir de outras responsabilidades. É verdade que na época em que seus filhos eram bebês, os velinhos não poderiam ter utilizado a mesma desculpa, pois os orfanatos eram talvez ainda mais humanos, possivelmente pelo fato de que ainda não contavam com tantos especialistas. Mas essas razões escapariam à pressão da sociedade administrada. E então os velinhos não teriam a oportunidade histórica para uma desculpa semelhante àquela da qual seus filhos puderam lançar mão. Ao certo, estes velinhos, quando eram mais jovens e decidiram criar seus filhos, depositaram confiança no sentido construído no esteio de afetos que representava a família. Mas essa confiança se mantinha pelo fato de a família não testemunhar com naturalidade, entre seus próprios integrantes, a concorrência replicada das regras do modelo econômico¹⁶⁰. Hoje, tornou-se “saudável” concorrer, pois “[...] na sociedade dos antagonismos, a relação entre as gerações é também uma relação de concorrência, atrás da qual se localiza a violência pura e simples. Nos dias de hoje, porém, começa-se a regredir a um estado que não se caracteriza pelo complexo de Édipo, mas pelo parricídio.”¹⁶¹

A sociedade administrada ainda enxergaria aquela “utopia do amor da mãe” como tempo desperdiçado dentro do grande relógio-ponto que ela se julga no direito de reger. O tempo administrado é aquele no qual o profeta gagueja, extraviando sua própria mensagem. No lapso da sensibilidade o desvio para o inumano se promove. Uma arqueologia da inumanidade não pode desprezar o aprendizado [*Lehre*] de sua própria experiência. O que torna o cenário aterrorizante é o fato de que a característica não-universalizável da experiência – algo que foi vivido pelo ser humano – serve como critério para sua invalidação. Mas a experiência perdura na memória do ser racional.

A linguagem que permite a legitimidade do abandono de quem um dia se dedicou com delicadeza à expectativa da vida – pois sempre há um discurso regular para tal abandono – agora vê melancolicamente os laços que nutriam a vida decaírem. Pois essa vivência é experienciável para um ser humano, sem que ele precise anular sua

¹⁶⁰ Assim, o tão evitado encontro humano é o elemento no qual Adorno deposita (negativamente) sua confiança: “Quanto mais, em épocas posteriores, o indivíduo e a sociedade se afastarem na concorrência dos interesses, e quanto mais o indivíduo for rechaçado para dentro de si mesmo, tanto mais teimosa será a maneira pela qual se aferra à representação da essência moral da riqueza.” (*MM*, p. 162. “Je mehr späterhin Individuum und Gesellschaft in der Konkurrenz der Interessen auseinander treten, und je mehr das Individuum in sich selbst zurückgeworfen wird, um so sturer hält es an der Vorstellung vom moralischen Wesen des Reichtums fest.” *GS*, Band 4, S. 209.)

¹⁶¹ *MM*, p. 16. “[...] in der antagonistischen Gesellschaft ist auch das Generationsverhältnis eines von Konkurrenz, hinter der die nackte Gewalt steht. Heute aber beginnt es auf einen Zustand zu regredieren, der zwar keinen Ödipuskomplex kennt, aber den Vätermord.” *GS*, Band 4, S. 22.

capacidade para a abstração matemática, por exemplo. Ao contrário do modelo econômico da concorrência e do privilégio, as fontes do saber humano não concorrem entre si. A história humana ainda não acabou justamente pelo fato de que esta potencialidade ainda permanece em seu estado praticamente virginal. Sua exploração está sendo adiada por uma racionalidade limitada a critérios de identificação. O não-idêntico testemunhado através da concorrência entre as obras de arte é um manifesto negativo de que o lugar da concorrência é a arte e não a sociedade. As obras de arte exilam entre si o espírito da concorrência, ao invés de negligenciá-lo. Por isso, como o mausoléu, o museu não pode mesmo ser um ambiente de celebração¹⁶². Ele é a analogia de que a cultura que edulcora seres humanos extraídos do tempo subverte este último, ao colocá-los lado a lado.

Se o idoso não é mais um cidadão ativo qualificado pelos critérios de produção da sociedade deformada – algo de que se extraiu algum valor e agora merece ser descartado – já é visto também por seus filhos cuja existencialidade [*Dasein*] tem seu tempo embargado pelos mesmos critérios da deformação. Tudo deve ser muito bem programado: as crianças e as viagens de férias. Aqui está exposta uma sociedade que quer identificar-se com a totalidade. Porém, ao ditar as regras, os adeptos da totalidade acreditam congelar o tempo. Mas como o tempo não se deixa congelar, o que acaba sendo congelada é a responsabilidade sobre as vítimas de amanhã. Porque alguém terá de pagar por semelhante descaso.

As futuras vítimas são atrizes principais de seus próprios dramas, que se desenrolam sem sequer flertar com um final feliz, descreditando completamente aquilo que acontece em Hollywood. O cinema não consegue traduzir esse contexto percebido por Adorno, pois sua insuficiência se concentra no fato de não produzir a reflexão mais justa, isto é, no tempo certo. E aqui também valeria “tempo” em seu sentido musical. O formato do cinema não estimula a reflexão mais justa, ao contrário do que o entusiasmo

¹⁶² O questionamento adorniano a respeito do confinamento a que as obras de arte são submetidas no museu é análogo à forma como Nietzsche questiona, através da figura de seu homem louco, o papel da igreja enquanto espaço humano: “Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’.” (NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 148.) “Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: »Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?«” [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Drittes Buch, S. 25. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6072-6073 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 127-128) (c) C. Hanser Verlag]

tecnopolítico de Benjamin poderia levar a crer¹⁶³. Deve ser considerado ainda que Adorno não reconhecia a delicadeza no cinema como suficiente para a experiência da percepção proporcional à responsabilidade a ser exigida para uma real transformação intelectual de quem assiste a um filme: “De cada ida ao cinema, apesar de todo cuidado e atenção, saio mais estúpido e pior.”¹⁶⁴ Poder-se-ia pensar inclusive na própria experiência pela qual passam os atores e atrizes da indústria cinematográfica.¹⁶⁵

Por isso, é sempre urgente e atual a crítica de Adorno à vida divertida, pois o divertimento é uma pretensa superação da urgência demandada do próprio sofrimento humano: “É com o sofrimento dos homens que se deve ser solidário: o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento.”¹⁶⁶ Porém, há como protagonizar uma saída de tal condição. Adorno insiste em algum resíduo de dignidade que o esforço intelectual pode ainda oferecer contra o objetivo produtivo de um mundo inumano: “Para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma em que ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano.”¹⁶⁷ Pois há algo a ser constatado e facilmente perceptível para a consciência humana:

A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para

¹⁶³ Cf. BENJAMIN, Walter, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in *Obras escolhidas volume 1: Magia e técnica, arte e política*, tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁶⁴ *MM*, p. 19. “Aus jedem Besuch des Kinos komme ich bei aller Wachsamkeit dümmmer und schlechter wieder heraus.” *GS*, Band 4, S. 26.

¹⁶⁵ As motivações das estrelas cinematográficas não apresentam a força necessária para encarar de frente uma sociedade deformada. Adorno já havia percebido que atores e atrizes de Hollywood, quando não desconhecem essa possibilidade, desviam completamente dela. O auge de seu esforço encerra-se, na grande maioria das vezes, em uma mensagem rebelde. Fredric Jameson destaca a insuficiência do comportamento do tipo rebelde hollywoodiano para uma desejada crítica do quilate de Adorno: “[...] a imagem tradicional do rebelde não é só objetivamente precária, mas talvez mesmo subjetivamente ilusória.” (JAMESON, Fredric, *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*, tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997, p. 97.) Um esforço que se aplica, talvez contra sua própria vontade, na sustentação da farsa reconhecida já por Nietzsche, aqui anotada por Eagleton de que: “[...] na visão de Nietzsche o sujeito é um mero truque de gramática, uma ficção conveniente para sustentar os fatos.” (EAGLETON, Terry, “Ilusões verdadeiras: Friedrich Nietzsche, in *A ideologia da estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 177.)

¹⁶⁶ *MM*, p. 20. “Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.” *GS*, Band 4, S. 27.

¹⁶⁷ *MM*, p. 20. “Für den Intellektuellen ist unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität etwa noch zu bewahren vermag. Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen.” *GS*, Band 4, S. 27.

perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala.¹⁶⁸

Derivada da comunicação e da linguagem, a sociabilidade – encontro entre humanos – não apenas testemunha, mas participa como cúmplice da injustiça. Então, a solidão do intelectual se revela como caminho solidário, na medida em que não admite compactuar com o disfarce de uma sociabilidade que evita a verdade contida no encontro humano espontâneo:

Por trás do desmantelamento pseudodemocrático das formas de trato, da cortesia fora de moda, da conversação sem utilidade e não sem razão suspeita de trivialidade, por trás da aparente clarificação e transparência das relações humanas, que não admite mais nada indefinido, anuncia-se a brutalidade nua e crua. A palavra direta, que sem delongas, hesitação e reflexão diz as coisas na cara do interlocutor, já possui a forma e o timbre do comando, que, sob o fascismo, vai dos mudos aos calados. A objetividade nas relações humanas, que acaba com toda ornamentação ideológica entre os homens, tornou-se ela própria uma ideologia para tratar os homens como coisas.¹⁶⁹

Enquanto a humanidade deve construir seu próprio *topos*, a tarefa de construir um para a obra de arte lhe escapa por completo. O *topos* para a obra de arte é outro tema. A obra de arte é completamente livre e digna para vagar no *utopos*. Por isso, todo dinheiro que ainda possa se pagar por uma obra de arte jamais garante seu amparo, pois arrastá-la de um lado a outro não faz outra coisa a não ser reproduzir o núcleo mais grosseiro do espírito da violência, que insiste na existência de uma finalidade fungível inscrita em tudo e todos.

O homem contemporâneo vive uma infeliz ironia. Embora tenha atingido um grau elevado na apuração de suas habilidades – a técnica –, estas não conseguem ultrapassar o discurso da sobrevivência num mundo de incertezas. Nesse sentido, embora a técnica se nutra compulsivamente de sua própria aceleração, em contrapartida

¹⁶⁸ *MM*, p. 19. “Umgänglichkeit selber ist Teilhabe am Unrecht, indem sie die erkaltete Welt als eine vorspiegelt, in der man noch miteinander reden kann, und das lose, gesellige Wort trägt bei, das Schweigen zu perpetuieren, indem durch die Konzessionen an den Angeredeten dieser im Redenden nochmals erniedrigt wird.” *GS*, Band 4, S. 26-27.

¹⁶⁹ *MM*, p. 35. “Hinter dem pseudodemokratischen Abbau von Formelwesen, altmodischer Höflichkeit, nutzloser und nicht einmal zu Unrecht als Geschwätz verdächtiger Konversation, hinter der anscheinenden Erhellung und Durchsichtigkeit der menschlichen Beziehungen, die nichts undefiniertes mehr zulässt, meldet die nackte Roheit sich an. Das direkte Wort, das ohne Weiterungen, ohne Zögern, ohne Reflexion dem andern die Sache ins Gesicht sagt, hat bereits Form und Klang des Kommandos, das unterm Faschismus von Stummen an Schweigende ergeht. Die Sachlichkeit zwischen den Menschen, die mit dem ideologischen Zierat zwischen ihnen aufräumt, ist selber bereits zur Ideologie geworden dafür, die Menschen als Sachen zu behandeln.” *GS*, Band 4, S. 46.

ela se mostra impotente para a tarefa de quebrar a hierarquia, a qual a constituição física humana não desmente. Tudo para a compulsão técnica se mostra, de saída, obsoleto. Por isso, Adorno pode dizer que: “A técnica desenfreada elimina o luxo, mas não declarando que o privilégio é um direito humano, e sim cortando, pela elevação geral do *standard*, a possibilidade de se satisfazer.”¹⁷⁰ Com muita disciplina, a técnica “[...] esvazia o luxo”¹⁷¹. Mas, apesar de tudo, ela não resolve seu mau hábito análogo à gula.¹⁷²

Os dispositivos que garantem o funcionamento do aparelho de consumo testemunham que o ser humano experimenta voluntariamente a condição antikantiana de meio. Torna-se inclusive indiferente que semelhante grosseria signifique alguma virada hierárquica das forças da natureza. A questão é exclusivamente humana, pois o homem que domina a técnica se permite ludibriar por uma autonomia capaz de acomodar-se em pólos distintos. Ela oscila entre dois poderes: o poder da técnica e o poder de consumo. Através do primeiro, cada indivíduo pode experimentar o regozijo

¹⁷⁰ *MM*, p. 104. “Die entfesselte Technik eliminiert den Luxus, aber nicht, indem sie das Privileg zum Menschenrecht erklärt, sondern indem sie bei allgemeiner Hebung des Standards die Möglichkeit der Erfüllung abschneidet.” *GS*, Band 4, S. 133.

¹⁷¹ *MM*, p. 104. “[...] der Luxus ausgehöhlt.” *GS*, Band 4, S. 133.

¹⁷² Adorno faria ainda menção ao dispositivo indiferente que mobiliza alguém a escolher entre adquirir um Cadillac ou um Chevrolet. Sua intenção é apresentar a ideia de que a lógica de sentido que envolve a aquisição de um Rolls Royce não é da mesma ordem da escolha entre um Cadillac ou um Chevrolet. A escolha entre estes dois últimos é ditada pela sociedade de consumo, explorando o caráter compulsivo da técnica: “Sem dúvida, as vantagens do Cadillac sobre o Chevrolet são tão maiores quanto mais caro ele custa, mas essa superioridade – ao contrário daquela do velho Rolls Royce – resulta ela própria de um planejamento integral, que equipa aquele com melhores cilindros, parafusos e acessórios, este com piores, sem que nada seja alterado no esquema básico da produção em massa: seriam necessárias apenas pequenas modificações na produção para transformar um Chevrolet num Cadillac. É assim que se esvazia o luxo. Pois em meio à fungibilidade universal, a felicidade prende-se, sem exceção, ao não-fungível. Nenhum esforço humanitário, nenhuma argumentação formal pode separar a felicidade do fato que o vestido deslumbrante é trajado por uma só, e não por vinte mil. É no caráter fetichista que se refugia, no capitalismo, a utopia do qualitativo: aquilo que, graças à sua diferença e unicidade, não entra na relação de troca imperante. Mas essa promessa de felicidade no luxo pressupõe, por outro lado, o privilégio, a desigualdade econômica, a própria sociedade que se apóia na fungibilidade. Eis por que o qualitativo se torna, ele próprio, um caso especial da quantificação, o não-fungível, fungível, o luxo, conforto e, por fim, em um *gadget* sem sentido.” (*MM*, p. 104-105. “Während sicherlich der Cadillac um ebensoviel vorm Chevrolet voraus hat, wie er mehr kostet, geht doch diese Superiorität, anders als die des alten Rolls Royce, selber aus einem Gesamtplan hervor, der schlaue dort bessere und hier schlechtere Zylinder, Schraubchen, Zutaten anbringt, ohne daß am Grundschema des Massenprodukts etwas sich änderte: es bedürfte nur kleiner Verschiebungen in der Produktion, um den Chevrolet in den Cadillac zu verwandeln. So wird der Luxus ausgehöhlt. Denn inmitten der allgemeinen Fungibilität haftet Glück ausnahmslos am Nichtfungibeln. Es ist durch keine Anstrengung der Humanität, durch kein formales Raisonement davon zu trennen, daß das märchenschöne Kleid von der Einen, nicht von zwanzigtausend getragen wird. den Fetischcharakter flüchtet sich unterm Kapitalismus die Utopie des Qualitativen: was vermöge seiner Differenz und Einzigkeit nicht eingeht ins herrschende Tauschverhältnis. Aber dies Glücksversprechen im Luxus setzt wiederum Privileg voraus, ökonomische Ungleichheit, eben die Gesellschaft, die auf Fungibilität beruht. Darum wird das Qualitative selber ein Spezialfall der Quantifizierung, das Nichtfungible fungibel, der Luxus zum Komfort und am Ende zum sinnlosen Gadget.” *GS* Band 4, S. 133-134.)

de sua condição humana através da universalidade, pois embora nem todos participem da produção das maravilhas produzidas tecnologicamente, todos podem se orgulhar de pertencer à espécie humana que é capaz de produzir maravilhas. Através do segundo, ele desfruta dessa condição, crendo assim qualificar-se como ser humano. Esses dois aspectos revelam sua vaidade.

Através da via negativa, Adorno perceberia, na seção intitulada “Para uma dialética do tacto”, inspirada em Goethe, a relevância da falta de tacto (polidez) entre os hábeis seres humanos:

Perguntar como alguém está, algo que não é mais um mandamento da educação nem é esperado, torna-se uma espécie de sondagem ou uma agressão; o silêncio acerca de assuntos delicados torna-se indiferença vazia a partir do momento em que nenhuma regra indica mais aquilo que convém ou não convém falar. Os indivíduos começam, então, não sem motivo, a reagir também com hostilidade ao tacto: certa espécie de cortesia, ao invés de fazer com que se sintam tratados como seres humanos, desperta antes neles uma noção do estado desumano em que se encontram, e aquele que é cortês corre o risco de ser tomado por descortês, porque faz uso da cortesia como de um privilégio ultrapassado. Finalmente, o tacto emancipado, puramente individual, converte-se em mera mentira. O que se encontra dele, hoje, no indivíduo é algo que o tacto ocasionalmente silencia, o poder de fato, mais ainda, o poder potencial que cada um encarna. Por trás da exigência de defrontar-se com o indivíduo enquanto tal sem quaisquer preâmbulos, de maneira absolutamente conveniente, está a preocupação de controlar cada palavra, de tal modo que ela dê tacitamente conta, por si mesma, do que representa o interlocutor e quais são suas probabilidades na hierarquia esclerosante que a todos inclui.¹⁷³

Ao visitar um museu, o mesmo homem civilizado do século XXI demonstra sua grosseria. Primeiramente, porque não compreende a própria transgressão que tal ambiente abriga. Dentro do museu, o homem inclusive precisa ser advertido de que não

¹⁷³ *MM*, p. 30. “Die Frage nach dem Befinden, nicht länger von Erziehung geboten und erwartet, wird zum Ausforschen oder zur Verletzung; das Schweigen über empfindliche Gegenstände zur leeren Gleichgültigkeit, sobald keine Regel mehr angibt, worüber zu reden sei und worüber nicht. Die Individuen beginnen denn auch, nicht ohne Grund, auf Takt feindselig zu reagieren: eine gewisse Art der Höflichkeit etwa läßt sie nicht sowohl als Menschen angesprochen sich fühlen, als daß sie in ihnen die Ahnung des unmenschlichen Zustands erweckt, in welchem sie sich befinden, und der Höfliche läuft Gefahr, für den Unhöflichen zu gelten, weil er von der Höflichkeit wie von einem überholten Vorrecht noch Gebrauch macht. Schließlich wird der emanzipierte, rein individuelle Takt zur bloßen Lüge. Was von ihm im Individuum heute eigentlich getroffen wird, ist, was er angelegentlich verschweigt, die tatsächliche und mehr noch die potentielle Macht, die jeder verkörpert. Unter der Forderung, dem Individuum als solchem, ohne alle Präambeln, absolut angemessen gegenüber zu treten, liegt die eifernde Kontrolle darüber, daß jedes Wort stillschweigend sich selber Rechenschaft davon gibt, was der Angeredete in der sich verhärtenden Hierarchie, die alle einbegreift, darstellt, und welches seine Chancen sind.” *GS*, Band 4, S. 40.

deve tocar suas mãos nas obras de arte. Esse tolhimento amputa a dignidade entre ambos. Não porque ele devesse abraçar com afeto a obra de arte, mas pelo fato de ter de ser lembrado desse impedimento. Ou cruza os braços, ou recolhe suas mãos à vacuidade dos bolsos da calça. Ele tem a visão humana, um rosto humano, que se debruçam sobre uma história do apalpar. Apalpar não apenas para sentir vulgarmente a obra de arte, mas apalpar como significado dos sentidos tornados grosseiros. Toda gênese da estupidez é necessariamente uma gênese da grosseria.

Assim, Adorno recorrerá ao *Fausto* de Goethe para formular uma analogia notável: “O símbolo da inteligência é a antena do caracol ‘com a visão tateante’, graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar.”¹⁷⁴ A obra de arte já se apresenta como obstáculo ao homem, assim como, para o caracol, qualquer coisa fora de seu corpo é considerada um obstáculo. O fato de a obra de arte se localizar em um espaço equivocado representa a tentativa de neutralizar seu perigo.

Sua visão de homem sagaz e detalhista antecede até mesmo a condição primitiva da “visão tateante”, que Adorno identificava no caracol. Com isso, sabota-se a própria história da razão, que se frustra com sua impotência frente a tal situação. Pois, diante da obra de arte, o tato é negado, e a mão, tão precisa e fina para o *homo sapiens* que se tornou até mesmo um neurocirurgião¹⁷⁵, não atinge sequer o sentido tímido da antena do caracol. A obra de arte não apresenta um perigo físico, mas um obstáculo à própria racionalidade do homem do século XXI. A verdadeira obra de arte tem de ser hostil à inteligência sem espírito.

Bem ou mal, o homem não sabe ao certo o que fazer diante de uma obra de arte. Ele é indelicado, ela é hostil. Enquanto no horizonte da obra de arte não se encontra a expectativa pacificadora do repouso, ela representará alguma ameaça. Como o caracol recolhe rapidamente sua antena perante um obstáculo, o homem põe sua mão no bolso. É o vazio que acolhe esse elemento de surpresa. Pois é certo que: “Em seus começos, a

¹⁷⁴ DA, p. 239. “Das Wahrzeichen der Intelligenz ist das Fühlhorn der Schnecke »mit dem tastenden Gesicht«, mit dem sie, wenn man Mephistopheles glauben darf [Faust. Erster Teil. Vers 4068.], auch riecht.” GS, Band 3, S. 295.

¹⁷⁵ A figura do neurocirurgião é emblemática: suas mãos podem tocar o cérebro. Não é necessário dissertar sobre a excelência do cérebro humano, que sem ele não existiria a razão humana, etc. No entanto, há um poema de Peter Sinfield, cujo título é “21st Century Schizoid Man”. Os poemas de Sinfield serviram como base para as letras de algumas das canções da banda de rock inglesa King Crimson. Este seu poema tornado canção profetizava sobre o homem do século XXI, o qual oscilaria entre sua precisão de neurocirurgião e o sentimento desesperado perante tantas outras situações da vida, as quais suas habilidades, embora excelentes, não podiam dominar. Essa imagem descreve nossa época, que é esquizofrênica e *high-tech* ao mesmo tempo.

vida intelectual é infinitamente delicada.”¹⁷⁶ Porém, hoje, no ápice de suas conquistas, seu aspecto delicado foi soterrado por uma cicatriz¹⁷⁷. A cicatrização da pele forma uma protuberância grosseira. A época tardia da história da inteligência coincide com o golpe contra sua motivação inicial, qual seja, ter sido um dia profundamente delicada. Somente a lembrança lhe fará alguma justiça.

Mas o caracol “é também capaz de cheirar”. Como criatura desfavorecida, desenvolve seus sentidos para adiar ao máximo sua própria devoração. Poder reconhecer o cheiro de seu devorador à distância lhe garante desfrutar por mais tempo do aroma da vida. Esta é uma expressão da potência da negatividade. Mas quando um ser humano sente o cheiro de carne humana queimada, ele não identifica seu devorador. Pois homem eliminando homem é um “*gadget* sem sentido”. Por isso, a experiência de orgulhar-se da humanidade indica seu próprio declínio. É triste constatar a vida como trajetória na qual *o* corpo [*Leib*] vai produzindo seu sentido no adiamento de tornar-se *um* corpo [*Körper*]. Essa produção sempre aterrorizada por tal ameaça compromete-se consigo mesma. Seu horizonte é evitar o perigo, evitando o corpo que possa se destruir. Mas nesse evitar congestiona a própria experiência que flerta muito mais com o intransponível que propriamente com seu regozijo. A criatura burra glorifica-se justamente com o fato de pluralizar as alternativas às ameaças de perigo. De algum modo, necessariamente se atrofia. O corpo [*Leib*] anda, então, na trilha em que se perpetua como corpo atrofiado. A imagem de reduzir-se ao encolhimento se torna pontual. Toda articulação que passará pelo fio dessa experiência representa a elaboração de incontáveis renúncias. Mas a inteligência daí decorrente resistirá em regressar a seu ponto de partida.

A inteligência assume a tarefa de garantir ao corpo a neutralização do perigo que o não-eu possa provocar. Em nova dimensão, o mesmo perigo que a razão arcaica reconhecia através do cheiro ou do apalpar. Agora se pensa. Pensar está sendo mostrado por Adorno como uma forma de paralisar alguma possibilidade de encontro com o

¹⁷⁶ DA, p. 239. “Das geistige Leben ist in den Anfängen unendlich zart.” GS, Band 3, S. 295.

¹⁷⁷ Diria ainda Adorno: “A burrice é uma cicatriz. Ela pode se referir a um tipo de desempenho entre outros, ou a todos, práticos e intelectuais. Toda burrice parcial de uma pessoa designa um lugar em que o jogo dos músculos foi, em vez de favorecido, inibido no momento do despertar. Com a inibição, teve início a inútil repetição de tentativas desorganizadas e desajeitadas.” (DA, p. 240. “Dummheit ist ein Wundmal. Sie kann sich auf eine Leistung unter vielen oder auf alle, praktische und geistige, beziehen. Jede partielle Dummheit eines Menschen bezeichnet eine Stelle, wo das Spiel der Muskeln beim Erwachen gehemmt anstatt gefördert wurde. Mit der Hemmung setzte ursprünglich die vergebliche Wiederholung der unorganisierten und täppischen Versuche ein.” GS, Band 3, S. 295-296.)

devorante – assim batizado – que se torna todo o outro (para a representação do eu) de maneira totalmente desarmada. A fragilidade da constituição física humana faz a passagem do corpo ameaçado ao corpo atrofiado à sombra dos mesmos critérios motivadores do adiamento da passagem ainda indesejável de todo corpo [*Leib*] ao corpo [*Körper*]. A corporeidade não consegue mais superar esse trauma. Ela não consegue mais ser reelaborada pela mesma astúcia que escamoteou sua importância. Isso não significa que essa astúcia (misto de estupidez e inteligência) não possa perceber esse trauma (sem mesmo necessitar localizá-lo) e então tematizá-lo. A história comprova a tematização do pensamento, mas isto se dá de modo precário. Seu ícone sempre será Descartes. O processo do esclarecimento nunca foi tão encurralado à solidão, à agonia de tentar resolver as coisas no silêncio, escondendo-se de qualquer outro ser humano. Remeter a si próprio infinitamente indica a crença inaudita de que a verdade está sob posse de alguém. Nesse esforço, corpo [*Leib*] e corpo [*Körper*] se tornaram meros detalhes. Suas diferenças, irrelevantes. A matéria se generaliza e atinge o conceito, enquanto todos concordam *silenciosamente* sequer comentar a diferença entre um corpo [*Leib*] e um cadáver [*Körper*]. Dimensão que se hipostasia facilmente entre eu e o outro. Embora o funcionamento não seja meramente mecânico, ele se danifica. Remete a agir, a atuar, que sempre são expedientes falhos. A mão humana sempre deixa um rastro de imperfeição, ainda que seja a do notável neurocirurgião, que frequentemente coloca o corpo [*Körper*] de alguém novamente em ordem.

A apoteose do animal inteligente é a subjetividade. Mas agora ela conta com o apelo a uma noção espacial que foi franqueada pela propriedade privada. “O meu pensamento” e “a minha vida” são sentenças pronunciadas na linguagem que reifica a condição inicial da fala. Da formação onomatopéica à fraude do não-reconhecimento da privacidade como núcleo formador da subjetividade, mostra-se o percurso que se traduz como evolutivo. O homem evolui da articulação de sons e sua identificação imediata e arbitrária para um momento em que não mais se experimenta como ator real dessa arbitrariedade, que se perdeu entre a nuvem de poeira histórica e a fuligem dos corpos incinerados nos campos de concentração. O homem não é mais original, perdeu essa chance, pois mesmo seu momento arbitrário centrado na experiência – ainda que motivada por uma vontade intransigente – é substituído pela categorização (em que o tempo de encontro da experiência se dissolve) da ilusão subjetiva de dominar as palavras. O homem resiste à frustração de perceber que (embora uma experiência) não

havia nada de tão extraordinário na geração da linguagem (que por ser onomatopéica era vulgar) e do próprio sentido laico ou divino de cada palavra ou contexto rememorado. Ele não quer admitir que através do processo histórico de produção da linguagem, ou mesmo do idioma, ele próprio – moderno, na condição de sujeito – é excluído na dinâmica do reposicionamento dos conceitos. Os conceitos dispensam o sujeito (pelo menos pela maneira como o sujeito é tematizado pela filosofia moderna). O “eu penso, logo existo” é tanto formulação quanto sentença tardia ao momento de conceitualização. Como diria Nietzsche, entre outros pensadores, o homem precisaria pressupor os conceitos de pensar e existir antes mesmo de pronunciar sua própria subjetividade. Justamente o elo perdido de um momento arcaico da racionalidade em que balbuciava sílabas, instigado pela dor física (ou sua derivação na ameaça física) frente à experiência crua da vida confrontada com a natureza. Momento em que a vontade de dominar a natureza representaria uma possibilidade de tranquilizar sua existência. Os momentos de domínio são os de prolongamento da capacidade intelectual. Esta é a genealogia da inteligência humana. Também a da estupidez, que guarda seu elemento grosseiro no soterramento do corpo através do medo. Este contexto um animal predador superaria com simplicidade, pois são os animais que não fazem nada que não tenha algum propósito. Somente o homem, detentor da racionalidade, lida com o expediente do “*gadget* sem sentido”.

Uma das razões pela qual Adorno não acredita na política partidária tem a ver diretamente com o fato de a solidariedade ao partido adulterar a posição hierárquica do próprio conceito de solidariedade:

Solidários eram os grupos de homens que arriscavam sua vida em conjunto, para os quais a própria vida, em face da possibilidade tangível, não era o mais importante, de modo que, sem estarem possuídos pela idéia abstrata e sem nutrirem também uma esperança individual, estavam todavia dispostos a se sacrificarem uns pelos outros. Uma tal renúncia à autoconservação tinha como pressupostos o conhecimento e a liberdade de decisão: na falta disso o cego interesse particular se reconstitui imediatamente.¹⁷⁸

¹⁷⁸ *MM*, p. 43. “Solidarisch waren Gruppen von Menschen, die gemeinsam ihr Leben einsetzten, und denen das eigene, im Angesicht der greifbaren Möglichkeit, nicht das wichtigste war, so daß sie, ohne die abstrakte Besessenheit von der Idee, aber auch ohne individuelle Hoffnung, doch bereit waren, füreinander sich aufzuopfern. Solches Aufgeben der Selbsterhaltung hatte zur Voraussetzung Erkenntnis und Freiheit des Entschlusses: fehlen diese, so stellt das blinde Partikularinteresse sogleich wieder sich her.” *GS*, Band 4, S. 57.

O “cego interesse particular” de alguém tomado pelo medo concorre com a possibilidade da solidariedade. Usufruir do dispositivo da concorrência é legitimá-lo como argumento para a sociedade de consumo. Adorno apontaria ainda que o mundo que adultera o conceito de solidariedade é o mesmo que precisará qualificar a dignidade daqueles homens que não se contentavam com a autoconservação como uma expressão da estupidez:

Os organizados pretendem que o intelectual honesto se exponha por eles; mas tão logo se arreceiam [*sic*, receiam], ainda que remotamente, de terem eles próprios que se expor, passam a vê-lo como um capitalista, e aquela mesma honestidade, com que especulavam, como sentimentalismo e estupidez. A solidariedade está polarizada: de um lado na fidelidade desesperada daqueles para os quais não há caminho de volta, de outro, a chantagem virtual praticada contra aqueles que, nada querendo com os esbirros, tampouco pretendem ficar à mercê da quadrilha.¹⁷⁹

Não é difícil compreender a argumentação subjacente promovida por Adorno de que um mundo verdadeiramente solidário extermina o funcionamento subjetivo do medo, que, por sua vez, é uma forma de a estupidez se expressar na sociedade. Para Adorno, ao não destacar semelhante mecanismo, os intelectuais participam do “produto social do sofrimento”¹⁸⁰.

“A inteligência é uma categoria moral”¹⁸¹, diz Adorno na seção 127 de *Minima moralia*, intitulada “*Wishful thinking*”. Mas o que significa *wishful thinking*? Essa expressão inglesa não tem uma correspondente exata em nenhum outro idioma. Em português, um de seus significados mais comuns é utopia¹⁸². Trata-se de um significado pejorativo, porque remete à esperança encarcerada em algum uso. Mas, indica ainda o pensamento proveniente do ser humano que sonha em voar alto e que, justamente por não possuir asas, frustra-se de sua práxis. A práxis frustrada representa a impotência do indivíduo, sobre a qual Adorno costuma referir-se indiretamente. Por isso, desde a impotência do indivíduo, a perspectiva pessimista de Adorno pode também prever que:

¹⁷⁹ *MM*, p. 44. “Die Organisierten wollen, daß der anständige Intellektuelle sich für sie exponiere, aber sobald sie nur von weither fürchten, sich selber exponieren zu müssen, ist er ihnen der Kapitalist, und die gleiche Anständigkeit, auf die sie spekulierten, lächerliche Sentimentalität und Dummheit. Solidarität ist polarisiert in die desperate Treue derer, für die es keinen Weg zurück gibt, und in die virtuelle Erpressung an jenen, die mit den Bütteln nichts zu schaffen haben mögen, ohne doch der Bande sich auszuliefern.” *GS*, Band 4, S. 58

¹⁸⁰ *MM*, p. 44. “[...] Sozialprodukt des Leidens [...]” *GS*, Band 4, S. 57.

¹⁸¹ *MM*, p. 173. “Intelligenz ist eine moralische Kategorie.” *GS*, Band 4, S. 223.

¹⁸² Cf. PARKER, John, STAHEL, Monica (Org.), *Password: English dictionary for speakers of portuguese*, São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 624.

“Se o discurso ainda pode se dirigir a alguém hoje, não é nem às massas, nem ao indivíduo, que é impotente, mas antes a uma testemunha imaginária, a quem o entregamos para que ele não desapareça totalmente conosco.”¹⁸³

Contudo, a expressão *wishful thinking* pode também ser percebida em outro caminho. De um modo muito sutil, ela faz referência ao tédio para expressar que quando certas circunstâncias da realidade se mantêm iguais, o sucesso do pensamento está garantido. Isto é, ele vai se efetivar contando com seu caráter previsível. E, então, literalmente, trata-se de um “pensamento desejador”. Pois, o que ele deseja é simplesmente que tudo continue dando certo. Este seria o elemento pelo qual filosoficamente tal comportamento humano é criticado: sua carga de crença, que em um contexto específico da filosofia da ciência, consagrou o cisne negro de Karl Popper. Esta carga de crença também é vulgarmente conhecida como “pensamento positivo”, que cega intelectualmente a grande maioria dos seres humanos, a qual Adorno acerta ao identificar como massa.

Nesse processo de positivação do pensamento – que se explica também psicologicamente – o otimismo apenas se desmascara após a concretização do que foi pensado desde a dimensão de um *wishful thinking*. Assim, o otimismo motivador levado à sua realização se expressa em algum tipo de ruína. Teoricamente, pode significar apenas a fórmula que não deu certo, mas na prática – quando esta fórmula não for contida a tempo – resultará no antídoto que em dose excessiva se torna venenoso. Nesse caso, experimenta-se o momento nefasto em que a palavra contraveneno [*Gegengift*] trai completamente suas expectativas e não tem a menor chance de responder a isso, na medida em que liquidou o que prometia salvar. A prática arruinada é sempre uma teoria mal pensada. Nesse caso, perante a ruína, o que resta aos indivíduos – seres pensantes – é, no máximo, a lição [*Lehre*] do que não deu certo; e este elemento demarca a negatividade do pensamento. No entanto, além da característica negativa, os seres pensantes necessitam ainda apelar à lembrança – oral ou documental – do que não deu certo.

Portanto, sobre o que não deu certo, sobre o que ajudou a envenenar a humanidade, é viável tirar uma lição. Aliás, para o pensamento que não quer se

¹⁸³ DA, p. 238-239. “Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht.” GS, Band 3, S. 294.

qualificar como *wishful thinking* é imprescindível entender que: “Das lições da era hitlerista faz parte a da estupidez dos seres inteligentes.”¹⁸⁴ A estupidez é uma expressão da desatenção intelectual reclamada por Adorno em sua triste ciência. Os seres inteligentes se deixam perverter pela estupidez. Nesse sentido, Adorno perceberia também que: “A estupidez de Hitler foi uma astúcia da razão.”¹⁸⁵

A condição de se deixar perverter ou dominar pela estupidez é completamente evitável para a experiência do pensamento. Nesse sentido, trata-se de uma cena lamentável, reconhecida por Adorno. Semelhante reconhecimento, Adorno expressa com o termo semiformação [*Halbbildung*].

Olgária Mattos caracteriza a semiformação na conjectura do homem que “não sabe que não sabe”¹⁸⁶. Isto significa dizer que há potencialidade humana para superar essa condição de semiformação. Nesse sentido, o pensamento é frágil porque *quer*, ou porque *se acomodou*. Como diz Türcke: “[...] o mais espantoso é o fato de a consciência humana ter condições de perceber isso.”¹⁸⁷ Adorno situa o contexto de uma semiformação ou semicultura como uma modalidade atualizada de alienação. Assim, o termo marxiano que se dava no plano econômico e materialista conta agora com certa indisposição intelectual, pois “não saber que não sabe” é evitável pelo intelecto humano. No deter-se a essa percepção reside a função filosófica da crítica adorniana. Assim situa Hauke Brunkhorst: “Metafísica e formas de dominação da razão instrumental [...] são

¹⁸⁴ Verificar em *DA*, p. 195, onde consta como tradução: “Uma das lições que a era hitlerista nos ensinou é a de como é estúpido ser inteligente.” Excepcionalmente não fizemos uso da tradução oferecida por Guido Antonio de Almeida para esta frase por julgarmos-a equivocada sob o ponto de vista conceitual, uma vez que Adorno jamais diria que “é estúpido ser inteligente”. O máximo que ele poderia dizer seria algo semelhante a: “é estúpido fazer uso da inteligência esvaziada de seu conteúdo moral.” Ou, simplesmente, poderia Adorno dizer: “é estúpido não fazer uso da razão”. Inclusive, é nesse sentido que Adorno faz referência à tarefa atualíssima da filosofia: “Hoje, como na época de Kant, a filosofia reclama uma crítica da razão levada a termo pela própria razão, não o seu banimento ou eliminação.” (*ND*, p. 80. “Philosophie erheischt heute wie zu Kants Zeiten Kritik der Vernunft durch diese, nicht deren Verbannung oder Abschaffung.” *GS*, Band 6, S. 92.) Portanto, observamos que na frase: “Zu den Lehren der Hitlerzeit gehört die von der Dummheit des Gescheiteseins.” (*GS*, Band 3, S. 235.) citada acima, é nossa a tradução.

¹⁸⁵ *MM*, p. 92. “Die Dummheit Hitlers war eine List der Vernunft.” *GS*, Band 4, S. 118.

¹⁸⁶ “A educação de massa é a da semiformação (*Halbbildung*). O semiculto sente-se capaz de falar de tudo porque ‘bem informado’ e seu saber é desproporcional ao Saber e a seus conhecimentos. Não sabe que não sabe. Tratando-se de um desconhecimento que se ignora a si mesmo, o semiculto é inimigo da cultura, na mesma medida em que uma meia-verdade não virá a ser uma verdade” (MATOS, Olgária, “Theodor Adorno, o filósofo do presente”, in <http://www.unir.br/~portal/adorno.html>.)

¹⁸⁷ TÜRCKE, Christoph, “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Organizadores), *Ensaio frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 58.

evitáveis e por isso podem ser objetos de mudança política e social, sendo ela revolucionária ou reformatória.”¹⁸⁸ Brunkhorst aponta ainda:

Para Adorno, a falibilidade sozinha não é suficiente para evitar a inconsciência e incompreensão das relações de dominação, repressão e exclusão injusta. Por isso apenas uma teoria que tem presente a crítica da razão instrumental como a razão para dominação é uma teoria crítica no entendimento de Adorno.¹⁸⁹

Constante no estilo de Adorno se torna, então, a precisão na qual o escrito deve se concentrar. Há um grande esforço de sua parte com o propósito de pronunciar, sob o texto, a coerência entre a motivação para uma produção intelectual e seu modo de exposição. Esse esforço tem sentido dialético: deve haver coerência entre pressão [*Druck*] e expressão [*Ausdruck*]. Nesse caso, a pressão que a decepção impacta sobre o intelectual, entristecendo-o, deve provocar, através de sua produção, a expressão mais justa [*richtig*]. Há de se considerar que Adorno vive na época do expressionismo¹⁹⁰.

A partir desse critério, qual seja, não apenas a expressão, mas a expressão mais justa, coerente, portanto, com a realização de uma vida justa, todo o potencial erudito de Adorno o habilita para a nitidez de seu escrito. Cada palavra deve dizer somente o que ela quer realmente dizer. Na medida em que Adorno se mostra um escritor que não se vale de sua erudição para forçar uma palavra a dizer o que ela não quer, ele acaba demonstrando a qualidade moral daquilo que escreve. Contra a possibilidade de

¹⁸⁸ BRUNKHORST, Hauke, *Adorno and Critical Theory*, 1999, p. 3-4.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹⁰ Na década de 20, década em que Adorno *ingressa* na atmosfera intelectual europeia, boa parte das convicções do mundo está caindo. Como menciona Susan Buck-Morss: “Se a *Weltanschauung* burguesa se desintegrava, as palavras não tinham poder para reconstruí-la. Na era da fotografia e dos primeiros filmes mudos, a lógica linear da palavra escrita perdia seu monopólio. Mais ainda, poetas e filósofos – Trakl, Hofmannsthal, o jovem Wittgenstein – começavam a se perguntar se a linguagem era capaz de comunicar a verdade.” (BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa*, tradução de Nora Rabotnikof Maskivker, México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 26). Nesse sentido, figura como preocupação por parte de Adorno a tentativa de encontrar um caminho de expressão que tivesse ainda a força de não se deixar reduzir ao quadro expressionista. Adorno lutava para que a verdade pudesse ainda ser comunicada, mesmo quando a linguagem ameaçava perecer perante o domínio científico que visava acomodar as incoerências mais comprometedoras em relação à ordem social. Cabem ainda as seguintes observações sobre esse panorama vivido por Adorno: “Para Kraus, a crítica da linguagem se transformou em um ato de protesto social. Ao contrário, o uso correto da linguagem era sinônimo de representação da verdade. Daí a importância da “apresentação” (*Darstellung*): a verdade não era apenas o que se dizia mas o *como*; a forma era inseparável do conteúdo. Esta ideia da linguagem que proporciona uma “imagem” (*Bild*) da realidade e a identificação desta imagem com a verdade não eram exclusivas dos escritos de Kraus. O vinculavam a vários intelectuais contemporâneos incluindo Arnold Schönberg.” (Idem, p. 43). Contra o equívocado império da comunicação se fortalece a relevância da expressão na linguagem para a filosofia adorniana. Como ilustra Marcia Tiburi: “[...] a filosofia de Adorno não levantaria apenas o problema da forma da relação entre sujeitos (a comunicação), mas de como o sujeito fala sobre o objeto (que todo sujeito também é), o que implica a ideia de uma filosofia que, através da linguagem, se faz como expressão e não apenas como comunicação.” (TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 68.)

violência, tomando como exemplo invertido o expediente da tortura, Adorno dá provas de seu cuidado desde sua precisão no escrito. Evitar a possibilidade de violência é para ele um fundamento pleno, válido para todas as microscópicas manifestações da práxis. É óbvio que escrever é apenas uma dentre um número incontável dessas manifestações, que se dão no empilhamento dos dias. Mas é o ofício do intelectual de escrever que deve promover algum exercício em que o esforço humano – o trabalho – não seja utilizado pelos interesses de uma sociedade que zela pela relação de troca como fundamento. Quem vive de pensar não tem apenas a tarefa (que é gratuita ao intelecto e da qual não se consegue fugir) de pensar, mas tem também a obrigação de promover um pensamento que resista ao fundamento social que diverge do próprio homem.

Mas o pensamento que mantém o compromisso com o horizonte de uma vida reta não se faz por acordos. Ele necessita expressar-se através de uma linguagem que ainda não se deixou substituir por completo pela projeção de seus próprios ferimentos. A linguagem é uma via mal pavimentada, que facilmente se esburaca frente à indelicadeza da pressa de exigir que uma palavra fale algo que seja fruto de coerção. Os interesses que não se apresentam de forma explícita aplainam essa via esburacada que é a linguagem, sob uma variedade de pretextos. Unicamente por não dizerem o que realmente querem, esses pretextos se tornam coerentes com a violência.

A coerência entre pressão [*Druck*] e expressão [*Ausdruck*] é, portanto, algo que não pode ser negligenciado. Esse cuidado é válido não apenas para o pensamento de Adorno, mas, para qualquer possibilidade de realização de justiça, sobretudo, no mundo sedento por informação em que, traiçoeiramente, a linguagem permite que a realidade se mostre com vestes inadequadas, pelo puro e violento impulso ao *show*. Há uma espontaneidade que hipnotiza a consciência [*Bewußtsein*] como a face da Górgona captura em definitivo a perspectiva do olhar que em sua direção vacilou. Ainda assim, a Górgona se presta a alguma serventia. Ela transforma o homem tomado pelo espírito da desatenção em algo concreto: pedra. Este, ao menos, não terá mais como vagar moribundamente pelos saberes que, de modo incoerente, crê dominar.

A linguagem é capaz de indicar em que ponto o ser humano trai a si mesmo em seu sentido. É evidente que o prejuízo que acomete a linguagem se deve às redes de comportamentos nas inevitáveis e inadiáveis relações humanas. Adorno trata com precisão do tema:

Não há mais nada de inofensivo. As pequenas alegrias, as manifestações da vida que parecem excluídas da responsabilidade do pensamento não possuem um só aspecto de teimosa tolice, de um impiedoso não querer ver, mas se colocam de imediato a serviço do que lhes é mais contrário. Até a árvore que floresce é mentirosa no momento em que se percebe seu florescer sem sombra de sobressalto; até o inocente ‘Que beleza!’ torna-se expressão para a ignomínia da existência que é diversa, e não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor. [...] nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade.¹⁹¹

Como, para Adorno, a verdade não encontra mais expectativas de uma correspondência no campo ontológico ou metafísico, ele irá localizar o ferimento do pensamento apenas na produção promovida pelo *logos*. Somente a linguagem – práxis humana – é capaz de produzir a mentira. Através do uso do *logos*, expresso pela linguagem, o encontro humano se dá. Seres humanos necessitam se comunicar, e é nesse expediente que podem se entender ou desentender-se. Constituir uma rede de comunicação entre humanos continua sendo uma função da filosofia. Porém, o mundo administrado apresenta modelos comunicativos que desprestigiam o ser humano. Adorno, como filósofo, somente encontraria na produção intelectual – atividade-fim de seu ofício – a possibilidade de resistência à realidade cotidiana do mundo administrado. Por isso, a práxis adorniana delimita seu campo de ação na produção intelectual ainda não corrompida. Mas, como o pensamento está sob a custódia de profissionais, a expressão “ainda não corrompida” pode parecer ingênua. O que não seria o caso, pois profissionais não têm o direito de serem ingênuos naquilo que fazem. O mais acertado seria dizer, então, que Adorno compromete-se com o pensamento incorruptível.

O texto é, portanto, a arma adorniana. Com Adorno, é necessário perceber que um texto não é um origami. Enquanto a arte japonesa das dobraduras deixa, no papel, as

¹⁹¹ *MM*, p. 19. “Es gibt nichts Harmloses mehr. Die kleinen Freuden, die Äußerungen des Lebens, die von der Verantwortung des Gedankens ausgenommen scheinen, haben nicht nur ein Moment der trotzigen Albernheit, des hartherzigen sich blind Machens, sondern treten unmittelbar in den Dienst ihres äußersten Gegensatzes. Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt; noch das unschuldige Wie schön wird zur Ausrede für die Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält. [...] kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation, und es genügt bereits, ihn an falscher Stelle und in falschem Einverständnis zu sagen, um seine Wahrheit zu unterhöhlen.” *GS*, Band 4, S. 26.

marcas que indicam cada passo para a construção, por exemplo, do simpático *tsuru*¹⁹², com o texto filosófico atual – portanto, comprometido com a história da humanidade¹⁹³ – não pode ocorrer algo semelhante. A motivação para a construção de um texto que se assemelha ao funcionamento do origami aparece no início da seção 50 de *Minima moralia*:

A exortação de praticar com zelo a honestidade intelectual desemboca na maioria das vezes na sabotagem dos pensamentos. Seu sentido é compelir quem escreve a apresentar explicitamente todos os passos que o conduziram a uma asserção, possibilitando assim a cada leitor reconstituir o processo e, porventura – na indústria acadêmica –, duplicá-lo. Essa demanda não somente opera com a ficção liberal da comunicabilidade universal e à nossa descrição de qualquer pensamento, impedindo sua expressão objetivamente adequada, como é também falsa enquanto princípio mesmo de exposição.¹⁹⁴

A produção intelectual buscada por Adorno – à semelhança de Benjamin – distingue-se completamente da inteligibilidade de um “processo” ou um “progresso” do argumento. Essa inteligibilidade somente se tornaria uma exigência – como ocorre para o mercado e para a academia – referindo-se à expectativa de uma produção dedutível, a qual pode ser replicada universalmente. Mas isto significaria a confirmação do sucateamento da própria linguagem. Com isso, a mediania do pensamento entra na órbita da *Dummheit*. Duplicar os pensamentos de alguém significa sabotá-los; não apenas sob o ponto de vista jurídico, mas porque a experiência do pensamento é intransferível. A ordem do mundo administrado se projeta na perspectiva de perpetuação de “processos”, onde o “novo” é sempre um dado a partir do qual se definirá sua integração ou seu descarte. Também por essa razão, ocorre uma sabotagem:

¹⁹² Ave ligada às tradições da fortuna e longevidade na cultura japonesa.

¹⁹³ Adorno indica em “O ensaio como forma”: “A relação com a experiência [...] é uma relação com toda história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica [...] O ensaio desafia, por isso, a noção de que o historicamente produzido deve ser menosprezado como objeto da teoria.” (*EF*, p. 26. “Die Beziehung auf Erfahrung [...] ist die auf die ganze Geschichte; die bloß individuelle Erfahrung, mit welcher das Bewußtsein als mit dem ihr nächsten anhebt, ist selber vermittelt durch die übergreifende der historischen Menschheit; [...] Die Geringschätzung des geschichtlich Produzierten als eines Gegenstandes der Theorie wird daher vom Essay revidiert.” *GS*, Band 11, S. 18.

¹⁹⁴ *MM*, p. 69. “Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befeißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus. Ihr Sinn ist, den Schriftsteller dazu anzuhalten, alle Schritte explizit darzustellen, die ihn zu seiner Aussage geführt haben, und so jeden Leser zu befähigen, den Prozeß nachzuvollziehen und womöglich - im akademischen Betrieb - zu duplizieren. Das arbeitet nicht bloß mit der liberalen Fiktion der beliebigen, allgemeinen Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens und hemmt dessen sachlich angemessenen Ausdruck, sondern ist falsch auch als Prinzip der Darstellung selber.” *GS*, Band 4, S. 88.

os pensamentos deixam que se apague sua própria expressão, na medida em que lhes é exigida uma direção padronizada.

Ao mencionar a expectativa padronizada para o que deve ser comunicado como uma “ficção liberal”, Adorno subentende a pressão [*Druck*] provocada pela estrutura econômica do liberalismo. A organização desta última é completamente arredia à forma de comunicação *independente* da pressão promovida pela divisão do trabalho. Para Adorno, o modelo econômico determina as “pautas” para o pensamento. E, então, este somente se liberta da pressão [*Druck*] através de sua expressão [*Ausdruck*]. Escrever, para Adorno, é também um caso de coragem. O ensaio tem de ter esse espírito, uma vez que sua própria motivação é oriunda do “princípio de prazer do pensamento”¹⁹⁵, o qual é combatido pelos interesses usurpadores da divisão do trabalho.

A experiência se dá numa rede de sentidos, a qual nunca é transparente em todos os seus pontos. Assim, também não poderia ser decifrável por completo. A referência é novamente Descartes. Seu conhecimento seria caracterizado como frio justamente por sua necessidade de desmembramento. À época de Descartes, a analogia do desmembramento era inspirada no estudo da anatomia humana que, inevitavelmente, se manifestava também nas artes plásticas dominantes, em que um dos exemplos mais conhecidos é a pintura de Rembrandt. Isso não quer dizer que eles estivessem errados. Dissecar um corpo para compreender o funcionamento dos corpos em geral ainda é um *método* utilizável cientificamente. Porém, naquele tempo, ele não funcionaria se o “órgão” analisado fosse o cérebro; o que, aliás, representaria inclusive um grande atrevimento para o espírito humanista da época. Eis, então, que o neurocirurgião (ícone da exímia técnica do século XXI) tem de prestar contas com certo dilema metodológico. A metodologia da dissecação encontra, hoje, o correlato de sua insuficiência. Pois, neste exato instante, há alguém serrando um crânio humano e tocando no que há lá dentro, com a melhor das intenções e o mais apurado domínio técnico. Contudo, semelhante experiência tem mais a ver com sua própria aventura do que propriamente com a tradição metodológica. A ciência sobrevive e progride traindo a tradição metodológica. Isso não é bom nem mau, apenas faz parte de seu espírito escorpiônico.

Cada dobra do origami conduz à possibilidade de construção (que é sempre uma reconstrução) universal da figura *tsuru*. Esta é a maneira certa de reproduzi-lo,

¹⁹⁵ Cf. *EF*, p. 42; *GS*, Band 11, S. 31.

artesanalmente ou em série industrial. Mas é, também, justamente sua semelhança com o que costuma acontecer com os textos acadêmicos: semelhança industrial que gera a produção intelectual deformada, na medida em que *quem* escreve o texto-origami é mera contingência. Poderia ser, portanto, aquele mesmo “Ninguém” de sempre. Contudo, isto não significa que a tarefa de perpetuar a imagem do *tsuru* perca sua dignidade. Apenas deve ficar claro o fato de que ela não é da mesma ordem do empenho esperado para uma produção intelectual não-corrompida:

Pois o valor de um pensamento mede-se por seu distanciamento da continuidade do conhecido. O valor diminui objetivamente com o encurtamento dessa distância: quanto mais o pensamento se aproxima do *standard* estabelecido, mais ele perde sua função antitética, e é somente nela, na relação manifesta com seu contrário, não em sua existência [*Dasein*] isolada, que sua pretensão se encontra fundada. Os textos que empreendem ansiosamente uma reprodução completa de cada passo caem inevitavelmente na banalidade e numa monotonia, que afeta não somente o suspense da leitura, mas também sua própria substância.¹⁹⁶

O pensamento e sua necessidade de relação constituem a unidade esperada por Adorno, como na própria dialética. Ela se expressa através do ensaio como modelo de exposição. Texto filosófico não é origami, pois este último desfruta solitariamente de seu existir [*Dasein*] como algo que pode ser compreendido sem grande esforço no reconhecimento dos muros contextuais de seu próprio conceito.

É completamente tola a impressão que se tem de que o conhecimento se dá ao homem de modo frio, sem envolvimento. Para além de toda a artificialidade que brota de tudo que envolve o homem, não há como retroceder à pureza, como um processo de repetição sonharia. Ao desdobrar-se desse modo, com a intenção de honestidade, esse método tem de omitir todas as motivações – aquelas que ele domina e aquelas que ele não domina – para apresentar um texto puro. Semelhante circunstância revelaria um absurdo, o qual Adorno identifica na proposta cartesiana:

[...] a exigência de honestidade intelectual é ela mesma desonesta. Ainda que se lhe concedesse aquela recomendação discutível de que a exposição deve reproduzir exatamente o processo de pensamento, esse

¹⁹⁶ *MM*, p. 69. “Denn der Wert eines Gedankens mißt sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten. Er nimmt objektiv mit der Herabsetzung dieser Distanz ab; je mehr er sich dem vorgegebenen Standard annähert, um so mehr schwindet seine antithetische Funktion, und nur in ihr, im offenbaren Verhältnis zu seinem Gegensatz, nicht in seinem isolierten Dasein liegt sein Anspruch begründet. Texte, die ängstlich jeden Schritt bruchlos nachzuzeichnen unternehmen, verfallen denn auch unweigerlich dem Banalen und einer Langeweile, die sich nicht nur auf die Spannung bei der Lektüre, sondern auf ihre eigene Substanz bezieht.” *GS*, Band 4, S. 88-89.

processo não seria uma progressão discursiva de etapa em etapa, assim como, inversamente, tampouco os conhecimentos caem do céu. Ao contrário, o conhecimento se dá numa rede onde se entrelaçam prejuízos [*sic*, preconceitos], intuições, inervações, autocorreções, antecipações e exageros, em poucas palavras, na experiência, que é densa, fundada, mas de modo algum transparente em todos os seus pontos.¹⁹⁷

Pode-se acreditar em um antídoto contra a deformação da sociedade justamente na experiência [*Erfahrung*]. Esta é de impossível reprodução, sob o ponto de vista antropológico, desde as infinitas circunstâncias que interferem na consciência que, por sua vez, não consegue apresentar-se a si mesma, como espelho da veracidade do que passou na fração de segundo anterior. O tempo não se deixa apreender como sucessão exata das etapas (dobraduras), e é somente nele que se dá a experiência humana. Esse argumento se comprova através do fato de que um texto e um algoritmo *precisam ser diferentes* para serem o que são, isto é, se caracterizarem conceitualmente. Não se trata, portanto, de lutar contra o espírito científico, pois o que um algoritmo produz tem sua dignidade garantida. Mas ela se dá *apenas* dentro de um contexto determinável, e a determinação [*Bestimmung*] tem de se encerrar aí. Esta não deveria atingir o desenrolar da vida. Adorno segue contra Descartes:

[...] a regra cartesiana, segundo a qual só devemos nos ocupar com aqueles objetos “dos quais nosso espírito parece poder atingir um conhecimento certo e indubitável”, fornece um conhecimento tão falso – juntamente com toda ordem e disposição aos quais a regra se refere – quanto a doutrina que lhe é contrária, mas intimamente aparentada, da “intuição das essências”. Enquanto esta última nega o direito da lógica, que apesar disso se impõe em todo pensamento, a primeira toma-o em sua imediatidade, referido a cada ato intelectual em sua singularidade, e não numa mediação com o fluxo total da vida consciente do sujeito do conhecimento.¹⁹⁸

¹⁹⁷ *MM*, p. 69. “[...] die Forderung nach intellektueller Redlichkeit selber unredlich. Gäbe man ihr selbst einmal die fragwürdige Anweisung zu, die Darstellung solle den Denkprozeß abbilden, so wäre dieser Prozeß so wenig einer des diskursiven Fortschreitens von Stufe zu Stufe, wie umgekehrt dem Erkennenden seine Einsichten vom Himmel fallen. Erkennt wird vielmehr in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innervationen, Selbstkorrekturen, Vorausnahmen und Übertreibungen, kurz in der dichten, fundierten, aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung.” *GS*, Band 4, S. 89.

¹⁹⁸ *MM*, p. 69-70. “[...] die Cartesianische Regel, man solle sich nur den Gegenständen zuwenden, »zu deren klarer und unzweifelhafter Erkenntnis unser Geist auszureichen scheine«, samt aller Ordnung und Disposition, worauf sie sich bezieht, einen so falschen Begriff wie die ihr entgegengesetzte und im innersten verwandte Lehre von der Wesensschau. Verleugnet diese das logische Recht, das trotz allem in jedem Gedanken sich geltend macht, so nimmt jene es in seiner Unmittelbarkeit, bezogen auf jeden einzelnen intellektuellen Akt und nicht vermittelt durch den Strom des ganzen Bewußtseinslebens des Erkennenden.” *GS*, Band 4, S. 89.

O desejo cartesiano do “conhecimento certo e indubitável” é um conflito insuportável para o sujeito que tem de viver entre outros sujeitos e coisas. *Erfahrung* é a dimensão que Descartes evita que apareça desde a providência inicial de um isolamento no cogito. É claro que Descartes, que não era ingênuo, contorna esse problema encarando-o como um detalhe em seu discurso. Detalhe que pode ficar preso a regras de comportamento social. Quem estudar Descartes a fundo, perceberá no tom de seus escritos a expectativa utilitária de um manual de etiqueta. Ao fim de tantas viagens das quais desfrutou e de tudo que conseguiu arrancar dos jesuítas, não é difícil suspeitar de seu comportamento usurpador. Nesse sentido, Adorno prende Descartes em sua própria teia, argumentando que “a exigência de honestidade intelectual é ela mesma desonesta”. Isso não aponta apenas para uma reflexão sobre a má consciência, que trai a si mesma no homem Descartes. Tal reflexão teria sua verdade assegurada desde o paradigma psicanalítico. Porém, Adorno, respeitando mofadas regras de lealdade intelectual, derruba Descartes dentro do tatame filosófico. O que segue abaixo (a continuação da citação) apresenta que a razão pela qual um texto filosófico na forma de ensaio é questionado tem um fundamento frágil:

Mas isso contém, ao mesmo tempo, a confissão de uma profunda insuficiência. Pois se os pensamentos honestos resultam necessariamente em mera repetição, seja do dado, seja das formas categoriais, então o pensamento que, por amor à relação com seu objeto, renuncia à plena transparência de sua gênese lógica, fica sempre a dever alguma coisa. Ele quebra a promessa que é posta com a própria forma do juízo. Essa insuficiência é como a linha da vida, que segue seu curso retorcida, desviada, decepcionante diante de suas premissas e que, no entanto, apenas nesse curso – na medida em que ela é sempre menos do que deveria ser – é capaz de representar, sob as condições de existência dadas, uma existência não regulamentada. Se a vida cumprisse de maneira retilínea sua destinação [*sic*, determinação], ela não a atingiria.¹⁹⁹

O ensaio é análogo à vida. Neste ponto de *Minima moralia* Adorno ainda não havia construído seu célebre texto “O ensaio como forma”, mas já delineava seus principais aspectos. Viver é algo insuficiente e o desejo mesmo de suficiência é a

¹⁹⁹ *MM*, p. 70. “Darin aber liegt zugleich das Eingeständnis der tiefsten Unzulänglichkeit. Denn wenn die redlichen Gedanken unweigerlich auf bloße Wiederholung, sei's des Vorfindlichen, sei's der kategorialen Formen hinauslaufen, so bleibt der Gedanke, der der Beziehung zu seinem Gegenstand zuliebe auf die volle Durchsichtigkeit seiner logischen Genesis verzichtet, allemal etwas schuldig. Er bricht das Versprechen, das mit der Form des Urteils selber gesetzt ist. Diese Unzulänglichkeit gleicht der der Linie des Lebens, die verbogen, abgelenkt, enttäuschend gegenüber ihren Prämissen verläuft und doch einzig in diesem Verlauf, indem sie stets weniger ist, als sie sein sollte, unter den gegebenen Bedingungen der Existenz eine unreglementierte zu vertreten vermag. Erfüllte Leben geradenwegs seine Bestimmung, so würde es sie verfehlen.” *GS*, Band 4, S. 89-90.

negatividade da própria vida. Provocar uma imagem mental que prometa superar esta condição rompe a possibilidade de honestidade. Pois, se houver alguma dúvida a respeito do elemento diferencial (a não-identidade) entre o *tsuru* de papel e o de carne e osso, qualquer esforço intelectual daí demandado já estará perdido, ou como dirá Adorno, remeterá a um “pensamento ocioso”. Vida, experiência e não-identidade pertencem a uma mesma constelação para o pensamento adorniano. A seguir, Adorno faz referência ao “menino-modelo”, constatando tristemente que sua vida não foi vivida:

Quem morresse velho e com a consciência de um sucesso por assim dizer sem dívidas, não passaria, no fundo, de um menino-modelo, que, com uma mochila invisível às costas, supera todas as etapas, sem lacunas. Todavia, todo pensamento que não é ocioso traz a marca da impossibilidade de sua legitimação plena, assim como sabemos em nossos sonhos que há aulas de matemática perdidas por uma manhã feliz passada na cama e que nunca mais serão recuperadas. O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha despertá-lo e o transforme em ensinamento.²⁰⁰

Este trecho apresenta uma face de Adorno pouquíssimo explorada por seus comentadores. Trata-se do pensamento em sua analogia ao sonho, cuja impossibilidade efetiva de uma práxis, não impede a formação [*Bildung*] (portanto, inclusive moral) daquele que sonha. Os sonhos sempre são, por princípio, danificados²⁰¹, entrando, assim, na constelação do dano.

²⁰⁰ *MM*, p. 70. “Wer alt und im Bewußtsein des gleichsam schuldenlosen Gelingens stürbe, wäre insgeheim der Musterknabe, der mit unsichtbarem Ranzen auf dem Rücken alle Stadien ohne Lücken absolviert. Jedem Gedanken jedoch, der nicht müßig ist, bleibt wie ein Mal die Unmöglichkeit der vollen Legitimation einbeschrieben, so wie wir im Traum davon wissen, daß es Mathematikstunden gibt, die wir um eines seligen Morgens im Bett willen versäumten, und die nie mehr sich einholen lassen. Der Gedanke wartet darauf, daß eines Tages die Erinnerung ans Versäumte ihn aufweckt und ihn in die Lehre verwandelt.” *GS*, Band 4, S. 90.

²⁰¹ Essa imagem Adorno expressa muito bem na seção 72 de *Minima moralia*: “Quando despertamos no meio de sonho, mesmo que seja dos piores, ficamos decepcionados e temos a impressão de termos sido enganados quanto ao melhor. Mas, sonhos felizes, bem-sucedidos, a rigor há tão poucos quanto, nas palavras de Schubert, música alegre. Mesmo o sonho mais belo encerra como uma mácula sua diferença da realidade, a consciência da mera aparência daquilo que ele proporciona. Daí serem precisamente os mais belos sonhos como que mutilados [*sic*, danificados]. Essa experiência está fixada de um modo insuperável na descrição do teatro natural de Oklahoma na *América* de Kafka. Com a felicidade as coisas não são diferentes do que se passa com a verdade: nós não a temos, mas sim, estamos nela. Com efeito, a felicidade nada mais é que estar envolvido, uma cópia da segurança dentro da mãe. Mas, por isso, quem é feliz jamais pode saber que o é. Para ver a felicidade ele teria que sair dela: seria como alguém que nasceu. Quem diz que é feliz, mente, ao invocar a felicidade, e assim peca contra ela. A ela só é fiel quem diz: eu era feliz. A única relação da consciência com a felicidade é a gratidão: nisto consiste sua incomparável dignidade.” (*MM*, p. 97. “Wacht man inmitten eines Traumes auf, und wäre es der ärgste, so ist man enttäuscht und kommt sich vor, als wäre man um das Beste betrogen worden. Glückliche Träume aber, erfüllte, gibt es eigentlich so wenig, wie, nach Schuberts Wort, fröhliche Musik. Noch dem schönsten bleibt wie ein Makel seine Differenz von der Wirklichkeit gesellt, das Bewußtsein vom bloßen Schein dessen, was er gewährt. Daher sind gerade die schönsten Träume wie beschädigt. Diese Erfahrung ist unübertrefflich in der Beschreibung des Naturtheaters von Oklahoma in Kafkas Amerika festgehalten.

Essa constelação deve dirigir o aprendizado [*Lehre*]. A constelação do dano rege o pensamento. Não necessariamente desde o passado, mas com o entendimento de que o tempo para a consciência humana já é desde sempre perdido (imagem proustiana). Por isso, reitera-se a relevância da perda, do extravio e do dano para o pensamento adorniano. A dimensão danificada [*beschädigten*] do pensamento é justamente o que deve remeter o homem novamente ao pensar. É essa reincidência que não se esgota. Por isso, o modelo cartesiano, que pressupõe uma forma padrão para o pensar, é encarado como desonesto por Adorno. Ou é-se honesto intelectualmente ou nem sequer se é honesto. Caso contrário, bastaria que a honestidade pertencesse ao mundo inteligível, inacessível ao homem. Mas Adorno não usa esse expediente da extradição, corrente desde a filosofia clássica. Para Adorno, tudo que é do homem tem de ser trazido ao âmbito intelectual. As verdades que existem nesse modelo de pensamento estão livres da arrogância, pois são apenas testemunhos vivos do que é o homem e de sua força. Esta deve ser entendida considerando tanto sua dimensão impotente, quanto o desperdício de sua própria potência. Aliás, desde a perspectiva da produção no mundo administrado, a manifestação mais significativa é a usurpação da potência humana.

“Lacunas”, título dessa seção 50 de *Minima moralia*, são lapsos, e não há esforço humano que consiga tapá-las por completo. Tal tentativa seria tão ridícula quanto o dito popular de tentar tapar o sol com uma peneira. De tal modo, é por isso que o aplainamento, que aparece em “O ensaio como forma”, também é uma figura condenável.

A obsessão pela matemática não indica um caminho para a certeza, como poderia dar a entender Descartes. Ela retrata uma experiência padronizável, mas ainda não é o elemento que dá direito a desprezar outras fontes de saber. No caso de Descartes, estas fontes a serem superadas são as humanidades, cujo paradigma ele anunciou como defasado. Talvez o esforço cartesiano tenha sido esconder a intenção laica de escrever em uma língua vulgar a fim de popularizar sua filosofia para, com maior rapidez, encontrar mais adeptos. É claro que se trata de um expediente que trai o

Mit dem Glück ist es nicht anders als mit der Wahrheit: Man hat es nicht, sondern ist darin. Ja, Glück ist nichts anderes als das Umfangensein, Nachbild der Geborgenheit in der Mutter. Darum aber kann kein Glücklicher je wissen, daß er es ist. Um das Glück zu sehen, müßte er aus ihm heraustreten: er wäre wie ein Geborener. Wer sagt, er sei glücklich, lügt, indem er es beschwört, und sündigt so an dem Glück. Treue hält ihm bloß, der spricht: ich war glücklich. Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: das macht dessen unvergleichliche Würde aus.” *GS*, Band 4, S. 124.)

critério de uma “consciência intelectual”²⁰². A matemática indica a meta cartesiana, que é superar a contingência espaço e tempo. Ele acredita poder resolver as especulações vagas sobre a vida. É interessante observar que o projeto cartesiano lhe é revelado em sonho. O que lhe dá o direito de determinar a existência de um acordo entre matemática e natureza? Frustrado com os ensinamentos aristotélicos, ele resolve reviver o ideal pitagórico em que os números aconchegam confortavelmente o comportamento, simulando inclusive a própria sociabilidade. A expansão da certeza num grande corolário de sabedoria unificada é sua meta, onde o eu é eleito arbitrariamente como solo cuja fertilidade é duvidosa ao estipular que este mundo é um caso particular do mundo inteligível, alcançável pelo intelecto. Também seria insuportável para um homem como Adorno o contexto de uma moral provisória, como se este adjetivo não excluísse a possibilidade mesma da moral.

O projeto adorniano se refaz: “O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha despertá-lo e o transforme em ensinamento.” A elegante motivação de uma *dialética negativa* alerta para o fato de que o pensamento tenha ficado em *stand by*, perdendo seu momento de realização. Isto significa que ele se tornou tardio, insatisfatório e irrecuperável, como a aula de matemática perdida. Por isso, Adorno apela ao sonho, como dimensão irrecuperável para uma pesquisa de vestígios. O sonho não deixa rastros e, assim, para o contexto do conhecimento metodológico, perde seu caráter de legitimidade. Porém, talvez justamente por essa perda, sua comunicabilidade é o que resta de mais sagrado. E, então, o sonho precisa ser contado, como o ensaio precisa ser escrito. Infelizmente, a leitura é hoje uma raridade, assim como escutar alguém contar seus sonhos. Inclusive, a respeito de contar sonhos, há uma objeção popular reconhecida por Benjamin.²⁰³

²⁰² Nossa tese apresentou tal critério como uma exigência filosófica para Nietzsche, que, sem dúvida, foi herdado por Adorno.

²⁰³ Trata-se da passagem chamada “Sala de desjejum”: “Uma tradição popular adverte contra contar sonhos, pela manhã, em jejum. O homem acordado, nesse estado, permanece ainda, de fato, no círculo de sortilégio do sonho. Ou seja: a ablução chama para dentro da luz apenas a superfície do corpo e suas funções motores visíveis, enquanto, nas camadas mais profundas, mesmo durante o asseio matinal, a cinzenta penumbra onírica persiste e até se firma, na solidão da primeira hora desperta. Quem receia o contato com o dia, seja por medo aos homens, seja por amor ao recolhimento interior, não quer comer e desdenha o desjejum. Desse modo, evita a quebra entre mundo noturno e diurno. Uma precaução que só se legitima pela queima do sonho em concentrado trabalho matinal, quando não na prece, mas de outro modo conduz a uma mistura de ritmos vitais. Nessa disposição, o relato sobre sonhos é fatal, porque o homem, ainda conjurado pela metade ao mundo onírico, o trai em suas palavras e tem de contar com sua vingança. Dito modernamente: trai a si mesmo. Está emancipado da proteção da ingenuidade sonhadora e, ao tocar suas visões oníricas sem sobranceira, se entrega. Pois somente de outra margem, do dia claro, pode o sonho ser interpelado por recordação sobranceira. Esse além do sonho só é alcançável num asseio

Os cem anos de sono da Bela Adormecida não foram um desperdício pelo fato de que ela ficou dormindo, mas sim porque não se empenhou em começar a contar todos esses anos de sonhos desde o primeiro momento em que acordou. Muito rapidamente ela se reconectou a toda aquela realidade que lhe estava destinada antes de adormecer: tornar-se uma bela mulher e casar-se com um príncipe. Os sonhos humanos ingressam no curso da história?

Para Adorno a autoria do sonho é uma superstição. Não é um “eu” que domina o sonho. Isto significa dizer que não está para um “eu” tal autoridade: “Assim como os espíritos não enviam o sonho, assim tampouco é o Eu que sonha.”²⁰⁴ Novamente Adorno quebra a pretensão cartesiana e a falsa potência que ela projeta. É interessante notar que justamente dessa dimensão (comum a Beckett e Proust), Adorno observaria:

Às vésperas do octogésimo quinto aniversário de um homem bem provido em todos os aspectos, perguntei-me em sonho o que poderia lhe dar de presente, para lhe proporcionar uma verdadeira alegria, e logo me dei a resposta: um guia para o reino dos mortos.²⁰⁵

Um sonho revelaria para Adorno o mais justo presente a um ancião já satisfeito com a vida. Esta foi a maneira encontrada por Adorno para uma correspondência mais justa entre o objeto a ser presenteado e a realidade do aniversariante. Adorno não pode ser conivente com uma realidade injusta, mesmo que as expectativas do aniversariante sejam, com isso, frustradas. O véu de intenções demarca a utilidade inscrita na prática de presentear. Esta deformação é percebida por Adorno e Horkheimer como fundadora de certa estrutura de racionalidade. O homem astucioso é o mesmo que engana sobre a realidade, com presentes:

O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia. O navegador Ulisses logra as divindades da natureza, como depois o viajante civilizado logrará os selvagens oferecendo-lhes contas de vidro coloridas em troca de marfim. É verdade que só às vezes ele aparece fazendo trocas, a saber, quando se dão e se recebem os presentes da hospitalidade. O presente de

que é análogo à ablução, contudo inteiramente diferente dela. Passa pelo estômago. Quem está em jejum fala do sonho como se falasse de dentro do sono.” (BENJAMIN, Walter, “Rua de mão única”, in *Obras escolhidas volume II: Rua de mão única*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 11-12.)

²⁰⁴ *MM*, p. 167. “So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt.” *GS*, Band 4, S. 215.

²⁰⁵ *MM*, p. 167. “Vorm fünfundachtzigsten Geburtstag eines in allen Stücken wohlversorgten Mannes legte ich mir im Traum die Frage vor, was ich ihm schenken könne, um ihm wirklich eine Freude zu machen, und erteilte mir sogleich selber die Antwort: einen Führer durch das Totenreich.” *GS*, Band 4, S. 215.

hospitalidade homérico está a meio caminho entre a troca e o sacrifício. Como um ato sacrificial, ele deve pagar pelo sangue incorrido, seja do estrangeiro, seja do residente vencido pelos piratas, e selar a paz. Mas, ao mesmo tempo, o presente anuncia o princípio do equivalente [...]²⁰⁶

Quando as expectativas do presenteado são atendidas sem ser perguntado pelo sentido do presente, algum tipo de logro se instala nessa relação que, no caso de Adorno se dá entre humanos, mas no caso de Ulisses tem o alívio antropocêntrico de se dar entre humano e seres mitológicos ou divinos. Aqui, o presente materializa a mentira das relações.

A promoção da astúcia somente poderia surgir numa analogia ao mundo grego, onde os deuses não assumem necessariamente características de onipresença, onipotência e onisciência. Justamente por não poder estar em dois lugares ao mesmo tempo, Poseidon se encontra à mercê da astúcia de Ulisses. O uso da língua permite a Ulisses – ao homem – promover a astúcia, que é, para Adorno, uma expressão da imoralidade.

O caráter exclusivo, a abrangência não-totalizante do real, é o que pode ser submetido à racionalidade humana. No caso de Adorno e Horkheimer, eles desenvolvem a teoria da astúcia do homem civilizado, mas bem poderiam usar outro critério que sobrevivesse nas brechas da potencialidade. Ou Poseidon devora os bois etíopes que lhe foram ofertados ou destrói Ulisses. O “ou” lógico frustra o tempo divino e completo do “e” lógico. Do “ou” nasce a exclusividade, a qual, aliás, é um tema recorrente em *Minima moralia*. Adorno sempre coloca lado a lado, enquanto instrumentos de engodo na sociedade administrada, a exclusividade e a autenticidade como se estas prometessem a apoteose análoga às conquistas do homem bem-sucedido economicamente. Apontaria Adorno: “Esse é o segredo da ascese intramundana, do

²⁰⁶ DA, p. 57. “Das Organ des Selbst, Abenteuer zu bestehen, sich wegzuwerfen, um sich zu behalten, ist die List. Der Seefahrer Odysseus übervorteilt die Naturgottheiten wie einmal der zivilisierte Reisende die Wilden, denen er bunte Glasperlen für Elfenbein bietet. Nur zuweilen freilich tritt er als Tauschender auf. Dann werden Gastgeschenke gegeben und genommen. Das homerische Gastgeschenk hält die Mitte zwischen Tausch und Opfer. Wie eine Opferhandlung soll es verwirktes Blut, sei es des Fremdlings, sei es des vom Piraten besiegten Ansässigen abgelten und Urfehde stiften. Zugleich aber kündigt sich im Gastgeschenk das Prinzip des Äquivalents an [...]” GS, Band 3, S. 66-67.

esforço sem limites do homem de negócios – falsamente hipostasiado por Max Weber – *ad majorem dei gloriam.*”²⁰⁷

A sociedade administrada conserva o espírito de sua adulta seriedade, indicando uma credibilidade nascida de um círculo vicioso. O mundo adulto desenha o quadro onde as utilidades linguísticas, manifestadas pelo jogo de equivalências, contornam o potencial humano. Esse quadro ainda não foi trazido à luz da consciência contemporânea, embora seu correspondente socioeconômico efetive sua realização. Estranhamente, nenhuma filosofia do conhecimento, em que Kant desponta como referência maior com sua elaboração de sujeito transcendental, conseguiu provar que tal consciência seria inacessível ao intelecto humano. Isto significa que o ser humano é capacitado mentalmente para compreender a crítica que Adorno está colocando em debate. Lamentavelmente, embora seja uma possibilidade legítima para a razão – pois ela tem condições de perceber o nível de tal debate – essa consciência vem à luz apenas a varejo, competindo diretamente com a apropriação do tempo abstrato do trabalho no mesmo mundo em que imperam os jogos de equivalências.

Os aparentes prazer e sentido daquilo que cada adulto faz se dissolvem quando comparados à seriedade com a qual uma criança brinca ao imitar as atividades reificadas do mundo adulto. Embora com uma exposição materialista pouco elaborada, é justamente Nietzsche quem apresenta uma máxima sobre a relevância desse tema: “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar.”²⁰⁸

Adorno mergulha mais profundamente nesse propósito. Na luta para adiar ao máximo a síntese – pois Adorno é conhecedor das artimanhas da dialética – a imersão na análise torna-se um método suficientemente vigoroso, capaz de reduzir o edifício do jargão a pó. O ato de esculpir um jargão sempre contou com a mesma pressa com que a dialética tradicional chega a suas sínteses. Assim, como menciona Tiburi, para Adorno: “Não se trata de uma dialética negativa, no sentido de uso vulgar (e péssimo) daquela

²⁰⁷ *MM*, p. 162. “Das ist das Geheimnis der innerweltlichen Askese, der von Max Weber fälschlich hypostasierten unbegrenzten Anstrengung des Geschäftsmannes *ad majorem dei gloriam.*” *GS*, Band 4, S. 209.

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 71. “Reife des Mannes: das heißt den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel.” [Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe: Viertes Hauptstück. Sprüche und Zwischenspiele*, S. 12. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6982 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 629) (c) C. Hanser Verlag]

que apenas abdica da síntese, mas uma dialética que denuncia a própria farsa da dialética.”²⁰⁹

Em *Minima moralia*, na seção 146, Adorno apresenta uma bela passagem, que percebe o âmbito capaz de valorizar a tão desvalorizada relação com as coisas no mundo pós-industrial. Trata-se de uma dimensão muito bem observada por Tiburi: “[...] enfática subjetividade, seria aquela que se dispusesse ao objeto numa abertura de si mesma. A linguagem seria este campo fértil.”²¹⁰ Assim Adorno expressa o problema:

A qualidade das coisas transforma-se, de algo essencial, na manifestação contingente de seu valor. A “forma equivalente” deforma todas as percepções: tudo aquilo em que não reluz mais a luz de sua própria determinação, como “gosto pelo que fazem”, empalidece diante do olhar. Nossos órgãos não captam o sensível isoladamente, mas reparam se a cor, se o som, se o movimento é para si ou para uma outra coisa; eles se cansam com a falsa multiplicidade e convertem tudo em cinza, decepcionados pela enganosa pretensão das qualidades de ainda existir, quando na verdade estão orientadas para fins de apropriação, aos quais apenas devem em larga medida sua existência. O desencantamento do mundo sensível é a reação do *sensorium* à determinação objetiva desse mundo como “mundo de mercadorias”. Só as coisas purificadas da apropriação seriam ao mesmo tempo coloridas e úteis: sob a coerção universal esses dois predicados não se conciliam.²¹¹

A citação de Adorno chama a atenção para o fato de que a sensibilidade humana adultera sua própria percepção das coisas no mundo. Mas estas relações manchadas – entre homem e coisas – pertenceriam ao contexto do mundo em que o adulto assume as determinações da insensibilidade:

Mas isto não significa tanto que as crianças estejam, como Hebbel pretende, presas a ilusões acerca da “atraente multiplicidade”, mas antes que sua percepção espontânea ainda apreende a contradição entre fenômeno e fungibilidade – que a percepção resignada dos adultos não alcança mais – e tenta a ela se subtrair. O jogo é a defesa

²⁰⁹ TIBURI, Marcia, “Notas e esboços da Dialética do Esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer”, in *Filosofia Unisinos*, v. 4, n. 7, (p. 31-47) São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 36.

²¹⁰ TIBURI, Marcia, *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005, p. 69.

²¹¹ *MM*, p. 199. “Die Qualität der Dinge wird aus dem Wesen zur zufälligen Erscheinung ihres Wertes. Die »Äquivalentform« verunstaltet alle Wahrnehmungen: das, worin nicht mehr das Licht der eigenen Bestimmung als »Lust an der Sache« leuchtet, verblaßt dem Auge. Die Organe fassen kein Sinnliches isoliert auf, sondern merken der Farbe, dem Ton, der Bewegung an, ob sie für sich da ist oder für ein anderes; sie ermüden an der falschen Vielfalt und tauchen alles in Grau, enttäuscht durch den trugvollen Anspruch der Qualitäten, überhaupt noch da zu sein, während sie nach den Zwecken der Aneignung sich richten, ja ihnen weithin ihre Existenz einzig verdanken. Die Entzauberung der Anschauungswelt ist die Reaktion des Sensoriums auf ihre objektive Bestimmung als »Warenwelt«. Erst die von Aneignung gereinigten Dinge wären bunt und nützlich zugleich: unter universalem Zwang läßt beides nicht sich versöhnen.” *GS*, Band 4, S. 257-258.

delas. À criança, incorruptível, salta aos olhos a “peculiaridade da forma equivalente”: “o valor de uso torna-se a forma de manifestação do seu contrário, o valor”. (Marx, *O capital*, I) Em suas atividades gratuitas, a criança põe-se com uma finta do lado do valor de uso contra o valor de troca. Precisamente na medida em que despoja as coisas que manipula de sua utilidade mediatizada, a criança busca salvar, em seu trato com elas, o que as torna benéfica aos homens e não à relação de troca, que deforma igualmente homens e coisas. O caminhãozinho não vai a nenhum lugar, e os minúsculos barris que transporta estão vazios; todavia, permanecem fiéis à sua destinação não a exercendo, não participando do processo de abstração que nivela neles aquela determinação, mas ficam imóveis como alegorias daquilo para que existem especificamente.²¹²

Adorno iniciou esta seção de *Minima moralia* com uma oposição à opinião de Hebbel, para quem as crianças são iludidas a respeito da realidade do mundo. A oposição a ser proposta por Adorno quer falar contra o dogma de prestar magnitude incorruptível à equalização entre realidade e disposição social do mundo adulto. Nessa equalização estão estipulados o sentido e o valor do trabalho (como de toda a produção humana), blindados de qualquer questionamento. Adorno percebe que a educação e a formação [*Bildung*] estão comprometidas com uma espécie de iniciação, através da imitação durante o brincar [*Spiel*], que faz com que a retirada do véu de ilusões da criança coincida com seu ingresso na “realidade” do mundo adulto. No entanto, Adorno entende esse ingresso justamente como uma perda da chance original da espontaneidade. Para ele, é muito mais o mundo adulto que se veste de ilusão, mentindo à criança sobre o que ele tem realmente a oferecer. Esse paradigma de um mundo vestido de ilusão é claramente schopenhauriano, porém carregado de uma boa dose de esperança. Tal esperança, que Adorno confessa apenas timidamente, é depositada naquele ser humano ainda não capitulado por completo: o ser humano que ainda vive sua infância. Não porque a criança seria ingênua; Adorno tem pavor desse termo. Mas porque ela dá contínuas provas de que o ser humano pode travar relações distintas com

²¹² *MM*, p. 199-200. “Die Kinder aber sind nicht sowohl, wie Hebbel meint, befangen in Illusionen über die »reizende Mannigfaltigkeit«, als daß ihre spontane Wahrnehmung den Widerspruch zwischen dem Phänomen und der Fungibilität, an den die resignierte der Erwachsenen schon nicht mehr heranreicht, noch begreift und ihm zu entrinnen sucht. Spiel ist ihre Gegenwehr. Dem unbestechlichen Kind fällt die »Eigentümlichkeit der Äquivalentform« auf: »Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts.« (Marx, *Kapital I*, Wien 1932, S. 61) In seinem zwecklosen Tun schlägt es mit einer Finte sich auf die Seite des Gebrauchswerts gegen den Tauschwert. Gerade indem es die Sachen, mit denen es hantiert, ihrer vermittelten Nützlichkeit entäußert, sucht es im Umgang mit ihnen zu erretten, womit sie den Menschen gut und nicht dem Tauschverhältnis zu willen sind, das Menschen und Sachen gleichermaßen deformiert. Der kleine Rollwagen fährt nirgendwohin, und die winzigen Fässer darauf sind leer; aber sie halten ihrer Bestimmung die Treue, indem sie sie nicht ausüben, nicht teilhaben an dem Prozeß der Abstraktionen, der jene Bestimmung an ihnen nivelliert, sondern als Allegorien dessen stillhalten, wozu sie spezifisch da sind.” *GS*, Band 4, S. 258.

seu exterior. Exterior que se constitui de coisas e outros seres. Nele vibra apenas o outro (o não-idêntico para Adorno), exaustivamente mal tematizado pela filosofia. A pequena esperança adorniana ainda resiste, também, porque a criança é, de fato e de direito, inocente face à violência que é obrigada a testemunhar nas relações humanamente decadentes.

Para Adorno, Hebbel desrespeita a criança quando nota que a “atraente multiplicidade” é capaz de seduzi-la a participar de um mundo de irrealidades. Nesse caso, comporiam o universo infantil as ilusões, as fantasias ou mais propriamente: uma realidade paralela. Esse contexto não seria de todo errado para Adorno, desde que seu protagonista fosse o adulto. É o adulto contemporâneo quem se deixa absorver pela “atraente multiplicidade” de um amontoado de ofertas das quais somente pode desfrutar na medida em que decide suspender a consciência de uma vida injusta.

Que se torne indiferente a possibilidade de uma vida justa no mundo contemporâneo é um problema que nem mesmo Kant poderia resolver. Sua máxima ética de oportunizar a cada ser humano ser um fim em si mesmo e nunca um meio, não encontra uma justificativa que não seja através do apelo à primazia da subjetividade. Mas que outra coisa tem sido o sujeito senão aquele que se constitui justamente na repulsa ao que não lhe é idêntico?

Adorno vai além eticamente. Ele aponta que a justificativa de não querer ser alvo de injustiça, isto é, colocar-se abstratamente no lugar de alguém que está sendo desrespeitado como fim em si mesmo e então ainda decidir, por intimidação, pela máxima kantiana de promover, de um modo nada espontâneo, um respeito pelo outro é um título de crédito cuja cobrança pode facilmente se perder de vista. Pois a impostura mental da articulação do valor de troca, dos pesos e das equivalências, não pode ser confirmada em lugar algum. Porque, para Adorno, a ética pode ser tudo, menos algo que se possa inventar. Mas o sujeito moderno foi inventado. Essa contradição ética o constitui. Aliás, como já visto, é Descartes quem sugere como esse sujeito pode relacionar-se, isto é, desfrutar de uma vida social evitando toda espécie de incômodo individual. O kantianismo precisa perceber que o sujeito moderno – essa geniosa invenção de Descartes – se isenta facilmente do compromisso por uma vida justa, reta. Com isso, Kant não se livrou totalmente dessa moral pusilânime inserida no jogo de equivalências nas relações. Assim, Adorno caracteriza esse potencial ainda vivo da criança, criatura salva da dinâmica do mundo deformado:

Dispersos, decerto, mas não absorvidos, aguardam para ver se a sociedade apagará um dia o estigma social que carregam, se o processo vital entre o homem e as coisas, a práxis, deixará de ser prática. A irrealidade dos jogos anuncia que o real ainda não o é. Eles são exercícios inconscientes para a vida justa. A relação das crianças com os animais repousa por completo sobre o fato de que a utopia se mascara em criaturas às quais Marx sequer concede que produzam trabalhando mais-valia. Na medida em que existem sem nenhuma tarefa a realizar que seja do conhecimento dos homens, os animais representam como expressão, por assim dizer, seu próprio nome, o que pura e simplesmente não pode ser trocado. Por isso, as crianças os amam tanto e ficam tão felizes ao contemplá-los. Eu sou um rinoceronte, significa a figura do rinoceronte. Os contos e as operetas conhecem essas imagens, e a ridícula pergunta daquela mulher: “Como é que sabemos que Órion se chama de fato Órion?” eleva-se às estrelas.²¹³

Enquanto o trabalho aparece como derivado de relações humanamente decadentes – relações deformadas – a criança brinca. Aquilo que é comumente percebido como uma imitação – a criança brincando –, de fato é uma imitação. Porém, não é uma imitação em seu sentido positivo. Trata-se de uma imitação negativa.

A imitação imaginada por Adorno deve ser considerada como uma tentativa de saída do paradigma da autenticidade abraçado por filósofos contemporâneos, na esteira de Heidegger. Adorno denuncia um problema a ser superado como desvio da imitação. Nesse sentido, ele entende como problemático o esforço pela construção de um indivíduo autêntico empreendido por Kierkegaard e Nietzsche, por exemplo. O núcleo do tema é explicitado na seguinte passagem:

O que não deseja ressequir prefere assumir o estigma da inautenticidade. Ele se alimenta da herança mimética. O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita outros seres humanos.²¹⁴

²¹³ *MM*, p. 200. “Versprengt zwar, doch unverstrickt warten sie, ob einmal die Gesellschaft das gesellschaftliche Stigma auf ihnen tilgt; ob der Lebensprozeß zwischen Mensch und Sache, die Praxis aufhören wird, praktisch zu sein. Die Unwirklichkeit der Spiele gibt kund, daß das Wirkliche es noch nicht ist. Sie sind bewußtlose Übungen zum richtigen Leben. Vollends beruht das Verhältnis der Kinder zu den Tieren darauf, daß die Utopie in jene sich verummmt, denen Marx es nicht einmal gönnt, daß sie als Arbeitende Mehrwert liefern. Indem die Tiere ohne den Menschen irgend erkennbare Aufgabe existieren, stellen sie als Ausdruck gleichsam den eigenen Namen vor, das schlechterdings nicht Vertauschbare. Das macht sie den Kindern lieb und ihre Betrachtung selig. Ich bin ein Nashorn, bedeutet die Figur des Nashorns. Märchen und Operetten kennen solche Bilder, und die lächerliche Frage der Frau, woher wir wüßten, daß der Orion auch in der Tat Orion heißt, erhebt sich zu den Sternen.” *GS*, Band 4, S. 258-259.

²¹⁴ *MM*, p. 135-136. “Was nicht verdorren will, nimmt lieber das Stigma des Unechten auf sich. Es zehrt von dem mimetischen Erbe. Das Humane haftet an der Nachahmung: ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert.” *GS*, Band 4, S. 174.

No brincar [*Spiel*] verdadeiramente saudável há a recuperação da mensagem humana que se extravvia na práxis adulta. Essa mensagem repete, talvez com seriedade semelhante àquela percebida por Nietzsche, que o mundo adulto – compreendendo homem e coisas – está entregue aos ditames da relação de troca. Com isso, o brincar da criança imita um tempo extraviado para o modelo de socialização que a humanidade desenvolveu e elegeu como sendo a possibilidade de socialização em si. Deve ser notada a máxima insuportável para Adorno de que “as coisas são assim mesmo”. É por isso que Adorno compreende o brincar como “exercício inconsciente para a vida justa”. É aqui também que ele expõe a influência recebida de Ernst Bloch. O exercício de uma vida justa por parte da criança, em sua “pré-consciência”, pode muito bem coincidir com o ainda-não blochiano. Aquilo que ainda não se realizou para a sociedade é justamente o elemento do qual ela mais carece, sem ter, no entanto, a devida consciência disso. O cenário da socialização, na medida em que se autofundamenta em seu processo de positivação, engloba, em sua autofundamentação a possibilidade de consciência. Nesse caso, trata-se de uma consciência evidentemente cerceada.

Por sua vez, a criança ainda não capitulada não se contenta com tal engano. Por isso ela *ensaia*, ao brincar, o uso das coisas fora daquele processo doente que permite inclusive descartar o próprio homem de suas etapas de realização. Não se consegue decretar a alegria frente à impossibilidade de realização de uma vida reta.

Pode parecer indiferente tentar definir se essa impossibilidade (de realização de uma vida reta) é considerada desde uma dimensão particular ou universal. No entanto, não é. Na seção 36 de *Minima moralia*, Adorno, sempre buscando vestígios da vida danificada como evidência da irrealização da vida reta, aponta para uma definição. Ao desmascarar a proposta de saúde oferecida pela psicanálise, Adorno chega ao terreno das manifestações da epidemia social. A psicanálise é vista por ele como esforço intelectual que acaba empurrando o indivíduo ainda mais para dentro da mesma ordem que o massacra, sem dar-lhe alternativa. Ela seria apenas mais uma ciência que se empenha na manutenção de uma sociedade, que até pode se vangloriar pela intenção de mostrar-se organizada, mas é composta por zumbis. Criaturas que se contentam com sua capacidade para viver projetos que têm muito pouco de verdadeiramente seus. Assim, quase nada podem oferecer a seu semelhante, desvelando um quadro de plena apatia política. Pois, de Platão a Marx, ser capaz e estar disponível a oferecer algo a outrem,

configura a base de toda política. Nem mesmo o liberalismo conseguiu mascarar a importância dessa máxima por completo.

Contudo, essas criaturas arrastam suas existências como se a chance de uma vida feliz fosse um bilhete de loteria comprado no escuro, com o potencial incerto de proporcionar a cada indivíduo o conteúdo vazio da felicidade solitária. Porque felicidade solitária é uma contradição entre predicados. Então, aquele octogenário do sonho adorno poderia, com o presente que certamente não recebeu, aprender alguma lição:

Na base da saúde reinante está a morte. Todo o seu movimento assemelha-se aos movimentos reflexos de seres cujo coração parou de bater. Só ocasionalmente as desditosas rugas na testa – testemunho de tensões terríveis e há muito esquecidas –, ou um momento de estupidez pática em meio a uma lógica inalterável, ou um gesto de desamparo conservam perturbadoramente os vestígios da vida que se esvaiu. Pois o sacrifício socialmente exigido é tão universal, que ele, de fato, só se torna manifesto na sociedade como um todo e não no indivíduo. A sociedade assumiu, por assim dizer, a doença de todos os indivíduos, e nela, na loucura represada das campanhas fascistas e em todas as inúmeras preformações e mediações destas, a desgraça subjetiva profundamente enterrada no indivíduo integra-se à desgraça objetiva visível. Mas o que é desolador é o pensamento de que o oposto da doença do normal não é simplesmente a saúde do doente, mas sim que esta na maior parte das vezes representa apenas de uma outra maneira o esquema da mesma desgraça.²¹⁵

Mas Adorno ofereceria presentes reais a pessoas reais. Por exemplo, que coisa poderia Adorno oferecer a seu amigo Max Horkheimer, que pudesse se expressar fora de uma consciência melancólica? Quem sabe, uma infinidade de coisas. Mas jamais um livro. A tristeza é o útero não apenas de *Minima moralia*, mas de todo o esforço intelectual de Adorno. Assim também parecia a Horkheimer, e, então, *Minima moralia* também poderia ser escrita por ambos. Aliás, na “Dedicatória” há o sinal, para quem não tenha percebido em outros momentos da obra de Adorno, da cumplicidade intelectual de Horkheimer:

²¹⁵ *MM*, p. 51. “Auf dem Grunde der herrschenden Gesundheit liegt der Tod. All ihre Bewegung gleicht den Reflexbewegungen von Wesen, denen das Herz stillstand. Kaum daß gelegentlich einmal die unseligen Stirnfalten, Zeugnis furchtbarster und längst vergessener Anstrengung, daß ein Moment pathischer Dummheit inmitten der fixen Logik, daß ein hilfloser Gestus störend die Spur des entwichenen Lebens bewahrt. Denn das gesellschaftlich zugemutete Opfer ist so universal, daß es in der Tat erst an der Gesellschaft als ganzer und nicht am Einzelnen offenbar wird. Sie hat die Krankheit aller Einzelnen gleichsam übernommen, und in ihr, in dem gestauten Wahnsinn der faschistischen Aktionen und all ihren zahllosen Vorformen und Vermittlungen wird das im Individuum vergrabene subjektive Unheil mit dem sichtbaren objektiven integriert. Trostlos aber der Gedanke, daß der Krankheit des Normalen nicht etwa die Gesundheit des Kranken ohne weiteres gegenübersteht, sondern daß diese meist nur das Schema des gleichen Unheils auf andere Weise vorstellt.” *GS*, Band 4, S. 65.

O quinquagésimo aniversário de Max Horkheimer em 14 de fevereiro de 1945 forneceu o ensejo imediato para a redação definitiva. A execução ocorreu numa fase em que, por força de circunstâncias externas, tivemos de interromper o trabalho comum. O livro pretende manifestar gratidão e lealdade na medida em que não reconhece a sua interrupção. Ele é testemunho de um *dialogue intérieur*: aí não se encontra nenhum tema que não pertença a Horkheimer assim como àquele que encontrou tempo para a sua formulação. O ponto de partida específico das *Minima moralia*, mais precisamente a tentativa de apresentar aspectos da Filosofia que compartilhamos a partir da experiência subjetiva, faz com que as peças não se sustentem inteiramente perante a Filosofia de que elas mesmas são uma peça. O caráter solto e descompromissado da forma, a renúncia à articulação teórica explícita também pretende expressar isso. Ao mesmo tempo, tal ascese gostaria de reparar uma parte da injustiça implícita no fato de que somente um prossiga trabalhando no que só ambos podem levar a cabo e de que não desistimos.²¹⁶

Evidentemente, a relação entre Adorno e Horkheimer não foi travada sob o véu de segundas intenções. Já é um passo para que essa relação possa ser caracterizada como amizade. O que faz uma amizade ser verdadeira não é força de vontade ou desejo. Tampouco, a banal identificação de inclinações ou gostos semelhantes. O verdadeiro é uma conquista da relação que busca amadurecimento. Isso ocorre desde uma dimensão particular, portanto, nunca totalizante. Esta é uma insígnia contra a filosofia hegeliana mais bruta. Por outro lado, uma abordagem menos teórica pode fazer com que se chegue à percepção de que a amizade verdadeira – como tudo que é verdadeiro – tem de ser nutrida pela transparência das intenções de seus atores. Através da transparência das intenções, aliviamos um pouco da falsidade da representação. A sinceridade nos interesses seria a saída para a ultrapassagem da mentira kantiana do “desinteresse”, enquanto o mundo testemunha que as pessoas se movem vulgarmente por interesses materiais. Como diz Adorno: “As pessoas que pertencem a um mesmo grupo não deveriam nem silenciar seus interesses materiais, nem nivelar-se a estes últimos, mas

²¹⁶ *MM*, p. 10-11. “Den unmittelbaren Anlaß zur Niederschrift bot der fünfzigste Geburtstag Max Horkheimers am 14. Februar 1945. Die Ausführung fiel in eine Phase, in der wir, äußeren Umständen Rechnung tragend, die gemeinsame Arbeit unterbrechen mußten. Dank und Treue will das Buch bekunden, indem es die Unterbrechung nicht anerkennt. Es ist Zeugnis eines *dialogue intérieur*: kein Motiv findet sich darin, das nicht Horkheimer ebenso zugehörte wie dem, der die Zeit zur Formulierung fand. Der spezifische Ansatz der *Minima Moralia*, eben der Versuch, Momente der gemeinsamen Philosophie von subjektiver Erfahrung her darzustellen, bedingt es, daß die Stücke nicht durchaus vor der Philosophie bestehen, von der sie doch selber ein Stück sind. Das will das Lose und Unverbindliche der Form, der Verzicht auf expliziten theoretischen Zusammenhang mit ausdrücken. Zugleich möchte solche Askese etwas von dem Unrecht wieder gutmachen, daß einer allein an dem weiterarbeitete, was doch nur von beiden vollbracht werden kann, und wovon wir nicht ablassen.” *GS*, Band 4, S. 17.

integrá-los em suas relações e assim ultrapassá-los.”²¹⁷ Isso, caso for válida a consideração de que os seres humanos não são muito mais que atores sociais de encontros, que, na grande maioria das vezes, são como esbarrões que pegam a todos de surpresa. O que fazer desde esses esbarrões é decisão pessoal, na qual também a indiferença está incluída como modo de atuar. Aliás, é a mais corriqueira e preferida numa época em que se revende uma ética para cada ocasião.

É justamente na mesma época – pois ainda é necessário reiterar que ninguém tem a força de sair de seu tempo – em que “[...] as pessoas estão desaprendendo a dar presentes”²¹⁸, que Adorno decide presentear seu amigo dedicando-lhe um livro. Pode fazê-lo com a consciência tranquila, na medida em que crê – e Horkheimer compartilha de tal crença – que “[...] toda relação não deformada, talvez até mesmo aquilo que é conciliador na vida orgânica, é um dom [*Schenken*]”²¹⁹:

O verdadeiro ato de presentear encontrava sua felicidade na imaginação da felicidade do recebedor. E isso quer dizer: escolher, dedicar tempo, desviar-se de suas ocupações, pensar no outro como sujeito: o contrário da negligência. Eis aí algo de que quase ninguém mais é capaz. Na melhor das hipóteses, as pessoas presenteiam com aquilo que desejariam para si próprias, apenas um pouco piores sob alguns aspectos.²²⁰

O presentear [*Schenken*] deveria valer como presente para, no mínimo, duas pessoas: aquela que presenteia e aquela que é presenteadada. Presentear é um gesto que pode ajudar a ratificar uma relação, tornando-a dádiva num mundo indiferente a suas próprias reificações. Presentear é realizar um instante humano em que a relação entre pessoas aspire a uma cumplicidade subversiva à coisificação humana. Esse gesto – uma pequena práxis – livra o ato de presentear de uma superfície piegas. Movimentos mínimos e delicados, em sua aparente impotência, são capazes de produzir um testemunho inalienável, trincando o majestoso discurso da potência. Semelhante testemunho tem a força necessária para indicar que as relações humanas edificadas sobre a indiferença manifestam a completa derrota do homem frente a todos os

²¹⁷ *MM*, p. 37. “Menschen, die zusammengehören, sollten sich weder ihre materiellen Interessen verschweigen, noch auf sie nivellieren, sondern sie reflektiert in ihr Verhältnis aufnehmen und damit über sie hinausgehen.” *GS*, Band 4, S. 49.

²¹⁸ *MM*, p. 35. “Die Menschen verlernen das Schenken.” *GS*, Band 4, S. 46.

²¹⁹ *MM*, p. 36. “Alle nicht entstellte Beziehung, ja vielleicht das Versöhnende am organischen Leben selber, ist ein Schenken.” *GS*, Band 4, S. 47.

²²⁰ *MM*, p. 35. “Wirkliches Schenken hatte sein Glück in der Imagination des Glücks des Beschenkten. Es heißt wählen, Zeit aufwenden, aus seinem Weg gehen, den anderen als Subjekt denken: das Gegenteil von Vergeßlichkeit. Eben dazu ist kaum einer mehr fähig. Günstigenfalls schenken sie, was sie sich selber wünschten, nur ein paar Nuancen schlechter.” *GS*, Band 4, S. 47.

pretextos de domínio e controle da realidade. Uma realidade controlada é aquela que segue o curso da vida abandonada; curso de máquina, em que o indivíduo arremeda atos, replicando assim, sua função de ator. Um teatro dentro de outro. Como observa Fredric Jameson, em comentário sobre *Minima moralia*:

A figura pode finalmente produzir sua própria teoria global, e como uma figura voltada para sua própria existência: isso é o que ocorre quando, em um dos mais surpreendentes textos da *Minima moralia*, as figuras da restrição tendencial do sujeito individual e sua crescente penetração pela divisão social do trabalho unem-se à linguagem d'*O capital*, e Adorno pode falar então de uma “composição orgânica do capital” no interior do sujeito psíquico. Em outros termos, uma percentagem cada vez maior de mecanismos mentais e operações instrumentais contrapostos ao trabalho humano vivo, à livre subjetividade, cujo papel é cada vez menor. A criatividade humana se reduz à concepção da máquina e a razão a um impulso orgânico intermitente [...] ²²¹

Está sempre vivo o resgate antropológico como uma crítica imanente de que o homem fugiu (evadiu) do seu próprio cenário. A condição reflete o problema da sociedade que elegeu formas de mediação para a importância ou validade dos eventos humanos. Trata-se de um critério fora dos signos e sensações que deveriam caracterizar o homem – seu diferencial na natureza.

A função do intelectual seria, para homens como Adorno e Horkheimer, reiterar que o homem contemporâneo nasce sem a possibilidade de liberdade para a escolha de ser um agente social. Pois, liberdade na sociedade deformada facilmente se torna sinônimo de isentar-se. Uma filosofia que ignora a prerrogativa que determina as metas antropológicas seria uma filosofia, isto é, teria seu valor? Esta é uma questão que posiciona a Escola de Frankfurt muito além de mero interesse sociológico.

As consequências da deformação da sociedade se elencam num rol de catástrofes. Por isso, nem é tanto *sobre* as catástrofes que Adorno quer filosofar, mas sobre as condições antropológicas que as proporcionaram. Somente assim é honesto promover transformação. Nisso discordaria Adorno da famosa tese de Marx contra Feuerbach, de que bastaria transformar o mundo. Ainda as cabeças humanas têm de ser transformadas! Nesse aspecto a teoria não se esgotou para Adorno, embora lhe tenha sido desviado o propósito.

²²¹ JAMESON, Fredric, *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*, tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997, p. 99.

Tudo indica que o ponto de desvio, que não permitiu a verdadeira autoconsciência de si (hegelianamente falando), tenha seu momento histórico, a saber, no nascimento do trabalhador. Este é o segredo que possibilita a duração do mundo administrado. Contudo, desvelar esse segredo não resolve o problema, pois o homem contemporâneo reduziu-se à derivação desse segredo. Ali é seu limite ontológico, e não na *origem* como queria levianamente Heidegger. As existências [*Dasein*] estão hipotecadas desde o surgimento do trabalho remunerado, desde a interiorização mental da relação de troca como antecipação de qualquer relação humana. Assim, o homem se vê estéril também perante as mais inocentes possibilidades sociais:

A decadência do costume de dar presentes reflete-se na embaraçosa invenção dos artigos para presente, que se baseiam na pressuposição de que as pessoas não sabem o que presentear porque, no fundo, não querem fazê-lo. Essas mercadorias são desprovidas de toda relação com os seus compradores. Já eram artigos de encalhe desde o primeiro dia. Algo semelhante ocorre com a ressalva relacionada com a troca de artigos, que para o presenteado significa: – Aqui está sua tralha, faça com ela o que quiser; se isto não lhe agradar, para mim é indiferente; troque por outra.²²²

O universo das coisas substituíveis, em que inclusive o próprio homem “[...] faz de si uma coisa e deixa-se congelar”²²³, vai ter de aceitar esse presente chamado *Minima moralia*. A crítica que mantiver com a mensagem teórico-profética de Adorno uma relação odiosa acabará denunciando-se, de um modo ou de outro, como coisificada, por esforçar-se na tentativa de bloquear aquilo que tal mensagem vem anunciar, a saber, o reconhecimento da dádiva que toda relação não-coisificante, portanto, não-deformada, representa.

Estará preso, assim, o intelectual profissional a uma crítica que trai a própria crise da qual deveria brotar. Dito desde a perspectiva adorniana: uma expressão vazia, pois não guarda nenhuma relação com sua devida pressão (que deveria sempre coincidir com a própria crise). Os falsos críticos da realidade – e Adorno reconhece-os muitas vezes na figura do funcionário de jornal – camuflam, através de um malabarismo das letras, a pressão que os motiva. Uma pressão de ordem econômica, a qual é ratificada

²²² *MM*, p. 35-36. “Der Verfall des Schenkens spiegelt sich in der peinlichen Erfindung der Geschenkartikel, die bereits darauf angelegt sind, daß man nicht weiß, was man schenken soll, weil man es eigentlich gar nicht will. Diese Waren sind beziehungslos wie ihre Käufer. Sie waren Ladenhüter schon am ersten Tag. Ähnlich der Vorbehalt des Umtauschs, der dem Beschenkten bedeutet: hier hast du deinen Kram, fang damit an, was du willst, wenn dir's nicht paßt, ist es mir einerlei, nimm dir etwas anderes dafür.” *GS*, Band 4, S. 47.

²²³ *MM*, p. 36. “[...] macht sich zum Ding und erfriert.” *GS*, Band 4, S. 47.

pela ordem social. Trata-se de um esconder-se atrás da desculpa de dar o pão, para forçar uma dinâmica de negócios que é consciente da colaboração vaidosa da formação subjetiva de tais escritores. Afinal, eles são sempre colaboradores. Eles se deixam coisificar através da prostituição do intelecto que, em distinção àquilo que as prostitutas sempre fizeram de seus corpos, entregam, sem retorno, a intimidade de seus pensamentos. Pois, se após uma relação sexual as prostitutas têm sempre de volta seus corpos, para fazer deles o que bem entenderem, estes homens não se arriscam a semelhante liberdade. A privação do uso de seus intelectos está alienada, de saída, aos interesses de quem, literalmente, paga por seu esforço na manufatura de ideias e palavras.

Todo esse tema pode ser retomado, desde o ponto de vista da estupidez como embrutecimento da sensibilidade:

A separação entre sentimento e entendimento, que torna possível absolver e beatificar os imbecis, hipostasia a divisão do homem em diferentes funções que se realizou ao longo da história. No elogio da simplicidade ecoa a preocupação de que o que foi separado não seja reunido, pondo um fim à desordem [*sic, Unwesen*].²²⁴

O termo que Adorno quer expor é o mascaramento da possibilidade de que *Unwesen* se torne aparente à consciência. Essencial é perceber que aquela divisão, muito bem escrutinada por Descartes, entre razão e coração, que se mantém inclusive na poesia de Hölderlin²²⁵, ajuda a soterrar o tema “estupidez”. Para Adorno, não há motivo para separar sentimento e entendimento, que não se identifique com a própria constituição física humana frágil em direção à magnitude que representa o próprio entendimento de um paradigma apoteótico. Mas não há apenas o indicativo da perda corpórea. Se ela é sensorial, a própria sensibilidade se compromete. E compromete o entender, na visão de Adorno, que, por sua vez, se não for estudada a fundo pode confundir-se com a visão de Nietzsche. É verdade, Adorno, Horkheimer e Nietzsche são próximos no que diz respeito às suas percepções sobre o calabouço em que se enfiou o corpo humano. Mas o núcleo principal em Adorno, que não ocorreu ao pensamento de

²²⁴ *MM*, p. 173. “Die Trennung von Gefühl und Verstand, die es möglich macht, den Dummkopf frei und selig zu sprechen, hypostasiert die historisch zustandegedkommene Aufspaltung des Menschen nach Funktionen. Im Lob der Einfalt schwingt die Sorge darum mit, daß nur ja das Getrennte nicht zueinander finde und das Unwesen stürze.” *GS*, Band 4, S. 223.

²²⁵ “«Se tu tens entendimento e um coração’, diz um dístico de Hölderlin, ‘então mostra apenas um dos dois. / Ambos te serão amaldiçoados, se os mostrares ao mesmo tempo.’” (*MM*, p. 173. »Hast du Verstand und ein Herz«, lautet ein Distichon Hölderlins, »so zeige nur eines von beiden, / Beides verdammen sie dir, zeigest du beides zugleich.«” *GS*, Band 4, S. 223.)

Nietzsche, é justamente a relevância de uma essência desnaturada [*Unwesen*]. Pois, se o imbecil, ser humano que agride a racionalidade fundamentalmente, pode ser facilmente glorificado pelo que faz ou representa, ele macula o próprio sentido de ainda existirem seres pensantes. Tal quadro coloca em dúvida a vitalidade do intelectual. Porque o intelectual, da perspectiva da sociedade deformada (cultura de massa) é sempre alguém inconveniente. Isto até tem sua razão de ser, na medida em que a linguagem do intelectual tende a divergir do cotidiano coloquial. Nisso, o esforço teórico se isola da espessura da realidade, não sendo capaz de arranjar algum artifício que possa seduzir o entendimento leigo. Quando consegue semelhante artifício, inevitavelmente já se descaracterizou como crítica teórica. Por isso, a sociedade deformada, que não pode atrapalhar sua própria essência desnaturada [*Unwesen*] sob pena de diluir a si própria, sobrevive a custas da superficialidade da sensibilidade, que se mantém sob respostas físicas cada vez mais imediatas. Na instantaneidade de uma epiderme viciada pela técnica do eletrochoque, uma resposta elaborada no tempo que a racionalidade exigiria vê-se então impossibilitada.

A imagem do caracol recolhendo-se à casca é o estigma de uma escolha cruel: a suspensão da consciência crítica. Por isso, a urgência da ameaça contra a vida encurrala aquele que vive na consciência pré-crítica de sua sobrevivência, coisa que a sociedade deformada força a impressão [*Eindruck*] em seus participantes. É uma questão óbvia de disponibilidade temporal, que prova que não existe entendimento sem seu devido tempo. Fazendo assim, da tentativa inaudita do conceito em exorcizar-se do tempo, apenas a expressão da essência desnaturada [*Unwesen*] do modelo conceitual que emerge do entendimento insensível [*gefühllos*]. O caracol de Adorno presta o testemunho de que o entendimento pressupõe a sensibilidade e que toda construção intelectual meramente abstrata é um caso de inteligência cuja essência se descaracteriza. Portanto, um caso de estupidez:

Quando Hegel demonstra a estupidez do entendimento, ele não indica apenas a medida da inverdade da determinação reflexiva isolada, do positivismo de toda espécie, mas torna-se cúmplice de uma proibição de pensamento, amputa o trabalho negativo do conceito que o próprio método pretende realizar e, das alturas da especulação, evoca o pastor protestante que recomenda a seu rebanho permanecer como tal, em vez de confiar em sua luz débil. Ao contrário, o que a filosofia deveria

buscar na oposição entre sentimento e entendimento é a unidade de ambos: a unidade que é justamente uma unidade moral.²²⁶

Ao usar os termos pastor e rebanho, é impossível dissociar a imagem de um intelecto privilegiado orientando intelectos desorientados. Para quem estuda Nietzsche, é impossível descartar a semelhança com a terceira dissertação de *Genealogia da moral*, que trata dos ideais ascéticos e sua influência moral. É coerente, nesse aspecto, que a suspensão do sentimento permita que o entendimento caia do céu, no colo de cada um dos arrebanhados, como se fosse dádiva divina. Mas, no mundo humano apenas existe a possibilidade da mediação. Por isso, é válida a analogia concreta do presentear. Para Adorno, é imoral ser orientado intelectualmente, pois tal orientação não surge da experiência [*Erfahrung*]. Não se trata portanto de uma abstração, e somente pode servir de lição [*Lehre*] humana na medida em que invoca o sujeito à experiência completa do pensamento: unidade entre sentimento e entendimento. Restritos à experiência lógica já bastam os computadores.

Por sua pureza extremada, a precisão lógica não garante o grau de superioridade em termos de experiência, tal qual o preconceito metafísico tenta sustentar. Transcender ao apoteótico momento de sua realização mental pouco tem a ver com a realidade. Esta última é mais complexa que o aparato disponível para sua resolução. Por isso, Adorno ressalta:

A difamação do entendimento limitado em comparação com a razão infinita – que enquanto infinita é sempre inescrutável para o sujeito finito –, da qual a filosofia ressoa, faz pensar, apesar do que existe de criticamente correto nisso, na canção: “Procede sempre com lealdade e sinceridade”.²²⁷

Adorno está levando seu pensamento à seguinte estrutura: a filosofia hegeliana impõe limites intelectuais para a razão, que, na verdade são postos por um limite moral, portanto, descaracterizando o próprio limite. Para Hegel parece mais importante esse

²²⁶ *MM*, p. 173. “Wenn Hegel dem Verstand seine Dummheit demonstriert, so bringt er dabei nicht bloß die isolierte Reflexionsbestimmung, den Positivismus jeden Namens, auf ihr Maß an Unwahrheit, sondern wird zum Mitschuldigen am Denkverbot, beschneidet die negative Arbeit des Begriffs, welche die Methode selbst zu leisten beansprucht, und beschwört auf der höchsten Höhe der Spekulation den protestantischen Pfarrer, der seiner Herde empfiehlt, es zu bleiben, anstatt auf ihr schwaches Licht sich zu verlassen. Vielmehr wäre es an der Philosophie, im Gegensatz von Gefühl und Verstand deren Einheit aufzusuchen: eben die moralische.” *GS*, Band 4, S. 223.

²²⁷ *MM*, p. 173. “Die Schmähung des beschränkten Verstandes im Vergleich mit der unendlichen, aber als unendliche dem endlichen Subjekt stets zugleich unerforschlichen Vernunft, von der die Philosophie widerhallt, klingt trotz ihres kritischen Rechts an die Weise: »Üb immer Treu und Redlichkeit« an.” *GS*, Band 4, S. 223.

princípio de lealdade e sinceridade em relação ao próprio método filosófico. O que não acaba aparecendo de forma clara através da utilização de um truque. Já que todo mundo sabe que o sujeito é finito se comparado à razão tida como entidade plena, ele estaria desarmado de qualquer suficiência crítica. Isso tem seu ponto verdadeiro. Mas o fato de o sujeito ter de incorporar um método sem haver participado de sua construção é coisa completamente diferente. Que o sujeito tenha suspenso, como elemento de rebanho, sua lealdade ao método, desrespeitando-o, somente assume um peso moral considerando a supremacia autoritária no contexto em que referida moral se aplica. Não se trata de uma relação universal. Para Adorno, a moral não pode ser uma questão de contexto. Se os motivos da razão são geográficos, políticos, econômicos ou religiosos, ela se equivale então a uma questão meramente organizacional. O pastor organiza seu rebanho dentro dos limites que cabe ao rebanho apenas respeitar. Mas isso não se justifica na finitude do sujeito, pois o pastor – que também é um sujeito – tem de buscar sua autoridade descaracterizando a própria razão. Ele tende a galgar um degrau hierarquicamente superior para o imaginário ainda pré-secularizado dos (necessariamente inteligentes) seres humanos. Pois eles têm de ser suficientemente inteligentes para poderem perceber sua própria inferioridade teórica. E têm ainda de crer que semelhante inferioridade não é uma questão subjetiva ou, dito de modo leigo, pessoal, mas pertence a algo que lhes foi ainda negado. Desde a inferioridade como uma negação ou mesmo um vazio, cresce o desejo de que de fora se projete alguma luz, esclarecendo lentamente esse sujeito. Então, uma filosofia aplicada por pastores assume para si o êxito garantido da iluminação. *Aufklärung*, nesse sentido, é um caminho insuficiente para a ampliação da inteligência, na medida em que despreza a experiência avulsa da qual o caracol adorniano já suspeitava. Aliás, para Adorno, a inteligência mesma não busca sua própria ampliação de modo isolado, mas através da ampliação do contato (relação) entre intelecto e suas condições de subsistência. Isso implica, para o caracol a justa questão de continuar vivo e para o homem a seguinte questão (que não é tão elementar quanto é para o caracol): “O que estou fazendo dessa vida em que continuo vivo?”.

Essa reflexão se dá no sentido de uma autognose: uma sensibilidade mais ampla provocando aprendizados mais amplos.

Minima moralia é a prova soberana da rede de potências que a práxis humana pode desencadear. De presente a um amigo ela se transforma em uma dádiva à humanidade. *O pensamento tem de expressar sua delicadeza.*

CONCLUSÃO

As máculas sobre a vida sempre existirão. Porém, a oportunidade de viver ainda não está retirada do cenário humano. Embora a imagem paradisíaca à qual a literatura utópica costuma remeter facilmente possa vir a ser ridicularizada, ainda assim seria um erro negar que tal imagem é construída a partir de uma tentativa de superação de algum quadro traumático. As motivações e formulações de Thomas More são umas, as de Tommaso Campanella são outras; mas as expectativas de ambos são muito parecidas. E não se tratam de expectativas irreconhecíveis através do tempo. A grande maioria dos seres humanos guarda em seu horizonte de representação alguma identificação com uma vida melhor. A sociedade administrada bem entende desse assunto, transformando-o em ouro de tolo, na medida em que conecta a realização humana a algo exclusivamente particular. Desconectar semelhante expectativa de um horizonte individual é dar-lhe oportunidade de realização para o mundo. Essa desconexão é o próprio desligamento da engrenagem maquinal. Porém, ela não ocorre de maneira mecânica, mas representa a consciência do esforço de responsabilidade pelo mundo. Seu sentido é herdado da tradição ética judaica, para qual “todos são responsáveis, mas *eu* sou mais ainda”.

Ao experimentar e testemunhar, a partir das mais variadas entradas, o amplo contexto da vida danificada, Adorno elenca o mundo deformado, a sociedade administrada, a linguagem explorada pela violência, a auto-enganação sobre o trabalho, a comercialização da cultura, entre outros danos, como movimentos coerentes com a inibição do pensamento. O pensamento é a última fronteira para a perpetuação da opacidade da realidade. Por isso, é justamente a partir do pensamento que o quadro triste tem alguma chance de ser desfeito. Pensar tem de passar a ser a oportunidade de abordar a realidade sem o manto que a deforma, que lhe tira o brilho, que lhe esconde o corpo. Isto inspira Adorno a recorrer à abordagem desde o ponto de vista da redenção:

A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais exaure-se na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento.²²⁸

A estrutura secularizada do pensamento proporciona o conhecimento que imita a luz. Trata-se de uma estrutura precipitada. Sua vacuidade de sentido se expressa na tentativa grosseira de cortar os laços com o tempo que a trouxe até aqui. Seu consequente conhecimento não tem brilho algum. A desconexão ou deslocamento deste mundo deformado não se apresenta como abandono do mesmo. Há ainda de se ter responsabilidade não apenas com quem cativamos, mas, sobretudo, com o que parece não ter mais nada a cativar. Abordar novamente os contextos do desespero e da derrota é a atividade proposta por Adorno. Trata-se evidentemente de uma abordagem “sem arbítrio nem violência”, pois arbítrio e violência são justamente aquilo do qual “Alguém” que está caído menos precisa. Somente a luz da redenção estende a mão a quem está no chão. Que outra força reergue *conscientemente* um continente arrasado pela guerra?

A imagem da perspectiva da redenção não pode representar nenhum escândalo às forças do intelecto. Afinal, não é novidade seu apelo, e se pode ter certeza que neste instante há “Alguém” neste planeta que está aquecendo esta chama que, aliás, nunca se apagou. Como diz Adorno: “É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida na escrita invertida de seu contrário.”²²⁹

²²⁸ *MM*, p. 215-216. “Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.” *GS*, Band 4, S. 281.

²²⁹ *MM*, p. 216. “Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.” *GS*, Band 4, S. 281.

A analogia do deslocamento do mundo é a perspectiva mais subversiva a que o pensamento pode se propor. Frente ao desespero, o pensamento compreende o fracasso e a impotência camuflados nas estruturas violentas que, por sua vez, lhe abasteceram de falsa energia. Ao experimentar o desespero, o *homo sapiens* deveria arrepender-se de sua enganadora altivez de bípede que mira solitariamente o horizonte. Seu movimento patológico seria regressar ao conforto da posição fetal. Mas, caso não queira desistir, é justamente agora que ele precisa manter-se de pé, olhar para os lados, para o chão, para o entorno despedaçado, e estabelecer relações que não sejam meras reedições da violência [*Gewalt*] camuflada. Quando um filme de guerra consegue expressar semelhante mensagem, ele contribui para a dignidade humana.

Insistimos, com Adorno, que o enfrentamento se dá por analogia. Cada analogia é um elo. Cada elo se liga a outro, até formar uma cadeia sustentadora do mundo. “Ajustamos para nós um mundo, em que podemos viver”, frase que Nietzsche usa para criticar a linguagem, agora revela seu sentido originalmente schopenhaueriano. Adorno retoma respeitosa e aquele Schopenhauer cujo sepulcro foi vilipendiado por Nietzsche. Quando o único mundo que se tem está em frangalhos, que mal há em tentar ajustá-lo? Porém, os meios para o referido ajuste têm relevância para Adorno. Pois, justamente a irrelevância dos meios é uma pista para a destruição:

Mas é também o inteiramente impossível, porquanto pressupõe um ponto de vista afastado – ainda que só um pouquinho – do círculo mágico da existência, ao passo que todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indigência a que pretende se subtrair. Quanto maior é a paixão com que o pensamento se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo. Até mesmo sua própria impossibilidade tem que ser por ele compreendida, a bem da possibilidade. Mas, diante da exigência que a ele se coloca, a própria pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente.²³⁰

²³⁰ *MM*, p. 216. “Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.” *GS*, Band 4, S. 281.

O impasse está em afastar-se da existência deformada e ainda refletir sobre ela. Tal hiato seria impossível, na medida em que pressuporia uma suspensão da formalidade do conhecimento. Mas por que o conhecimento tem de ter um *aspecto* formal?

A redenção é a convicção através da qual o pensamento poderá suportar sua própria impotência. Contudo, esse suportar tem de ser carregado com consciência. Para a filosofia de Adorno nenhuma esperança espontânea fala ou compreende semelhante linguagem. Por isso, o intelectual tem de assumir um trabalho árduo no *mesmo* terreno em que a racionalidade se contenta com sua própria instrumentalidade. Trata-se de um trabalho cujo horizonte de realização é sempre incerto e enigmático. Portanto, o estreito feixe de suas possibilidades é análogo à expectativa pela luz messiânica²³¹:

O que seria a felicidade que não se medisse pela incomensurável tristeza com o que existe? Pois o curso do mundo está transtornado. Quem por preocupação a ele se adapta, torna-se por isso mesmo um participante da loucura, enquanto só o excêntrico conseguiria aguentar firme e oferecer resistência à absurdidade. Só ele seria capaz de refletir sobre o ilusório do desastre, a “irrealidade do desespero”, e de se conscientizar não só de que ele ainda vive, mas que ainda há vida.²³²

A vida se torna *vivível* desde o ângulo excêntrico de percepção. E se alterássemos, ainda que minimamente, o foco do pensamento?

²³¹ Aqui também há uma similaridade a ser explorada, a saber, com Franz Rosenzweig: “Eis que o mundo dos conceitos e dos Protófenômenos é invadido, em um determinado *instante*, pelo não-conceitual a quem todos os conceitos gostariam de ter como fundamento mais sólido: o *real*. Dois caminhos se lhes abrem, aos conceitos: ou a *Aufhebung* deste real no racional, ou a detenção de sua lógica interna própria e recepção do Novo. Esta segunda hipótese, a da linguagem em sentido não-identificante, tem, em princípio, apenas um caminho a percorrer, segundo nosso autor [referindo-se a Franz Rosenzweig]: o da *Negação* (*Verneinung*).” (SOUZA, Ricardo Timm de, *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 129.)

²³² *MM*, p. 175-176. “Was wäre Glück, das sich nicht mäßt an der unmeßbaren Trauer dessen was ist? Denn verstört ist der Weltlauf. Wer ihm vorsichtig sich anpaßt, macht eben damit sich zum Teilhaber des Wahnsinns, während erst der Exzentrische standhielte und dem Aberwitz Einhaltung geböte. Nur er dürfte auf den Schein des Unheils, die »Unwirklichkeit der Verzweiflung«, sich besinnen und dessen innewerden, nicht bloß daß er noch lebt, sondern daß noch Leben ist.” *GS*, Band 4, S. 226.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Adorno

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Actualidad de la filosofía*. Tradução de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Minima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Palavras e sinais*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.

_____. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. “O ensaio como forma”. In *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34 / Duas Cidades, 2003.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

b) Outras obras

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas volume 1: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras escolhidas volume II: Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Obras escolhidas volume III: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BRUNKHORST, Hauke. *Adorno and Critical Theory*. Cardiff: University of Wales Press, 1999.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Tradução de Ana Luiza Andrade. Belo Horizonte/Chapécó: Editora UFMG/Editora Universitária Argos, 2002.

_____. *Origen de la dialéctica negativa*. Tradução de Nora Rabotnikof Maskivker. México: Siglo Veintiuno, 1981.

CLAUSSEN, Detlev. *Theodor W. Adorno: Ein letztes Genie*. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*, Paris: Galilée / Le Monde, 2005.

DESCARTES, René. “Meditações”, in *Os pensadores*, vol. XV. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUARTE, Rodrigo. “Dialética como liberdade de expressão”, in *Revista Veritas*, vol. 44, nº 4 (p.1041-1051). Porto Alegre: Edipucrs, Dezembro de 1999.

_____. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

_____. *Mimesis e racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

EAGLETON, Terry. *A função da crítica*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução de Elisabeth Barbosa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FIGAL, Günther. “Sul non-identico”. Tradução de Barbara Bordato, in CORTELLA, Lucio, RUGGENINI, Mario e BELLAN, Alessandro (Orgs.). *Adorno e Heidegger: soggettività, arte, esistenza* (p. 31-40). Roma: Donzelli Editore, 2005.

- FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. *A humanidade perdida*. São Paulo: Ática, 1998.
- FLICKINGER, Hans-Georg. “Subjetividade e tempo: considerações em torno da interpretação da obra de M. Proust por S. Beckett”, in *Revista Veritas*, vol. 38, nº 152 (p. 533-550). Porto Alegre: Edipucrs, Dezembro de 1993.
- FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo, 1988.
- GARCÍA DÜTTMANN, Alexander. *So ist es: Ein philosophischer Kommentar zu Adornos ‘Minima Moralia’*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- GATTI, Lucianno Ferreira, “Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura”, in NOBRE, Marcos (Org.), *Curso livre de Teoria Crítica* (p. 73-96). Papirus: Campinas, 2008.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HORKHEIMER, Max. *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt: Fischer, 1970.
- JAMESON, Fredric. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora da UNESP/Boitempo, 1997.
- JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: una historia de la escuela de Frankfurt*. Tradução de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1986.
- JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução de Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- KEHL, Maria Rita. “O sexo, a morte, a mãe e o mal”, in NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação* (p. 137-148). São Paulo: Escuta, 2000.
- KONDER, Leandro. *Kafka: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Alvaro Ed./Paz e Terra, 1974.
- KOTHE, Flávio. *Benjamin e Adorno: Confrontos*. São Paulo, 1978.
- LØGSTRUP, Knud. *After the Ethical Demand*. Aarhus: Universidade Aarhus, 2002.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.
- MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. “Theodor Adorno, o filósofo do presente”, in <http://www.unir.br/~portal/adorno.html>. (visitado em 17/04/2006).

MUÑOZ, Jacobo. “Algunas claves de un malentendido (Introdução à edição espanhola)”, in *Correspondencia (1928-1940) Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*. Tradução de Jacobo Muñoz Veiga e Vicente Gómez Ibáñez. Madrid: Trotta, 1998.

NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke und Briefe: Digitale Bibliothek Band 31*. C. Hanser Verlag.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, in *O livro do filósofo*. Tradução de Ana Lobo. Porto: Rés, 1984.

_____. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Tradução de Dionisio Garzón. Madrid: EDAF, 2000.

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PARKER, John, STAHEL, Monica (Orgs.). *Password: English dictionary for speakers of Portuguese*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERIUS, Oneide. *Esclarecimento e dialética negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.

PUCCI, Bruno; RAMOS DE OLIVEIRA, Newton; ZUIN, Antônio Álvaro Soares (Orgs.). *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 1999.

ROUANET, Sergio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. São Paulo, 1989.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. *Regras para o parque humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

_____. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TIBURI, Marcia. “Notas e esboços da Dialética do Esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer”, in *Filosofia Unisinos*, v. 4, n. 7, (p. 31-47). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *Metamorfoses do conceito: Ética e dialética em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

TÜRCKE, Christoph. “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, in ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno e RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (Orgs.). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*. Lüneburg: Zu Klampen, 1994.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*. Tradução de José Luis Arántegui. Madrid: Visor, 1993.

WIGGERSHAUS, Rolf. “O cortante se transforma em estímulo”, in *Revista Tempo Brasileiro*, nº 155, outubro-dezembro de 2003 (p. 55-66). Tradução de Sergio Paulo Rouanet e Barbara Freitag, Rio de Janeiro.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “Investigações filosóficas”, in *Os pensadores*, vol. XLVI. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da Ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.