

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-graduação em Filosofia

THIAGO FERREIRA DE BORGES

**O PRIMADO DO CORPO A PARTIR DA FILOSOFIA DE
THEODOR W. ADORNO**

Belo Horizonte

2019

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-graduação em Filosofia

THIAGO FERREIRA DE BORGES

**O PRIMADO DO CORPO A PARTIR DA FILOSOFIA DE
THEODOR W. ADORNO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia - PPGFIL-UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientador: prof. Dr. Rodrigo A. de P. Duarte.

Belo Horizonte

2019

100
B732p
2019

Borges, Thiago Ferreira de
O primado do corpo a partir da filosofia de Theodor W. Adorno [manuscrito] / Thiago Ferreira de Borges. - 2019.
218 f.
Orientador: Rodrigo A. de P. Duarte e.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Natureza - Teses. 3. Estética – Teses. 4. Arte – Filosofia – Teses. 5 Adorno, Theodor W., 1903-1969. I. Duarte, Rodrigo A. de Paiva (Rodrigo Antônio de Paiva). II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



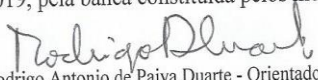
FOLHA DE APROVAÇÃO

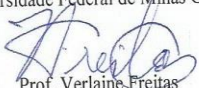
O primado do corpo a partir da filosofia de Theodor W. Adorno


THIAGO FERREIRA DE BORGES

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 15 de março de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte - Orientador
Universidade Federal de Minas Gerais


Prof. Verlaine Freitas
UFMG


Prof. Eduardo Soares Neves Silva
Universidade Federal de Minas Gerais


Prof. Douglas Garcia Alves Junior
UFOP


Prof. Alexandre Fernandez Vaz
UFSC

Belo Horizonte, 15 de março de 2019.

Belo Horizonte

Para tia Márcia, que se foi
repentinamente, ainda no
decorso deste trabalho, e
gostava de arte e filosofia.

Para o pequeno Ravi, que
chegou outro dia e desde cedo
fala e joga, bola e angola...

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Rodrigo Duarte pelos anos de trabalho, respeito, competência e amizade, inestimáveis ao meu percurso no doutorado. Ao PPGFIL da UFMG e seus(as) funcionários(as) e professores(as), especialmente ao secretário André. À linha de pesquisa em Estética e Filosofia da Arte e as professoras Dra. Virgínia Figueiredo e Dra. Giorgia Cecchinato, bem como aos professores Dr. Verlaine Freitas e Dr. Eduardo Silva. Aos queridos(as) colegas e amigos(as) de pós-graduação incluindo a turma da revista Outramargem. Agradeço muito aos professores participantes da banca de defesa, Dr. Alexandre F. Vaz e Dr. Douglas G. Alves Junior. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa concedida, o que viabilizou sobremaneira uma dedicação e uma experiência mais orgânicas de estudos e pesquisas nesses últimos anos.

Por fim, penso na impostura que seria citar nome a nome, as pessoas queridas e amadas do meu convívio cotidiano, sem poder, neste espaço, fazer justiça ao que cada um(a) possui de melhor. Tenho “quase” certeza que eles(as) sabem bem o lugar a que pertencem, a começar pela dona Silvana...

Obrigado a todas e a todos.

RESUMO

O objeto de estudo deste trabalho é o conceito de *corpo* presente na obra do filósofo alemão Theodor Wiesengrund Adorno. O objetivo principal foi demonstrar a necessidade de compreensão e aproximação mútua de conceitos como os de natureza, sujeito e objeto, bem como a noção de não-idêntico, para se compreender que conceito ou conceitos de corpo podemos apreender do pensamento adorniano e, para além dele, em uma reflexão atual que inclui uma parte da produção artística. Outro objetivo que se seguiu foi demonstrar, considerando a evidente importância das reflexões multidisciplinares sobre o corpo, a atualidade do pensamento crítico de Adorno e sua potência em relação ao tema geral do corpo, na medida em que procuramos sustentar momentos de centralidade deste conceito no âmbito geral do materialismo do filósofo frankfurtiano.

Para esta empresa, além das consagradas reflexões sobre o domínio técnico da natureza, sofrimento, mimesis e a dialética sujeito e objeto, buscamos reorientar o quanto possível tais conceitos temáticos naquilo que eles podem contribuir à compreensão do conceito de corpo, nas suas “vertentes” Körper e Leib, considerando que um empuxo daqueles conceitos em direção ao corpo se encontra presente na obra de Adorno.

Essa reorientação tendo o corpo como centro gravitacional das análises, exigiu, primeiramente, que tratássemos do conceito de natureza em uma perspectiva menos de denúncia da história violência e dominação, e mais em uma vertente onto-epistêmica. Seguimos com um capítulo sobre sujeito, objeto e corpo e, por fim, no terceiro momento, apresentamos à luz do que foi abordado anteriormente, reflexões sobre parte da produção artística contemporânea, que consideramos possuir um núcleo essencialmente corporal.

A noção de não-identidade mostrou-se aderente e esclarecedora para a compreensão de como Adorno pensou em seus escritos o conceito de natureza, bem como, em certa medida, alguns aspectos da dialética sujeito e objeto e, conseqüentemente, o conceito de corpo.

Por fim, entre os capítulos encontram-se dois excursos: o primeiro tematizando a morte e o segundo o conceito de mimesis. Ambos constituem experiências derivadas do fluxo reflexivo desse trabalho sem, contudo, se apresentarem como indispensáveis à estrutura do mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: corpo, natureza, sujeito, objeto, não-idêntico.

ABSTRACT

The subject of this work is the concept of body presents on Theodor Wiesengrund Adorno's german philosopher. The aim was to demonstrate the necessity of comprehension and conceptual approximation between, the nature, subject and object as well as the non-identity notion, for understanding what concept or concepts of the body we can find on Adorno's thought, and for beyond that, including a present thinking that includes a part of contemporary art. Another target was to show, considering an evident importance of multidisciplinary reflections about the body, the current critical Adorno's thought and his powerful related to general topic of the body as far as we try to find to sustain moments of centrality of this concept in the general scope of the Adorno's materialism.

For this, beyond the important themes like technical domination of nature, suffering, mimesis, and the dialectic of subject and object, we try to reconsider these notions to contribute for understanding of body concept, in versions Körper and Leib, considering that an buoyancy of those concepts related to the body could be found in Adorno's philosophy.

This reorientation having the body in the center of analyses, required, first of all, that we tried of the concept of nature in a perspective less than a history denunciation of violence and domination, and more in an epistemic and ontological view. The next chapter is about subject, object and body and then, in the third moment we presented under the light of the previous discussions, some reflections about part of contemporary art that we consider having essentially body core.

The notion of non-identity showed up adherent and enlightening to understanding how Adorno thinks in his written the concept of nature, as well as, some aspects about the dialectic of subject - object, and consequently, the body concept.

Finally, between the chapters we have two excursus: the first, is about the concept of the death and the second about the concept of mimesis. Both are experiences derived from the reflexive flow of this work without, however, presenting themselves as indispensable to its structure.

Keywords: body, nature, subject, object, non-identical

SIGLAS

K – Kierkegaard

HN – História natural

MM – Mínima Moralia

ID – Introducción a la Dialectica

IS – Introdução à Sociologia

SO – Sujeito e Objeto

DN – Dialética negativa

TE – Teoria estética

DE – Dialética do esclarecimento

Nota sobre a utilização das siglas e dos termos Dialética negativa e Dialética do esclarecimento.

As siglas foram empregadas para as obras mais citadas a partir da primeira ocorrência no texto. Sobre Dialética negativa e Dialética do esclarecimento serão encontrados dois usos distintos dos termos: o primeiro, que fará uso das siglas, corresponde imediatamente ao título da obra em questão, ou, ainda, à própria obra. Já o segundo uso, mais frequente para a Dialética do esclarecimento, responderá ao emprego interpretativo para um determinado contexto de análise social e filosófica e, portanto não corresponderá diretamente à obra de mesmo nome, embora, evidentemente, seja conceitualmente derivado dela. Assim, se apresentará por extenso e em letras minúsculas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 Uma leitura sobre o materialismo em Theodor W. Adorno.....	18
1.1 Natureza e história natural.	18
1.2 Sobre a anterioridade mítica da natureza.....	26
1.3 Linguagem: alegoria e expressão.....	30
1.4 A filosofia: dar voz ao sofrimento inaudito.....	34
1.5 A expressão filosófica não é arte, mas é esteticamente organizada	47
1.6 Natureza e o não-idêntico	53
1.6.1 A Natureza como cifra do não-idêntico.....	64
EXCURSO 1	75
O outro nome da natureza.....	75
CAPÍTULO 2 Natureza, sujeito e objeto	83
Prólogo marxista	83
Prólogo freudiano.....	86
2.1 Abertura.....	88
2.2 A dialética sujeito-objeto e o primado do objeto.....	91
2.3 A natureza e a dialética sujeito e objeto.....	100
2.4 Körper und Leib.....	112
2.4.1 Dialética do Esclarecimento	113
2.4.2 Dialética Negativa.....	118
2.5 Entre ter e ser: atualidade do corpo.....	131
EXCURSO 2	156
Mimesis: um conceito corporal.....	156
CAPÍTULO 3 As artes corporais.....	165
3.1 Arte contemporânea.....	165
3.2 O belo natural na Teoria Estética.....	173
3.3 O corpo e a arte contemporânea.....	183
3.4 Vertigens do sujeito e seu corpo.....	196
CONCLUSÕES	205
Referências bibliográficas.....	212

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo desta tese é o conceito de corpo na filosofia de Theodor Wiesengrund Adorno. De forma mais precisa, na medida em que se pretende confrontar o texto adorniano com outras perspectivas, pode-se dizer que se trata, afinal, de um conceito de corpo *a partir* da filosofia de Adorno. Pretende-se produzir uma resposta satisfatória à questão que emerge de uma leitura específica do materialismo de Adorno: *qual seria o estatuto do corpo ou do conceito de corpo em sua filosofia?* E, ainda, *o que se pode apreender desse conceito para se pensar as formas de relações entre os indivíduos e seu corpos, a sociedade e a arte contemporânea?*

Os rastros desse objeto estão amplamente presentes ao longo da obra do pensador frankfurtiano. O primeiro contato e o exercício reflexivo se deram com as leituras da *Dialética do Esclarecimento* - DE. Entre 2008 e 2010, produzimos uma dissertação, cujo propósito foi realizar uma exegese da referida obra de Horkheimer e Adorno, tendo justamente, como conceito orientador, o corpo. Com exceção do estudo “Interesse pelo corpo”, o trabalho caracterizou-se por certo tom mais autoral, na medida em que foi preciso, naquele momento, construir o objeto dentro das especificidades de cada texto da *Dialética*.

A intuição inicial para um estudo sobre o conceito de corpo partiu, dentre outros fatores, da percepção de como Adorno pensou e expôs, em vários momentos, o “tema” da experiência corporal. Mais uma vez, com exceção de “Interesse pelo corpo”, o assunto nunca foi abordado diretamente, ou melhor, não possuiu em nenhum momento uma centralidade formal, anunciada. Ao contrário, o corpo na filosofia adorniana emerge amparado e amparando outros conceitos e noções importantes, como natureza, mimesis e sofrimento. Isso remete, sem dúvida, ao conhecido procedimento constelatório para designar a maneira peculiar como Adorno concebeu desde sempre sua escrita filosófica.

Na medida em que se toma ciência e se examina um número considerável de estudos sobre a filosofia do frankfurtiano e, especialmente, buscando circunscrever o objeto de nosso interesse, constata-se que também os comentadores, no que concerne, portanto, o conceito de corpo, operaram, em sua maioria, seguindo a lógica do filósofo para a abordagem do referido conceito. É claro, isso é correto.

Nos últimos anos, contudo, encontramos trabalhos que procuraram, na medida do possível, direcionar mais luz ao conceito de corpo e à experiência corporal, destacando-os um pouco da malha conceitual a que tradicionalmente pertencem; destacando um

pouco, mas nunca separando, pois isso é quase impossível se se deseja, de fato, compreender o que Adorno pensou a respeito. É com esse grupo mais recente que esta pesquisa se alinha.

Mas por que, afinal de contas, tem-se produzido cada vez mais trabalhos sobre Adorno, atentos à questão do corpo? Pode-se responder a essa questão com dois caminhos diferentes e que não obstante se alimentam mutuamente. Em primeiro lugar, para começar por “fora”, afirmamos com segurança que o corpo, enquanto tema de estudo, figura uma impressionante atualização multidisciplinar, à qual a filosofia não se furtou e que não deve se furtar à tarefa de refletir.

Esse momento indica um acúmulo histórico de interesses e conhecimentos. O *corpo* tem sido objeto de intervenção das ciências da natureza ao longo dos séculos, ao mesmo tempo em que é objeto de investigação no campo das ciências humanas. Encontra-se o *corpo* de maneira determinante também na Psicanálise. Freud começa a construir a teoria e a clínica psicanalíticas a partir dos fenômenos de *corpo* das histéricas. Os diagnósticos na clínica lacaniana contemporânea são fortemente ligados a questões corporais, como se pode constatar, em especial, no caso das psicoses.

Especificamente na Filosofia, não é novidade o fato de que o *corpo* aparece direta ou indiretamente na obra de alguns dos mais importantes pensadores em vários momentos da história. Possui uma importância singular na filosofia de Platão, tanto “negativa” em *Fédon* – para se compreender a condição da *alma* -, quanto “positiva” na *República*, por exemplo, na educação dos jovens e guardiães através da ginástica. No *Discurso do Método*, de R. Descartes, sabe-se o quão radical é a diferença entre *alma e corpo*, a ponto da primeira poder prescindir do segundo enquanto substância que ela (a alma) é. Em F. Nietzsche, o “elogio” à vida é, com frequência, metaforicamente ou não, um apelo ao que é corporal. As reflexões sobre biopolítica de M. Foucault e a *Fenomenologia da Percepção* de M. M. Ponty também fazem jus ao elemento somático.

Toda essa tradição tem ajudado a produzir novas investigações que tentam interpretar e responder às demandas e aos impasses nas vivências sociais concretas, especialmente marcadas pela presença cada vez mais disseminada e direta da ciência e da tecnologia em praticamente todas as instâncias da vida, coletiva e individual. A experiência contemporânea está marcada por um acúmulo impressionante de condições técnicas para a manipulação do *corpo*.

No campo das artes, que é, como nos ensinou a estética adorniana, dialeticamente “integrado” à sociedade e potencialmente fomentador de um conhecimento crítico sobre a mesma, a presença mais tradicional do *corpo* na escultura, pintura e literatura, além das artes cênicas, divide espaço, na atualidade, com produções como as *performances* e a chamada *Body Art*, que parecem reconfigurar a centralidade do *corpo*, sendo claramente um fenômeno aberto a mais reflexões e interpretações.

Em segundo lugar, por “dentro”, uma das tarefas da investigação filosófica, quando no horizonte possui a obra de um pensador temporalmente ainda próximo de nós, é justamente reconhecer a atualidade de seu pensamento, a partir daquilo que efetivamente se encontra e que contribui, considerando limites e contextualizações necessárias, para a compreensão do tempo vivido; esta é, aliás, uma definição para um “clássico”. Ainda, isso deve ser observado sempre a partir de um problema e ou conceito efetivamente encontrados na obra filosófica em questão.

Portanto, no que diz respeito ao tema do corpo, Adorno é um dos pensadores no qual encontramos material filosófico para contribuir com a reflexão crítica do momento presente. Em linhas gerais, compreender Adorno ainda é confrontar seu pensamento com o tempo presente, pois mesmo os pontos mais específicos de sua estética ou de sua musicologia, para ficarmos com um exemplo claro, exigem o espaço da crítica social, elas se fizeram em sua especificidade nesse espaço.

Apresentamos, assim, algumas hipóteses a serem desenvolvidas, a partir da constatação da presença de material filosófico pertinente a uma reflexão atual sobre o corpo e a corporeidade: *(i) a tese da impossibilidade de se discutir profundamente o conceito de corpo na filosofia de Adorno, sem uma consideração e íntima aproximação com o conceito de natureza.*

Essa hipótese corrobora a primeira constatação a respeito das discussões sobre o corpo em Adorno que, como afirmamos linhas acima, está incrustada em uma rede conceitual em que *natureza* é um dos conceitos importantes e equidistantes. No entanto, há um passo além. Esse passo dar-se-á em função mesma do conceito de natureza, de seu “brilho a mais”, comparativamente a outros conceitos não menos importantes. Um brilho notado na sua presença ampliada. É possível, a título de exemplo, direcionar um pouco mais a discussão sobre o corpo para o conceito de mimesis ou de sofrimento, como outros pesquisadores bem o fizeram, mas em nenhum dos casos prescinde-se, para qualquer das direções, do conceito de natureza.

Disto surge, para os fins deste trabalho, a necessidade de alguma revisão sobre o conceito de natureza para chegarmos o mais próximo possível do conceito de corpo.

A importância do conceito de natureza é tão notória e decisiva no pensamento adorniano que a própria noção de filosofia, com a qual o frankfurtiano inaugura efetivamente sua carreira nos anos de 1930, é devedora, em certa medida, da noção de natureza e da relação dos seres humanos com ela. Algumas observações são necessárias neste momento: a) compreender o que é filosofia para Adorno é parte integral de um desdobramento “natural” de qualquer aprofundamento investigativo e isso remeterá em maior ou menor medida ao conceito de natureza. Especificamente, a ideia de *domínio da natureza*, como entendimento central da maioria dos trabalhos a respeito deste conceito; b) inversamente, o conceito de natureza em Adorno não é tão dependente assim do entendimento do que seja filosofia ou trabalho filosófico, embora em Adorno não se separem por completo. Essa maior independência do conceito de natureza relativamente ao de filosofia nos permite, por exemplo, iniciar as discussões por ele, sem que haja prejuízo lógico e ou formal, a partir do conhecimento do próprio *corpus adorniano*; c) se a maior parte dos estudos referentes ao conceito de natureza em Adorno priorizaram, até então, a questão central do domínio técnico e seus desdobramentos dialéticos mais ou menos regressivos, resta ainda um espaço frutífero de investigação que pretendemos explorar neste trabalho, a partir da questão a respeito *do que, então, seria essa natureza dominada, ou ainda, quais suas características possíveis de apreensão pelo entendimento humano?*

Abordaremos, portanto, no primeiro capítulo, o conceito de natureza em Adorno. A partir desse ponto e com ele, constituir uma segunda tese a ser desenvolvida, qual seja: *(ii) há certo caráter não-idêntico no conceito adorniano de natureza que é parte imprescindível da compreensão do mesmo.*

Existe ainda o ponto fundamental que, em certa medida, se relaciona com a pergunta de fundo sobre as características da natureza: trata-se da sua relação dialética com a história. A importância da noção dialética de História Natural para a filosofia adorniana já pode ser percebida em sua tematização direta pelo filósofo em mais de um momento no conjunto de sua obra, bem como de sua presença em alguns estudos.

Assim sendo, se, por um lado, defendemos certa peculiaridade de nossa proposta de tratamento do conceito de natureza comparativamente à maior parte dos trabalhos encontrados, por outro, esse será um ponto que aproximará inevitavelmente nossa abordagem de outras.

No que concerne às questões propriamente relativas ao corpo, caminharemos em uma direção similar à do primeiro capítulo sobre natureza. Sabe-se que a ideia de domínio da natureza (derivada da compreensão sobre as relações entre sociedade e natureza e indivíduo e natureza), estende-se, em Adorno, às relações entre indivíduo e seu corpo, acrescidas do conceito de sofrimento que, por sua vez, modula moralmente o problema.

Além dessa correta e consolidada perspectiva de abordagem, que é derivada das reflexões sobre indivíduo e natureza, seguiremos com essa relação de fundo, mas acentuando, a partir do primeiro capítulo, a tese de que *(iii) o corpo guarda um momento não-idêntico irreduzível à subjetividade dos indivíduos no percurso da história ocidental*. Esse elemento não-idêntico remete tanto à própria materialidade orgânica corpórea em relação ao espírito, como se atesta em Adorno, quanto a algo que resiste ao sentido e significação completas.

Nesse ponto, abriremos alguns espaços de interlocução no decurso do texto para a psicanálise, especialmente de orientação lacaniana, problematizando os desdobramentos quase inevitáveis e também caros à nossa abordagem do conceito de corpo e da relação com as subjetividades, especificamente aquilo que chamamos de dialética entre *ter e ser* um corpo.

Essa temática, que constituirá nosso segundo capítulo, também atrai para si os conceito de sujeito e objeto. Encontramos, em alguns momentos da obra adorniana, pontos de contato entre os conceitos de natureza, sujeito, objeto e, por extensão, tais pontos podem se aplicar ao conceito de corpo. A partir disso, pretendemos realçar - considerando sempre o estatuto dialético em que o filósofo concebeu suas interpretações das relações entre sujeito e objeto - *(iii) que, na obra de Adorno, o conceito de corpo encontra-se mais próximo da noção de objeto, sendo esta última uma categoria de leitura privilegiada para o entendimento das relações entre os indivíduos e seus corpos*.

O terceiro e último capítulo da tese versará sobre a arte contemporânea e, em especial, o caráter francamente corpóreo de manifestações, como as *performances* e *happenings*. Serão feitas algumas interpretações do estado atual da arte contemporânea, a partir de alguns pontos da Teoria Estética de Adorno, mas também de algumas ideias de Arthur Danto. Terá importância central a discussão sobre o belo natural da Teoria Estética e a questão do conceito de *pseudomorfose*, confrontado com o intercâmbio entre os meios artísticos, característico das artes contemporâneas. Do lado de Danto, a transição dos objetos de fora para dentro, do chamado *mundo da arte*.

Partindo de uma breve panorâmica do cenário atual, discutiremos como, dentro do corrente diagnóstico de desmaterialização da arte, ou ainda, da arte como *acontecimento*, para ficarmos em dois exemplos, se constituiu e se desenvolve, há décadas, uma centralidade no aspecto somático, na materialidade orgânica dos corpos dos artistas, que nos autoriza a sustentar *(iv) o estatuto de artes corporais para vários trabalhos contemporâneos*.

Ademais, veremos como as discussões anteriores e, sobretudo, a aproximação entre os conceitos de corpo e objeto, bem como a dialética entre ter e ser um corpo, podem ser frutíferas para uma interpretação viva da produção artística atual. A consciência de que o objeto deste estudo produz, dentro da obra de Adorno e para além dela, aberturas temáticas possíveis de serem exploradas e seguramente relevantes em termos de pesquisa filosófica e análise social nos permitiu tentar cobrir determinados temas que se apresentaram ao logo das pesquisas, sem que necessariamente houvesse uma determinação “canônica” de como tais temas deveriam se tornar presentes.

A importância de um conceito dentro de uma determinada cena constelatória relaciona-se ao momento de verdade e à compreensão que cada elemento conceitual pode sugerir em um dado contexto de pensamento. Não está definido exclusivamente pela exaustiva exegese, ou ainda por uma repetição programada pela tradição de comentadores daquilo que se deve apresentar desse ou daquele termo, para que, então, ele novamente jogue sua “luz própria” em mais uma pesquisa, etc. Para o pensamento de Adorno e para nossa pesquisa, isso seria bem pouco razoável se elevado ao patamar de uma regra primeira.

Se, por um lado, determinadas considerações sobre um conceito ou tema devem, de fato, observar com rigor não somente aquilo que se encontra no autor em questão, mas também a produção dos comentadores a respeito, por outro lado, é essa mesma tradição de pesquisas e comentários que, segundo pensamos, nos autoriza e até exige que, a partir dos desenvolvimentos de um estudo e de suas demandas internas, apresentem-se reflexões direcionadas sobre, por exemplo, um determinado conceito, considerando sempre a parte mais relevante da referida tradição, evitando, desta maneira, repetições ou retomadas desnecessárias.

Também faz parte da consideração rigorosa de uma série de estudos, acerca de uma dada temática ou de um material conceitual específico, trazê-los à discussão naquilo que eles possam eventualmente ajudar a constituir vias de reflexão específicas para o

contexto de trabalho, bem como, a partir desse mesmo contexto, abrir-se em si mesmo, ele, o conceito, em uma nova possibilidade para a compreensão de si.

Considerando, portanto, que o tema do corpo e da corporeidade no pensamento de Adorno possibilita uma abertura que permite reduzir ou ampliar o conjunto conceitual em jogo nas análises, articulado com o direcionamento interpretativo que se busca, optamos, para dois temas absolutamente aderentes ao trabalho, intercalá-los entre os capítulos da tese na forma de dois excursos.

Pode-se dizer que o excurso é uma das marcas da produção da Teoria Crítica, especialmente se pensarmos no livro de Max Horkheimer e Theodor Adorno, “Dialética do Esclarecimento”.

Um excurso é um texto que se enquadra no conjunto de uma obra, sendo mesmo um desdobramento coerente ao todo do trabalho, sem, contudo, ser absolutamente indispensável à estrutura lógica do mesmo. Em certo sentido, um excurso pode funcionar como um *modelo reflexivo* (na perspectiva de Adorno), revigorando, em um recorte específico, momentos do desenvolvimento teórico em questão.

Assim, o primeiro excurso situa-se logo após o capítulo 1 e versará sobre o tema da morte. O elo articulador será o aspecto não-idêntico atribuído à noção de natureza. Um olhar sobre a impossibilidade de uma experiência direta e a refração de sentido que a acompanha, atravessando a própria experiência social, cultural e conceitual.

O segundo excurso, entre o capítulo 2 e 3, trará à discussão o tema da mimesis. A presença desse texto alude, primeiramente, ao quase imprescindível lugar que se deve resguardar ao mencionado conceito quando se fala de corpo e de arte em Adorno. Porém, como observamos, em termos gerais, linhas acima, esse é o exemplo de um conceito importante, amplamente estudado e de uma riqueza instrumental, que pode vivificar um estudo, sem que se perca em uma repetição descolorida daquilo que já foi muito bem apresentado por outros(as). No caso, apresentaremos a mimesis como um “conceito corporal”, justamente entre um capítulo que trata diretamente sobre o conceito de corpo, e outro que aborda as “artes corporais”.

Por fim, ao destacarmos propositadamente *o corpo* como objeto central de estudo, reconhecemos à sua volta consequências epistêmicas, ético-morais, estéticas e políticas. Qualquer que seja a inclinação de nosso tema à uma dessas consequências, ou a mais de uma, algo que vagueia em nosso pensamento, concluiremos que este trabalho melhor será lido e aproveitado na companhia de tantos outros já produzidos e ainda por vir.

CAPÍTULO 1 Uma leitura sobre o materialismo em Theodor W. Adorno

"A racionalização da cultura, que abre as janelas para a natureza, ao fazê-lo a absorve inteira e junto com a diferença remove também o princípio da cultura, a possibilidade da reconciliação." Theodor Adorno¹

1.1 Natureza e história natural.

O conceito de natureza na filosofia de Theodor W. Adorno já foi exemplarmente tratado na tese de Rodrigo Duarte². Naquele trabalho, o professor e filósofo brasileiro desenvolveu esclarecimentos acerca do referido conceito, a partir de uma problemática central em Adorno, a saber, a ideia de “Domínio da natureza”. Assim, sem qualquer pretensão de repetir em um espaço mais reduzido o ótimo trabalho de Duarte, buscamos reexaminar e imergir nos momentos do conceito de natureza em Adorno³ e, então, emergir com o que desses momentos podemos transportar para a temática central do trabalho, ou seja, o corpo.

Neste primeiro capítulo, colocamos a pergunta orientadora sobre a ideia de natureza, ou ainda, que conceito de natureza se pode apreender dos trabalhos de Adorno, bem como o lugar dessas reflexões em seu pensamento em geral. Por fim, demarcamos nossas posições diante do que pôde ser encontrado e interpretado a respeito do assunto.

O tema da natureza surge na filosofia de Adorno, salvo engano, primeiramente com alguma evidência associada à reflexão sobre o conceito de história. Também aparece próximo à utilização de categorias marxianas, como *valor de uso* e também à ideia de *constelação* herdada, como sabemos, de W. Benjamin.

Pois bem, estamos falando aqui da tese de habilitação de Adorno, *Habilitationsschrift*, o trabalho sobre Sören Kierkegaard dos anos de 1920⁴. No “capítulo II”, *A constituição da interioridade*, na seção *Intérieur*, o termo natureza já figura, ainda

¹ ADORNO, T. W. *Mínima Moralía: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: beco do Azogue, 2008, p.112

² DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 205p.

³ Já considerando a noção de “dominação”, de um ponto de vista adorniano, como forma imemorial do homem ocidental relacionar-se com a natureza.

⁴ ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. de Álvaro Valls. São Paulo: Unesp, 2010, 379p.

que discretamente, ora como adjetivo (natural), ora como substantivo, o que se pode acompanhar nas seguintes passagens:

No símbolo do espelho, no arcaico e no moderno, aparece a melancolia como aprisionamento em si mesmo do espírito puro. Este aprisionamento, contudo, é ao mesmo tempo um aprisionamento na relação natural: a ligação ambígua de pai e filho. A imagem do *intérieur* concentra, portanto, toda a filosofia de Kierkegaard em sua perspectiva, porque nessa imagem se apresentam sem mediações, a partir de sua doutrina, os momentos da natureza primitiva e persistente, como momentos da constelação histórica que domina sobre essa imagem.⁵

Três páginas à frente, tem-se:

A arrumação das coisas na habitação chama-se arranjo. Objetos historicamente aparentes são arranjados ali como aparência da natureza imutável. Imagens arcaicas brotam no *intérieur*: a das flores como imagem da vida orgânica. (...) Essa não é apenas, como é o caso na filosofia de Kierkegaard, a indiferença de sujeito e objeto, mas sim a do histórico e do natural.⁶

É de se notar que o uso que Adorno faz dos termos natureza e história sugere, inicialmente, dois aspectos identificadores dos conceitos que não obstante servem ao revés de indiferenciação que Adorno interpreta na imagem do *intérieur* kierkegaardiano: (i) que a natureza remete a algo de primitivo, nostálgico, temporalmente pretérito, perdido talvez; e, nesta esteira, a história é algo *a posteriori*; (ii) que esta natureza é também imutável, cíclica, repetitiva, enquanto a história apresentaria momentos constelatórios, indicando um dinamismo distinto. Porém, na análise do *intérieur*, Adorno indica uma aproximação imagética da condição histórica à natureza, como nostalgia daquilo que se repete, como o mesmo.

É a história em Kierkegaard que se aparenta à natureza em um contexto de indiferenciação. Essa unidirecionalidade mimética sugere, mais uma vez, a ancestralidade temporal da natureza, não por acaso apareça o termo melancolia, que, enquanto “estado subjetivo”, remete ao passado para algo que se perdeu⁷, contrariamente à angústia que mira o futuro.

Para se aparentar à natureza, é preciso que a história, como espírito, aja, atue, seja ativa, mesmo que esta atividade seja em direção à passividade objetiva do natural, a

⁵ ADORNO, 2010, p. 104.

⁶ Ibidem; p. 107.

⁷ Ver, por exemplo, FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 12*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 170-194.

mimese não somente como resultado, mas, sobretudo, como processo é uma atividade. Há que se lembrar, contudo, como assinala Duarte (1993), que não há no pensamento adorniano algo como uma natureza primeira, originária, embora seja fundamental à perspectiva crítica de Adorno, o reconhecimento de uma imagem mítica da natureza, algo que será desenvolvido mais à frente. “Interpenetração” é a palavra que Duarte utiliza sobre a relação entre história e natureza no Kierkegaard de Adorno.

No brevíssimo comentário acima, gostaríamos ainda de ressaltar que, ao menos nas passagens supracitadas, o movimento dialético que Adorno reconhece na obra de Kierkegaard é incipiente, na medida em que a unidirecionalidade mencionada parece resguardar uma independência maior ao conceito de natureza, se comparado ao de história. Em todo caso, nos desenvolvimentos posteriores, com os quais trabalharemos, é possível que reste uma diferença de grau que porte, segundo uma hipótese ainda a ser tematizada, uma relação mais ou menos semelhante às diferenças de grau entre sujeito e objeto.

Nos anos de 1930, uma conferência intitulada “A ideia de história natural” (HN)⁸ trouxe à tona, de forma pungente, não somente alguns dos problemas filosóficos que ocupavam o jovem filósofo de Frankfurt, mas também os indicativos dos diálogos fundamentais para o pensamento de Adorno sobre a história e, no que tange ao nosso interesse deste capítulo, sobre a natureza.

Aguilera⁹, assim como Duarte (1993), comenta como o ensaio HN contém subsídios importantes para desenvolvimentos ulteriores na Dialética do Esclarecimento (DE)¹⁰ e na Dialética Negativa (DN)¹¹, por exemplo, a questão ontológica dos anos de 1930. Neste caso, Adorno confronta o historicismo como estrutura da ontologia, justamente com a perspectiva de uma *história natural*.

Mas, afinal de contas, do que trata esta ideia de *história natural*, qual o seu lugar na filosofia adorniana e o que ela nos diz sobre um conceito possível de natureza em Adorno? No ensaio inaugural dos anos de 1930, Adorno se ocupa tanto em contextualizar

⁸ ADORNO, Theodor W. *La idea de historia natural*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Trad. de José Luis A. Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 103-134.

⁹ AGUILERA, Antonio. *Lógica de la decomposición, (Introducción)*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Trad. de José Luis A. Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 9-65.

¹⁰ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

¹¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 346p.

suas preocupações a respeito da temática, primeiramente com a localização da ideia de *história natural*, como alternativa crítica à historicidade ontológica de Martin Heidegger¹², como, por outro lado, apresentar explicitamente as origens mais diretas de sua reflexão na noção de *segunda natureza*, em “A teoria do romance”, de Georg Lukács¹³, bem como a imbricação seminal entre história e natureza, em “A Origem do drama barroco alemão”, de Walter Benjamin.

No que concerne ao primeiro ponto, a passagem que a neo-ontologia promove entre a dualidade história-natureza, para a noção, segundo Adorno, subjetivista, de historicidade, calcada nas bases da racionalidade do idealismo alemão, indica uma crítica que será constante nos trabalhos do filósofo de Frankfurt, a saber, a crítica ao subjetivismo identitário, cujos primeiros fragmentos talvez possamos localizar já no trabalho sobre Kierkegaard. Além disso, já se reconhece ao longo do texto os traços combativos de uma objetividade inspirada em Karl Marx, claramente anunciada nas últimas linhas,

Gostaria de falar ainda sobre a relação destas coisas com o materialismo histórico, mas aqui só posso dizer isto: não se trata de uma teoria que complete a outra, senão de interpretação e desdobramento imanentes a uma teoria. Por assim dizer, me situo com instância judicial da dialética materialista. Havia que assinalar que o exposto só é uma interpretação de certos elementos fundamentais da dialética materialista.¹⁴

O materialismo, como resposta ao subjetivismo, reside no movimento dos conceitos de história e natureza e subjaz à ideia de *história natural*. Se há movimento e a presença de dois termos, algo da ordem da identidade é preservado na própria desconstrução dialética da rigidez e separação abstratas.

O que Adorno indica na ideia de *história natural* como “propriamente a superação da antítese habitual entre natureza e história”¹⁵ não deve ser confundido, segundo pensamos, com qualquer possibilidade de suspensão da dualidade, se partirmos,

¹² Não fará parte deste trabalho o desenvolvimento específico deste tema, i.e., as críticas adornianas à ontologia, sobretudo na figura de Martin Heidegger. Aproveitamos para dizer o mesmo sobre as críticas diretas ao positivismo. Entretanto, como tais críticas fizeram parte de todos os momentos da vida filosófica de Adorno e, mais ainda, são em certa medida importantes para a compreensão da “natureza” do pensamento dialético, advertimos que todo o nosso trabalho apresentará de forma contextual menções às referidas críticas.

¹³ LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. de José Marcos M. de Macedo. São Paulo: editora 34, 2000, 240p.

¹⁴ Adorno, 1991, p. 134. (Tradução própria)

¹⁵ *Ibidem*, p. 104 (Tradução própria)

inclusive, do fato de que, em um mundo não reconciliado, o que foi durante toda a vida, o diagnóstico primeiro de Adorno, isto seria, no domínio da linguagem e do trabalho conceitual, arbitrário e ingênuo.

Assim, discordamos da observação de Brian O'Connor¹⁶ quando ele afirma que “Adorno dissolve o dualismo, mostrando que o que é identificado como natural suporta uma dimensão histórica, enquanto o que parece ser histórico tem bases naturais.”¹⁷ O problema da passagem reside na “dissolução do dualismo”. É verdade que o próprio Adorno sugere algo nesse sentido como no trecho a seguir:

É preciso reter que a escisão do mundo em Ser natural e espiritual ou em Ser natural e histórico, tal como resulta usual desde o idealismo subjetivo, tem que ser superada, e que em seu lugar e preciso dar entrada a uma abordagem que realize em si mesma a unidade concreta de natureza e história.¹⁸

Caso ainda olhemos para o termo história natural como o momento final da dialética clássica hegeliana em que a síntese superaria os momentos parciais anteriores, é de se notar o quanto os termos história e natureza são retomados por Adorno ao longo de sua vida, em contextos argumentativos que exigem um mínimo de independência não direcionada para algum tipo de conclusão identificadora. Em certo sentido, a dialética de Adorno é um esforço de correção das dualidades petrificadas, assim como um resguardo às dissoluções identificadoras igualmente rígidas. Fredric Jameson¹⁹ também advoga no sentido da nossa interpretação acerca da questão da dualidade,

O dualismo, em outros termos, não pode ser desfeito pela captura de um pensamento, ou por um ataque frontal – tais dualismos são, de qualquer modo, a marca e a cicatriz de profundos desenvolvimentos e contradições históricas –, mas pode-se admitir, dialeticamente, que seus pólos entram em curto-circuito entre si. (...) O que está em jogo aqui é um recíproco estranhamento entre os dois pólos incomensuráveis do dualismo da Natureza e da História, mas de modo bastante claro, e na própria formulação de Adorno, esse deve ser um processo histórico, no qual termo algum permanece em repouso, assim como não emerge uma síntese última.²⁰

¹⁶ O'CONNOR, Brian. *Philosophy of History*. In: COOK, Deborah. *Theodor Adorno: key concepts*. UK: Acumen, 2008, 212p.

¹⁷ *Ibidem*, p. 188. (Tradução própria)

¹⁸ Adorno, 1991, p. 116. (Tradução própria)

¹⁹ JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1997, 333p.

²⁰ *Ibidem*, p. 132, 133.

De fato, o que Adorno promove a todo instante, é a denúncia do projeto civilizador como dissonante em relação a si mesmo, na medida em que se orientou primordialmente por um entendimento da humanidade como domínio da natureza. O que esteve em jogo explicitamente desde os tempos da DE redigida com Max Horkheimer e publicada nos anos de 1940, não somente no nível da constituição subjetiva do *Eu*, quando pensamos no excuro sobre Ulisses, mas também da totalidade social, por exemplo, no conceito de *Esclarecimento*, situa-se na constatação dos limites e insuficiências de uma noção de identidade predominante no percurso histórico da humanidade, herdeira do legado grego-romano e cristão.

O esforço para o impossível da identificação completa, como dominação completa, pelo conceito e pela vida prática, longe de sugerir erros de cálculo ou estágios tecnicamente precários, que um dia então poderiam ser superados em definitivo pela ciência, apontou, segundo as linhas gerais do grupo fundador do “Instituto para pesquisa social”, problemas éticos, epistêmicos e estéticos completamente distintos da positividade orientadora das ciências da natureza, assim como de outros campos filosóficos, como a neo-ontologia e o pragmatismo da lógica e filosofia da linguagem. A expressão “dialética do esclarecimento” condensa o sentido de tais problemas enquanto desvelamento das formas ideológicas que acompanharam e acompanham o pensamento e a política em seus aspectos mais amplos.

Neste sentido, quando Adorno observa “a falsidade do todo” em referência direta contra Hegel, o que está em jogo é uma crítica às tentativas de suprimir o que é da ordem da singularidade, mas também uma crítica à tentativa de que o todo pareça harmônico, em falsas figuras da diferença, sustentadas pelo discurso da livre concorrência, que em sentido *strictu* nem existe mais. Percebe-se o estado de coisas nas reflexões que Adorno propõe sobre a ambiguidade do progresso enquanto ideia e enquanto experiência vivida; no problema relativo ao sofrimento que deveria ter sua expressão como parte da tarefa que a filosofia poderia levar a cabo, mas que é administrado conforme os interesses de Estado; no esforço de propaganda a favor do empobrecimento estético dos objetos da cultura e, ao mesmo tempo da esterilização social e política como entretenimento abstrato; por fim, a mania de identificação entre teoria e prática, sujeito e objeto, ancorada em um subjetivismo escondido por detrás da fetichização dos dados, que “falariam por

si”, mas que remetem ao discurso do especialista e sua autoridade científica sobre o mundo vivido.

Ao modelo hipostasiado de história enquanto dominação da natureza levado a termo pela cultura moderna europeia, Adorno sugere, partido de Lukács e Benjamin, a ideia reguladora de *história natural*. “Ser natural em sua determinação histórica extrema e onde é maximamente histórico, ou quando consiga captar a natureza como ser histórico onde em aparência persiste em si mesma até o mais fundo como natureza.”²¹ Mas, afinal de contas, de que história e de que natureza se fala na ideia dialética para os termos, desenvolvida por Adorno?

Adorno não pensa a história como um percurso unidirecional rumo ao progresso (em sentido positivo) e ao sempre melhor. Isto seria, para o filósofo, pré-dialético, além de nunca ter se confirmado na experiência, o que vários escritos adornianos e da Escola de Frankfurt em geral tentaram apresentar²². Sua noção de história tem raízes hegelianas e marxistas, como nos lembra O’Connor (2008), além de ser devedora do pensamento de Walter Benjamin. Para Adorno, a história é a união do contínuo e do descontínuo, ela não se faz apesar das dissonâncias e rupturas, mas essas são sua própria condição. “A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e do ser devorado.”²³

Se entendemos que não há, na concepção adorniana de história, uma evolução linear em direção ao mais avançado, como melhor, ao menos se considerarmos o que quer que seja “melhor”, como uma marca diferenciadora da totalidade das produções e experiências do tempo presente comparativamente ao passado mais remoto, tampouco encontramos algo da ordem do originário. Há, sim, o que se repete o que não necessariamente indica que sua ocorrência no passado seja geradora de algo substancialmente diferente no presente/futuro.

Dois textos da DE, “O conceito de esclarecimento” e “Ulisses ou mito e esclarecimento”, são bons exemplos de uma ideia de história em que, paralelamente às

²¹ ADORNO, 1991, p.117. (tradução própria).

²² Cf. ADORNO, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Tradução de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna cadência, 2013, 382p. “O pensar dialético, como um pensar em contradição e mudanças repentinas, se opõe como tal necessariamente à representação de um desenvolvimento linear, um desenvolvimento que siga continuamente e sem mediação. Que os processos – e aqui se trata antes dos processos históricos – são em si processos contraditórios, que consistem diretamente em desenvolvimento de contradições, este fato exclui de antemão tanto a ideia de um progresso linear ininterrupto, como o inverso, a representação de uma estática e uma invariância social.” (p. 259). (Tradução própria).

²³ ADORNO, 2009, p. 294.

marcas diferenciadoras de cada recorte temporal na sucessão cronológica, encontram-se os indícios de uma ou mais condições que se repetem na experiência da humanidade. Usando dois conceitos fundamentais em Marx como imagens desses dois aspectos interpenetrantes da visão de história de Adorno, pode-se dizer que as transformações culturais, tecnológicas, ético-morais (até certo ponto), são de caráter superestrutural, enquanto a condição de violência e dominação como formas estruturantes das relações entre os seres humanos e entre os seres humanos e a natureza, no fluxo do tempo, se repetem de forma infraestrutural. Adorno insistirá durante toda a sua filosofia nos problemas da dominação e da violência, do mesmo modo que as análises de ordem infraestrutural são predominantemente de esquerda, como sugere Jameson (1997) em uma nota. Essa dimensão que aqui chamamos quase alegoricamente de infraestrutural é que permite, segundo pensamos, a aproximação com a natureza e os paralelos polêmicos da DE, por exemplo, a ideia do *nostos* de Ulisses como proto-forma dos processos de formação da subjetividade moderna.

A questão da continuidade e descontinuidade na história da razão, como diz Jameson (1997) ou na história em linhas gerais, deve, segundo o comentador, sua compreensão dialética à ideia de retorno (do recalado), de matriz psicanalítica. Faz sentido no que tange ao movimento constante que pressupõe a contradição, pois essa ideia permite (como o conceito de mimese para Jameson), que os momentos de ruptura revelem cada um sua especificidade, ao mesmo tempo que não se apresentam todos como rupturas radicais, ou ainda, que a radicalidade de uma ruptura se mede na medida em que ela reluz seu contrário, ou seja, um retorno.

O próprio Adorno adverte que não se trata de pensar a natureza tal qual é concebida e ao menos em parte, dominada, pelas ciências duras. Assim, o próprio termo “história natural”, aplicado a museus que tratam do percurso evolutivo das espécies não porta, obviamente, o mesmo sentido empregado pelo filósofo de Frankfurt.

O conceito de natureza que aqui se emprega não tem nada que ver em absoluto com o das ciências matemáticas e da natureza. (...) basta dizer que se trata de um conceito tal que, para traduzi-lo em linguagem conceitual-filosófica mais frequente, posso fazê-lo antes de qualquer coisa pelo conceito de mítico. (...) Por “mítico”, se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e aparece nela como Ser dado de antemão, disposto assim inexoravelmente, o que nela há de substancial. O que estas expressões indicam é o que aqui se entende por “natureza”.²⁴

²⁴ Ibidem, p. 104. (Tradução própria)

1.2 Sobre a anterioridade mítica da natureza

Se, como afirma Jameson (1997), o esclarecimento para Adorno e Horkheimer sempre esteve aí, podemos dizer o mesmo da natureza. De mesmo modo, sabemos como a ideia de uma *segunda natureza* de Luckács²⁵, foi absorvida por Adorno, no sentido da reprodução na cultura e nas formas humanas de vida, de determinadas categorias parcialmente definidoras para Adorno do que seria a natureza em sentido geral.

Sabe-se que, em parte, o caráter mítico da natureza para Adorno contém em um dos momentos que compõe a trama da dialética do esclarecimento, o aspecto irracional, bárbaro, já que para Adorno e Horkheimer, uma das figuras da natureza, (a não reconciliada), encontra-se justamente nas vivências de dominação, aqui entendida como sinônimo de violência. Nesse contexto, tanto externamente como internamente aos seres humanos, a natureza assume provisoriamente esse oposto da razão no Excurso I da DE, como a mítica imagem das sereias e o despertar do desejo. “Apesar da violência do seu desejo (de Ulisses/TB), que reflete a violência das próprias semideusas...”²⁶, Ulisses, então, vive interna e externamente a condição hostil e estranha da natureza.

Outra maneira de se interpretar o estranhamento da razão perante o mundo e a si mesma pode seguir a via do que aqui chamaremos de “sem sentido”. O sem sentido encarna na história da humanidade aquilo que se apresenta cifrado e que colocou e coloca os seres humanos a trabalho para o seu deciframento. Dar sentido às coisas do mundo é próprio ao funcionamento básico de nossa racionalidade e essa é certamente uma das

²⁵ “Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os seres humanos perdem seu enraizamento evidente em necessidades supra pessoais do dever-ser; elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas, mas não portam em si a consagração do absoluto nem são os recipientes naturais da interioridade transbordante da alma. Constituem elas o mundo da convenção, um mundo cuja onipotência esquiva-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo, portanto, impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância.” (Lukács, 2000, p.62). Voltaremos a esta que é a primeira ocorrência da expressão “segunda natureza” no texto lukácschiano e que Adorno reproduziu integralmente como fizemos, em seu ensaio sobre história natural. Para fins do desenvolvimento do nosso conceito de natureza, especialmente sobre a questão do não idêntico, voltaremos a essa passagem.

²⁶ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 64.

características que aproxima mito e esclarecimento na equação dos frankfurtianos, fazendo parte, sem dúvida, do movimento de autoconservação, tanto da espécie quanto do indivíduo.

Agora, atentemo-nos ao seguinte: o que se encontra cifrado já é, por sua sorte, mediatizado de alguma maneira. O termo *cifra* vem do árabe, *cifr*, “vazio”, “nada”, e na linguagem numérica arábica, que por sua vez tem raízes indianas, ocupa o lugar do zero. Assim, *decifrar* é justamente o trabalho de interpretar, colocar sentido e tornar compreensível algo que, de outra maneira, seria o mesmo que o vazio, o nada para o ser humano. Como mostrou Verlaine Freitas²⁷ no primeiro capítulo de sua tese de doutorado, o medo é um dos sentimentos primevos e constitutivos da atividade de autopreservação da espécie humana; sob certo aspecto, ele é fomentador da linguagem, pois, desde tempos imemoriais, está associado ao apaziguar.

A cifra é um meio termo entre o nada, o que não pode ser dito e a possibilidade de explicação, desvelamento da coisa. Em todo caso, justamente por remeter ao trabalho de decifração, o que está colocado como cifrado, codificado, remete ainda a algo inatingível para a experiência humana.

Retomando a discussão do ensaio sobre *história natural*, Adorno, após citar integralmente a passagem da teoria do romance de Lukács que reproduzimos na nota 24, comenta o *status* similar da segunda natureza, comparativamente à primeira no raciocínio de Lukács,

Este fato, o mundo da convenção tal como é produzido historicamente, é o das coisas que nos são estranhas, que não podemos decifrar, mas com as quais tropeçamos como cifras (...). Visto desde a filosofia da história, o problema da história natural se coloca para iniciar com a pergunta de como é possível aclarar, conhecer este mundo alienado, coisificado, morto. Lukács já localizara este problema em tudo o que tem de estranho e enigma.²⁸

Adorno, linhas à frente, cita novamente o texto lukácschiano para demarcar as diferenças da *segunda natureza* relativamente à primeira, no fluxo mesmo de reprodução

²⁷ FREITAS Verlaine. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor W. Adorno*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- FAFICH. Universidade Federal de Minas Gerais, 356p. Cf. CHIARELLO Maurício. *Natureza-Morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006, p. 56.

²⁸ ADORNO, 1991, p.120. (Tradução própria).

de uma condição para outra. O que se repete, como temos visto, é o enigma, a “necessidade” de decifração. Porém,

essa natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário de interioridades putrefatas, e por isso só seria reanimada – se tal fosse possível – pelo ato metafísico de uma ressurreição do anímico que ela, em sua existência anterior ou de dever ser, criou ou preservou, mas jamais seria reavivada por outra interioridade. Ela é por demais familiar às aspirações da alma para ser tratada como simples matéria-prima dos estados de ânimo e, no entanto, por demais alheia para lhe ser a expressão adequada.²⁹

Em seus comentários desses momentos do texto de Lukács, Adorno aparenta ser muito claro quanto ao problema de fundo da ideia de *história natural*. A natureza tem certa primazia quanto ao fluxo direcional que orienta o histórico a reproduzi-la em suas próprias estruturas. Para tentarmos acompanhar Adorno, é preciso dizer que primazia, se aqui é realmente pertinente o termo, deve afastar-se de uma interpretação ontológica no sentido de algo originário e, sem perder os aspectos elementar e geral de substrato orgânico onde a vida se apresenta, demarcar com o termo (primazia ou primado) o empuxo a si própria que a natureza realiza, como possibilidade relacional marcada pela impossibilidade do imediato, puro.

O problema desse despertar que se concede como possibilidade metafísica constitui o que aqui se entende por história natural. O que Lukács contempla é a metamorfose do histórico, enquanto o que foi, em natureza, a história paralisada é natureza, o vivente da natureza paralisado é um mero ter sido histórico.³⁰

Se o ser vivo natural paralisado é marcado historicamente como sugere o final da citação, então o movimento dos conceitos de natureza e história indica o reflexo da dialeticidade das coisas no mundo, como Adorno apresenta nas suas lições sobre dialética.³¹

²⁹ LUKÁCS, 2000, p. 64.

³⁰ ADORNO, 1991, p. 121. (Tradução própria)

³¹ “Se tivermos que formular a partir deste ponto, há então que recordar que a experiência fundamental a partir da coisa, não a partir de uma teoria do sujeito senão de uma teoria do objeto, desde a coisa, que inspirou em geral a dialética, é a experiência da mobilidade fundamental da coisa mesma, em outras palavras: da historicidade fundamental do mundo, a experiência fundamental de que em realidade não

Continuando na esteira das análises do texto adorniano, entra em cena Walter Benjamin, segundo Adorno, em uma posição complementar a Lukács. Essa complementariedade se daria pelo teor filosófico que as posições de Benjamin forneceriam à discussão sobre as relações entre os conceitos de história e natureza.

O conceito de história em Benjamin é importante para a melhor compreensão das observações de Adorno. Primeiro, podemos destacar, a respeito desse conceito, sua posição crítica em relação a uma visão positiva de história, basicamente ancorada na preponderância da temporalidade física e linear, além da positividade não dialética da ideia de progresso. Frente a essa posição, o filósofo berlinense responde com a ideia de *catástrofe* como uma espécie de par dialético do progresso, além da noção de *transitoriedade viva* como característica histórica da experiência concreta dos indivíduos.

Segundo Cantinho³², a partir das observações de Stéphane Mosès, três paradigmas demarcam a perspectiva de história em Benjamin, o teológico, o estético e o político. Entre eles, o estético cumpre uma função especial de mediação entre os outros dois. Em seu ensaio sobre *história natural*, Adorno resgata o papel mediador do conceito estético de alegoria:

para começar, há duas passagens de Benjamin que servem de complemento ao texto de Lukács. ‘A natureza cintila diante dos seus olhos (dos escritores alegóricos) como trânsito eterno, o único em que a mirada saturnina dessas gerações reconhecia a história.’ (...) ‘Sobre a máscara da natureza está escrito “História”, na escritura cifrada do trânsito.’³³

Na sequência do texto, Adorno aponta a diferença da posição de Benjamin em relação à de Lukács, a partir da ideia de “transitório”, e caminha em direção ao conceito benjaminiano de alegoria.

Aqui se vê acrescentar algo fundamentalmente diferente da filosofia da história de Lukács, em ambas as ocasiões se encontram as palavras trânsito e transitoriedade. O ponto mais fundo em que convergem história

há nada entre o céu e a terra que seja simplesmente assim, senão que tudo o que é deve ser concebido como algo movido e algo em devir.” In: ADORNO, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Tradução de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013, 45p.

³² CANTINHO, M. J. *O anjo melancólico: ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin*. Coimbra: Angelus Novus, 2002, 179p.

³³ ADORNO, 1991, p. 122. (Tradução própria).

e natureza se situa precisamente nesse elemento, o transitório. Se Lukács diz que o histórico, enquanto ocorrido, se volta a transformar em natureza, aqui se dá a outra feição do fenômeno: a mesma natureza se apresenta como natureza transitória, como história.³⁴

A convergência de história e natureza enquanto experiência concreta e possível ao humano indicará, mais uma vez, a necessidade da ideia conceitual de *história natural*. No entanto, com a contribuição de Benjamin há, desta vez, certa preponderância de um aspecto propriamente histórico, qual seja a marca da temporalidade expressa com a ideia de transitoriedade. Permanece, contudo, a questão do deciframento, que será novamente tratada no texto, desta vez com o uso do conceito de alegoria, além de outro conceito estético caro à filosofia de Adorno: *expressão*.

1.3 Linguagem: alegoria e expressão

Sobre os usos desses dois conceitos neste momento, duas observações serão preliminares: eles são chamados claramente à tarefa de dar voz a algo que por princípio está inapreensível à experiência humana, e este é um tema importante na produção filosófica de Adorno³⁵. Além disso, certa restituição do particular nas tramas relacionais com o universal expressa na relação entre um objeto e o conceito que trabalha para sua apreensão, indica a presença metodológica de um tema clássico da dialética adorniana.

Benjamin parte de que a alegoria não é uma relação casual, meramente secundária; o alegórico não é um signo casual para um conteúdo captado em seu interior; senão que entre a alegoria e o pensado alegoricamente existe uma relação objetiva, ‘a alegoria é expressão’. Habitualmente, alegoria quer dizer apresentar um conceito mediante elementos sensoriais e, por isso, se considera abstrata e casual. Porém, a relação entre o que aparece como alegoria e o significado não está simbolizada casualmente, mas sim que algo particular se coloca em cena ali, a alegoria é expressão, e o que se representa nesse espaço, o que expressa, não é outra coisa que uma relação histórica.³⁶

³⁴ *Ibidem*, p. 122. (Tradução própria).

³⁵ Rodrigo Duarte tratou especificamente desta questão em seu livro, “Dizer o que não se deixa dizer: por uma filosofia da expressão”, ao qual recorreremos em alguns momentos deste trabalho.

³⁶ ADORNO, 1991, p. 122-123. (Tradução própria).

O que a *alegoria* expressa historicamente é a própria natureza cifrada e esta, por sua vez, só pode ser acessível à experiência humana por meio desse expediente. A natureza possível ao ser humano é essa encarnada na transitoriedade do histórico, capturada pelo trabalho da *alegoria*.

Por seu turno, o caráter expressivo da *alegoria* é primordial aqui e isso diz respeito à condição do objeto em questão: a natureza e sua opacidade constitutiva, sua resistência *não-idêntica* à tradução e captura pelo elemento conceitual. *Expressão* é um conceito de raízes *não-conceituais*, assim como *mímesis*, que abordaremos mais adiante. Seu caráter estético, no sentido de *aesthesis*, orgânico-sensorial, possibilita, até certo ponto, a entrada do simbólico na estrutura fora de sentido do objeto natural. De alguma forma, é a entrada do humano naquilo que lhe é abstrato em sentido hegeliano, e não obstante, próximo e encarnado.

Duarte³⁷ explica que o conceito de *expressão* na obra de Adorno responde de forma crítica aos desdobramentos teóricos que o termo acumula no campo da estética, especialmente a partir de meados do século XIX, quando o conceito passa progressivamente a tornar-se indispensável às reflexões sobre a arte contemporânea.

Segundo o filósofo brasileiro, a situação do conceito em Adorno, no que tange à tradição anterior, pode ser resumida da seguinte maneira: primeiro em relação a Hegel, o conceito adorniano preserva a generalidade e a historicidade necessárias à constituição de uma objetividade do conceito, enquanto avança justamente sobre a ausência em Hegel de uma determinação que proporcionasse ao termo o *status* de conceito propriamente estético; segundo, em relação a alguns nomes da tradição que posteriormente “corrigiram” essa indeterminação do conceito em Hegel, elevando o termo a um patamar de importância na filosofia da arte, estetas como Eugene Véron, George Santayana e Benedetto Croce. Adorno, assim como esses nomes, circunscreve bem o caráter técnico do termo, mas diferentemente de cada um deles, protege-o do subjetivismo abstrato das definições anteriores.

³⁷ DUARTE, R. *Dizer o que não se deixa dizer: por uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008, 139p.

Duarte (2008) menciona três livros capitais de Adorno, *Minima Moralia*³⁸ (MM), *Dialética Negativa*³⁹ (DN) e *Teoria Estética*⁴⁰ (TE). Sobre MM, chama a atenção a comparação com o conceito psicanalítico de sublimação.

Para Adorno, hoje não seria mais possível recorrer a ela (sublimação/TB), na medida em que um dos seus pressupostos é que as pulsões sexuais têm o seu alvo desviado para uma ação sexual *socialmente aprovada*, e a arte contemporânea tem, toda ela, a potencialidade para o escândalo e a rejeição total por parte da sociedade burguesa tardia. Dessa forma, o conceito de expressão parece ser mais adequado que o de sublimação, já que ele é considerado, por Adorno, algo que se encontra, como essa, *entre* a satisfação da pulsão e o seu recalque, mas de um modo que o contato do criador com o material por ele trabalhado no sentido de *se expressar* artisticamente não deixa intacta uma possível postura conformista implícita na ideia de sublimação.⁴¹

Para seguirmos ainda no domínio propriamente estético, avançamos um pouco no ensaio de Duarte (2008), para a abordagem do que encontramos na Teoria Estética.

Ao lado de uma infinidade de referências esparsas à expressão, em contextos teóricos bastante diferenciados, encontra-se nessa obra também uma seção denominada “Aparência e expressão”, na qual essa última é reconhecida como objeto de grande importância para a estética, porém de difícil conceituação: (...) Apesar disso, percebe-se o esforço adorniano de compreensão, o qual se desdobra em vários aspectos, dentre os quais destacamos dois que podem ser considerados mais importantes: 1. a dialética entre expressão e construção e 2. a expressão na arte.⁴²

O primeiro ponto elencado pelo autor diz respeito, em parte, à questão do subjetivismo ligado ao conceito de expressão de algumas correntes da estética, e que mencionamos de forma geral linhas acima. No caso, a perspectiva de Adorno na consideração do aspecto construtivo é fundamental para a já também referida correção ao subjetivismo no conceito de *expressão*, pois, segundo Adorno, a *construção* é “a síntese

³⁸ ADORNO, T. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. 2ªed. São Paulo: Àtica, 1992.

³⁹ Cf. nota 12.

⁴⁰ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

⁴¹ DUARTE, 2008, p. 97.

⁴² *Ibidem*, p. 100.

do diverso a expensas dos momentos qualitativos de que se apodera, bem como do sujeito, o qual pensa nela eliminar-se, quando na realidade é ele que a realiza.”⁴³

Nessa relação,

a arte consistente polariza-se, por um lado, segundo uma insuave, inconsolável expressividade, recusante ainda da última reconciliabilidade, que se torna uma construção autônoma. Por outro lado, [polariza-se/rd] segundo o não-expressivo da construção, o qual expressa a crescente impotência da expressão.⁴⁴

Após essa referência direta ao texto de Adorno, Duarte (2008) recorrerá a outra passagem para explicar o caráter dialético na relação entre *expressão e construção*. A dificuldade reside em acompanhar a ideia adorniana de que a *construção* não é um mero corretivo das interpretações subjetivistas da *expressão*, embora de alguma maneira ela (a construção) pareça mesmo se prestar a essa tarefa.

Na medida em que o conceito de *construção* demarca um aspecto objetivo e autônomo de uma obra, o que está em jogo é o caráter dialético da relação entre os conceitos, do que se entende como sendo a obra de arte. O elemento subjetivo do artista sobrevive transfigurado enquanto objetividade na *construção*; a *expressão* deixa de ser do sujeito e passa a ser da obra, ainda que fragmentos da subjetividade residam no construto. Adorno diz que não se trata de uma correção nem de uma “confirmação objetivante”, pois não há o que corrigir.

No segundo ponto destacado, “a expressão nas artes”, está em jogo, primeiramente, algo objetivo por excelência, o sofrimento físico, mas mediado subjetivamente. Concomitantemente, o filósofo insiste, como demonstra Duarte (2008), que não se trata de mera reprodução do subjetivo na objetividade artística.

A *expressão* é, sobretudo, um processo de mediação inalienável dos seres humanos com a objetividade do mundo, no que se refere ao teor de verdade negativo, ou seja, a compreensão de que o algo de verdade do objeto que podemos experimentar não somente constitui-se como fragmento, como também já é, em si, mediatizado.

Contra o equívoco de querer conceber a expressão estética como “autônoma”, com relação ao momento construtivo, Adorno nos lembra que a “expressão absoluta seria coisal, a coisa mesma”, o que,

⁴³ ADORNO, 2011, p.94.

⁴⁴ ADORNO, 1986, p.70, citado por DUARTE, 2008, p.100.

curiosamente, equivale à quimera de acreditar na possibilidade de uma refiguração *ipsis literis* do mundo.⁴⁵

Naquilo que temos tratado no capítulo, a saber, o caráter enigmático e de ciframento da natureza, vemos, neste aspecto do conceito de *expressão* nas artes, a generalidade do conceito enquanto especificidade da linguagem filosófica para Adorno; uma especificidade que não abandona positivamente seu objeto para, em seguida, dominá-lo, mas que tenta fazer justiça à condição própria do objeto. Assim, a *expressão* é abertura tanto quanto limite, pois a objetividade do “natural” se apresenta já como fragmento mediatizado pela linguagem na história.

Kafka é nisto exemplar para o gesto da arte e deve a sua irresistibilidade ao fato de retransformar tal expressão no ‘evento’, que aí se torna cifra. Só que a expressão se torna duplamente enigmática porque o sedimentado, o sentido expresso, é novamente absurdo, história da natureza, para lá da qual nada conduz a não ser o que esse nada, na sua impotência, consegue exprimir.⁴⁶

Dessa maneira, não seria possível a expressão absoluta de algo, na medida em que isso equivaleria, segundo Adorno, à realização da identidade, o que paradoxalmente faria, ao mesmo tempo, desaparecer aquilo que deveria se tornar idêntico. A cifra, como já sugerimos anteriormente, é tanto o signo de uma alteridade quanto, ao mesmo tempo, um signo do vazio, no sentido da impossibilidade de acesso à coisa em si, na sua suposta completude.

Por ora, encerramos as observações sobre o conceito de expressão e as artes⁴⁷. Voltemos, então, as atenções ao segundo ponto da citação, referente à expressão na arte, justamente porque ele diz respeito à ideia de sofrimento, que por sua vez refere-se ao conceito de expressão em boa parte da obra de Adorno, no seu sentido filosófico mais amplo e estrutural, como por exemplo na DN.

1.4 A filosofia: dar voz ao sofrimento inaudito

⁴⁵ *Ibidem*, p.101.

⁴⁶ ADORNO, 2011, p.174.

⁴⁷ Retomaremos a discussão no terceiro capítulo, juntamente com o conceito de *mimesis*.

Talvez uma das teses mais emblemáticas do pensamento de Adorno seja aquela que se refere ao papel da filosofia, ou ainda, àquilo que efetivamente a filosofia poderia e deveria ser em termos da justificação de sua existência. A tarefa filosófica que Adorno empreendera ao longo de sua vida rendeu-lhe muitas críticas, dentre as quais, como lembra Duarte (2008), as de Jürgen Habermas, seu antigo assistente.⁴⁸

Uma maneira inicial de se entender em parte o desagrado com o conteúdo e a forma do trabalho filosófico de Adorno, pode ser, didaticamente, reconhecer que o filósofo encontrou, em categorias tradicionais do pensamento ocidental, elementos que poderiam ainda contribuir para uma filosofia que pudesse efetivamente estar à altura dos desafios epistemológicos, éticos, políticos e culturais do tempo em que viveu.

Para o filósofo de Frankfurt, estar à altura significava uma coisa: combater todo o tipo de posição que fomentasse, implícita ou explicitamente, a opressão, a violência, o obscurantismo, etc. Foi parte sempre indispensável do “programa” adorniano um diagnóstico de época que orientasse sua posição filosófica mais geral e tal diagnóstico, dentre vários momentos dos seus escritos, foi expressivamente exposto e resumido já nas primeiras linhas da DE.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os seres humanos do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.⁴⁹

Nos diagnósticos do seu tempo, Adorno analisa os desenvolvimentos de correntes filosóficas, artísticas, da ciência, e da cultura em geral. Especificamente sobre a filosofia, entende a necessidade de se repensar criticamente noções como as de *ser*, *ente*, *retórica*, *metafísica*, *sistema*, *sujeito*, *objeto* e até mesmo a própria dialética, que não obstante orientou metodologicamente todos os trabalhos do filósofo.

Repensar criticamente é diferente de abolir de antemão, como se tais noções, categorias e ideias fossem obsoletas e pertencentes a um passado já finalizado; assim

⁴⁸ Sobre esse assunto, além dos próprios trabalhos de Habermas, especialmente, *Teoria da ação comunicativa e O discurso filosófico da modernidade*, sugerimos o já mencionado livro de Rodrigo Duarte, *Dizer o que não se deixa dizer*, especialmente o primeiro texto. Ver também: SILVA, E.S.N. *Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)*. In: KANGUSSU, I. DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (org.) *Teoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 323-345.

⁴⁹ ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 19.

como uma “atualização” enrijecida e idealizada seria indevida e inócua para o que Adorno esperava da filosofia. Como nos diz Aguilera (1991),

uma filosofia que vá contra o sistema filosófico sem deixar de ser rotundamente sistemática, ao modo dos ilustrados que distinguiram entre espírito de sistema e espírito sistemático, admite que pensar implica necessariamente identificar, um identificar que se dirige ao não-idêntico, ao não-sistemático.⁵⁰

Uma parte dessa perspectiva já era compartilhada nos primórdios do Instituto para Pesquisa Social, na ideia de um programa interdisciplinar de investigação que se orientasse também por campos como o da psicanálise, da sociologia, da história. Relembrando, a filosofia ainda teria uma tarefa a cumprir em um mundo cada vez mais científico e tecnológico, tomado por disputas de poder cada vez mais indiferentes às condições de vida de boa parte da população, ainda que avanços consideráveis devam ser lembrados no campo dos direitos humanos, para ficarmos apenas com um exemplo.

O título da conferência inaugural da carreira de Adorno, em 1931, “Atualidade da Filosofia” (AF), é sintomático a respeito da importância social da filosofia, mas, sobretudo, de uma filosofia que efetivamente refletisse sua própria condição histórica e que se perguntasse a todo o momento, kantianamente, não somente o que se pode, mas também o que deve fazer. O reposicionamento da filosofia, proposto por Adorno, já aparece nas suas primeiras linhas, em uma passagem bastante contundente a respeito daquilo que a filosofia não deveria mais fazer,

quem hoje tem por ofício o trabalho filosófico, tem de renunciar desde o começo a ilusão com que antes começavam os projetos filosóficos: a de que seria possível aferrar a totalidade do real pela força do pensamento. Nenhuma Razão legitimadora saberia como retornar a si mesma em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão da Razão;⁵¹

A sequência da passagem já se direciona para os comentários críticos à neontologia, como se sabe, uma constante na obra adorniana. Contudo, queremos, para os fins deste trabalho, chamar a atenção para a potência do trecho citado, no que concerne ao entendimento crítico dos limites da razão. *Crítico* aqui no sentido de aceitar tais limites

⁵⁰ AGUILERA, A. *Lógica de la Descomposición*. Introducción. In: ADORNO, T. W. *Actualidad de la filosofía*. Tradução de José Luis A. Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 9-72. (Tradução própria).

⁵¹ ADORNO, 1991, p.74. (Tradução própria).

do pensamento frente ao mundo, o que significa o reconhecimento da alteridade objetiva deste mundo.

Para Adorno, uma “correção” da razão passaria necessariamente pelo reconhecimento da alteridade do mundo, frente a um ideal de razão e racionalidade pouco ou nada afeito à interpretação dialética, pois é justamente ela que permitirá ao filósofo repensar a presença da racionalidade no mundo contraditoriamente a muitos ideais ético-morais, pensados por filósofos e cientistas ao longo dos séculos.

Paralelamente a um tema, por assim dizer, kantiano, em sentido geral, qual seja, os limites da razão, a filosofia que se pauta e esmera no exercício racional deve recuar diante de uma pretensão de conhecimento sem contradições no tocante à totalidade. Aqui já encontramos indícios que o trabalho da filosofia deveria aprender a voltar seus olhos também para o particular, tema recorrente em Adorno, justamente porque se encontra na base de sua compreensão sobre a filosofia em geral.

Mais adiante no texto, em uma comparação com as ciências, à filosofia é imputada a tarefa de *interpretação*, que retoma, por sua vez, nossa discussão anterior sobre o ato de decifrar.

A diferença muito mais profunda radica em que as ciências particulares aceitam seus achados, em todo caso, seus achados últimos e mais fundamentais, como algo ulteriormente insolúvel que descansa sobre si mesmo, enquanto a filosofia concebe seu primeiro achado como um signo em que se tropeça e está obrigada a decifrar. (...) O ideal da ciência é a investigação e o da filosofia a interpretação.⁵²

A importância, aqui, reside na retomada do tema benjaminiano da linguagem, especialmente na ideia de que não se trata de uma noção de interpretação absolutamente instrumental e, portanto, também ideal, ou seja, um sujeito que, de posse dos aparatos de sua linguagem, compreende e dá sentido ao seu mundo e ao que está externo a ele, aplicando e nomeando as coisas com os signos que lhe convém a autopreservação. Esta é a crítica de Benjamin, da linguagem como ferramenta de domínio da natureza, que Adorno parece acompanhar na sua conferência inaugural ao considerar a interpretação filosófica como sendo de outra ordem,

⁵² ADORNO, 1991, p. 87. (Tradução própria).

Com o que persiste o grande paradoxo, quiçá perpétuo, de que a filosofia há de proceder a 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 seus assombrosos entrelaçamentos não lhes sejam dadas mais do que fugazes indicações que se esvaem. A história da filosofia não é outra coisa que a história desses entrelaçamentos.⁵³

Nessa passagem seminal, encontramos condensados elementos importantes à compreensão da perspectiva de Adorno acerca da filosofia: primeiro que a ideia de um paradoxo constante, perene e próprio ao trabalho filosófico carrega um potencial crítico para se repensar qualquer noção de filosofia, como disciplina excessivamente idealizada. Que desidealização parecida, a dialética adorniana, promova em relação às ciências é um fato, pois está em jogo a postura dos seres humanos frente aos seus objetos de conhecimento.

Mas, ainda na esteira da passagem, chamamos a atenção para a afirmação da “pretensão à verdade” sem uma “chave certa”. Mais uma vez, *mutatis mutandis*, poderíamos “aplicar” a fórmula ao domínio das ciências e não somente à filosofia nas suas pretensões idealizantes, ou talvez delirantes, de saber e verdades totalizantes. Que a filosofia continue no encalço da verdade não é algo que Adorno recusaria, porém está em curso, segundo pensamos, certa consideração da castração, da insuficiência, muito embora com um acento mais objetivo do que subjetivo, o que transparece na sequência quando o existente aparece sempre enigmático, multiforme e fugaz.

Se a história da filosofia é esta dos entrelaçamentos nebulosos e fugidios da realidade das coisas, a linguagem e a interpretação estão longe de formas idealizadas e instrumentais somente, mas, ao contrário, dão testemunho das suas próprias imbricações nesta realidade, por vezes ominosa ao homem. Talvez por isso a insistência de filosofias da linguagem, quase sempre insuficiente, em depurar por meio da lógica as relações entre sujeito e objeto do conhecimento.

Adorno indica, linhas à frente no texto, que a filosofia deveria, com elementos que retira das ciências, por exemplo, ordenar tais elementos, dispondo-os em figuras interpretativas das realidades, frente a perguntas colocadas que, por sua vez, se esvaem. Esses ordenamentos seriam “constelações cambiantes”.

⁵³ *Ibidem*, p. 87. (Tradução própria).

A autêntica interpretação filosófica não acerta com um sentido que já se encontraria posto e persistiria atrás da pergunta, senão que a ilumina repentina e instantaneamente, que a faz consumir-se. (...) Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, senão interpretar uma realidade carente de intenções mediante a construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade, em virtude das quais constrói os perfis de questões que são tarefa da ciência pensar exaustivamente.⁵⁴

Em que pese essa relação cada vez mais dinâmica com as ciências, a filosofia tem a sua peculiar atividade interpretativa, que deve construir as possibilidades de uma relação entre conceitos e coisas no mundo que não passe pela visão epistemologicamente idealista de uma apreensão sem falhas do mundo pelo pensamento, em outras palavras, a realização perfeita da identidade entre nossos signos e os objetos por eles designados.

Dois eixos argumentativos estão presentes na posição crítica de Adorno: (i) o aspecto violento da atividade conceitual e, ao mesmo tempo, inerente a ela; (ii) a falibilidade igualmente inerente e constitutiva da mesma atividade. O primeiro ponto claramente de fundo ético e o segundo de assento mais epistêmico. Ambos são pensados dialeticamente pelo filósofo e, em tese, se entrecruzam.

Se Adorno espera que a violência recue em face ao reconhecimento do não-idêntico e sua dignidade, assunto a que retornaremos mais adiante, essa resolução ética não é possível sem a compreensão e a aceitação dos limites da linguagem perante as coisas. Isso seria o contrário de uma posição por demais idealista, que insistiria na superação desses limites como tarefa cognitiva possível e desejável, cujo *telos* é o domínio conceitual sem arestas. Por outro lado, o resignar-se no silêncio diante daquilo que se constata não poder ser dito também não é uma posição que Adorno assume; ao contrário, ele critica ambas. Tais posições não fariam justiça à filosofia e sua relação com a sociedade, naquilo que ela, filosofia, poderia contribuir para a redução daquela “calamidade triunfal” que a *Dialética do Esclarecimento* - DE dá testemunho no mundo desencantado pelo conceito e pela ciência.

Resolver a violência do conceito pela própria atividade conceitual parece ser, em Adorno, um ato que exige, essencialmente, a autorreflexão da atividade do pensamento como postura que reconhece, na constatação de sua incapacidade de controle absoluto, não uma deficiência provisória e datada, mas fundamentalmente a impostura frente ao que é diferente do sujeito e que, contudo, dele não se separa totalmente. Para o filósofo,

⁵⁴ *Ibidem*, p. 89. (Tradução própria).

a linguagem e a atividade pensante que nela se fazem foi reduzida ou, talvez, mutilada pela noção de caráter positivista que a concebe somente no seu aspecto instrumental, como aplicação de nomes e conceitos sob estruturas lógicas não contraditórias para a decifração das coisas, o desencantamento. O que teria sido dela apartada pelas convenções filosóficas e científicas foi justamente seu caráter expressivo.

Esse aspecto expressivo da linguagem que Adorno recupera de forma secularizada das leituras de Walter Benjamin é aquele que, ainda por meios dos conceitos, ou seja, possível à filosofia, proporciona, na visão de Adorno, outra relação com a opacidade do mundo e das coisas diferente das estratégias de conhecimento pautadas pela identificação. Roger Foster⁵⁵ se empenha na compreensão da dimensão expressiva da linguagem em Adorno, recapitulando suas origens benjaminianas e analisando suas características em ambos os filósofos. O trabalho do comentador exigiu um retorno ao universo conceitual benjaminiano que envolve, por exemplo, *experiência (Erfahrung)*, *ser espiritual (geistiges Wesen)*, assim como, e não menos importante recapitulação e interpretação da posição de Adorno em relação a Wittgenstein⁵⁶. Observemos, contudo, algumas passagens que mais diretamente nos auxiliam no percurso das reflexões deste capítulo.

(...) para Adorno, a falha na compreensão do todo revela a dependência da linguagem em relação à experiência social. Na leitura adorniana, a falha da linguagem (em tomar o mundo como um todo/ TB) não é interpretada como a futilidade de tentar falar sobre o todo; (...) A impossibilidade da linguagem articulando o mundo como um todo, desta maneira, é o corolário da natureza fraturada do mundo em si mesmo. O mundo objetivo se tornou opaco, frustrando a tentativa subjetiva de penetrar abaixo de sua superfície.⁵⁷

Acompanhando as leituras do autor, uma das questões da dialética do esclarecimento reside no fato de que o desencantamento do mundo como resposta ao estranhamento frente à natureza hostil deste mundo foi abstrair e instrumentalizar a linguagem humana, na tentativa de objetivar ao máximo a relação entre sujeito e objeto. Se, por um lado, parece existir neste movimento algo de consideração real do sujeito sobre a objetividade das coisas, de alguma forma familiarizada com o que Max

⁵⁵ FOSTER, R. *Adorno: the recovery of experience*. New York: State University of New York, 2007, 236p.

⁵⁶ Tanto no que se refere ao famoso distanciamento crítico ao insistir em dizer aquilo que não se deixa dizer, quanto em possíveis aproximações. Ver, Foster (2007); Duarte (2008).

⁵⁷ FOSTER, 2007, p. 53. (Tradução própria).

Horkheimer chamou de razão objetiva⁵⁸, por outro, o progressivo destacamento e zênite do aspecto subjetivo da razão, ainda com Horkheimer, alinha-se a um tipo de compreensão e uso da linguagem que Benjamin e Adorno criticarão como mais comprometido com o domínio do que com a possibilidade de justiça e conhecimento, (mesmo que não se acredite nisso).

De fato, o uso das palavras para designar o que as coisas são, de forma direta e simples, quer fazer crer a si mesmo que, dessa forma, conhece as coisas verdadeiramente de forma objetiva e que há, efetivamente, mais confiabilidade e seriedade, pois é mais objetivo, ou seja, apresenta o mínimo de interferência das vicissitudes do sujeito, embora repleto de intenções subjetivas, que conhece na operação do conhecimento.

Pois bem, para Horkheimer e Adorno, sob o discurso dessa objetividade científica, reside a preponderância da razão subjetiva, a arbitrariedade do sujeito que, no esforço desmesurado de separação do objeto para conhecê-lo, acaba por perdê-lo nas próprias idealizações de clareza e não-contradição. As posições de Horkheimer e Adorno podem nos ajudar a pensar certos excessos atribuídos ao fazer científico como ideológicos, por exemplo, a questão da neutralidade científica que está diretamente relacionada a esta rígida separação entre sujeito e objeto. Mais ainda, ela se alimenta do “primado do método”, que parece dominar o trabalho especialmente das chamadas “ciências duras” ou “laboratoriais”.

De alguma forma, Adorno já sinalizou como um equívoco esta “primazia do método”, que pode ser caracterizada como um tipo de independência metodológica, ou se quisermos, certa “universalidade” do método que inverteria o fluxo direcional em relação aos objetos pesquisados. Em vez de objetos determinarem preponderantemente a constituição e consolidação dos meios, são estes que passam a circular no imaginário científico, como fins inconscientes dos juízos de valor que se atribuem a uma pesquisa, no que concerne a sua potencial condição de produzir conclusões confiáveis (aqui, entenda-se, com o mínimo de contradições e desvios possíveis).

Ao mesmo tempo em que essa espécie de fetiche pelo método, que figura na cena contemporânea das ciências, possui, em parte, raízes estruturais com o princípio de não-contradição da lógica de Aristóteles, por outro prisma, em termos mais éticos, ela transforma a relação entre meios e fins aristotélica, na medida em que uma independência cada vez maior dos meios, assim como sua crescente valoração enquanto critério de

⁵⁸ HORKHEIMER, M. *Eclipse of reason*. London: Continuum, 2004, 129p.

cientificidade, pode inverter o lugar de importância a tal ponto que aquilo que se é pesquisado e que, logicamente, deveria ser considerado um fim e, portanto, mais importante em termos relativos aos meios utilizados para atingi-lo, fica por vezes submetido ao percurso, como se, do esforço e técnica investidos nesse, emergisse como prêmio o objeto e a sua verdade.

Em sua ética, Aristóteles é bastante claro quanto à interação entre meios e fins, de uma maneira que talvez não autorize um excesso de independência dos primeiros em relação aos segundos⁵⁹. Pois bem, nos seus cursos de Sociologia, Adorno comenta algo a respeito:

Ouve-se falar muito da disputa entre a escola positivista e a Escola de Frankfurt. (...) Nós sempre procuramos – com êxito variado, embora ao meu ver corretamente conforme a ideia – adequar os métodos de antemão aos objetos de que nos ocupamos. (...) A possibilidade de gerar o método a partir do assunto, mediante o aprofundamento no assunto, naturalmente suprime o princípio da separação entre método e assunto.⁶⁰

Em que pese a atenção específica do filósofo ao campo sociológico, está em jogo nas nossas leituras algo verificável historicamente e que se trata justamente da influência das ciências da natureza sobre a constituição das ciências humanas, primeiramente justificável pela consolidação anterior das primeiras em relação às segundas. Uma influência certamente frutífera se considerada com alguns cuidados, por exemplo, em relação à natureza dos objetos estudados. Essa é uma preocupação e ponto de análise de Adorno.

De certa maneira, as chamadas escolas positivistas desconsideraram, de alguma forma, essa questão, em favor do método e sua possível universalidade, como um desejo recôndito desde as origens da sociologia com Auguste Comte, que Adorno aborda também nas suas aulas. Podemos interpretar que a Escola de Frankfurt teria se desviado de uma tendência positiva da sociologia, o que implicou radicalizar a natureza distinta dos objetos sociológicos no que tange ao uso de métodos, se comparados às pesquisas

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro. In: Os pensadores; v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

⁶⁰ ADORNO, T. W. *Introdução à Sociologia*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008, p. 177-178-179.

realizadas pelos cientistas da natureza. Algo disso já se anunciou no programático texto de Max Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”⁶¹, dos anos de 1930.

Pode-se dizer ainda que a Escola de Frankfurt ou ao menos os trabalhos mais sociológicos de Adorno, posto que se organizaram, considerando de uma maneira mais própria as especificidades dos objetos da Sociologia, traçaram um caminho um pouco distinto da histórica “inveja” das ciências humanas em relação às ciências da natureza, ou seja, aquele desejo comtiano de que um dia a sua “Física social” fosse, de fato, o sobrenome da Sociologia, o que certamente fazia muito sentido para Comte e o momento de surgimento das ciências humanas modernas frente às maravilhas das ciências naturais e que as perspectivas positivistas se fizeram herdeiras.

Ainda sobre a última passagem citada, poderíamos perguntar como seria exatamente “gerar um método a partir do aprofundamento em um assunto”, precisamente como seria esse “aprofundamento” sem um método previamente dado ou ainda em construção. É possível, embora não com certeza, que a questão passe pelo termo “mediação” que está na sequência do trecho e que sugere certa independência maior do objeto em relação ao método do que este em relação àquele. Se for esse o caso, a configuração das identidades conceituais aqui demarcadas se dá bem à moda aristotélica, no sentido daquilo que, em essência, é um meio, *méthodus*, e tem, portanto, sua importância sempre relativa a um fim, no caso, um assunto/objeto.

Outro ponto que podemos sugerir diz respeito à relação sujeito e objeto que discutiremos mais adiante e que aqui se coloca mais indiretamente, visto que um método é sempre um instrumento que o sujeito cria para aproximar-se do objeto no campo científico. Considerando este aspecto do método pertencente ao sujeito, mesmo mediado pelo objeto, um grau maior de independência do objeto relativo ao método acompanharia as colocações de Adorno, no que concerne ao primado do objeto. “Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade.”⁶²

É por isso que sinalizávamos, linhas acima, que a suposta neutralidade e objetividade científica promete mais do que cumpre quando não analisada dialeticamente e tende a se tornar ideológica nos seus discursos. Quem se detém por demais ou se perde

⁶¹ HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. de Edgard Malagodi. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural, 3ed. 1989.

⁶² ADORNO, T. W. *Sobre sujeito e objeto*. In: ADORNO, Theodor, W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 188.

no gozo dos meios, no *methodus*, ou seja, no caminho, corre o risco de ficar muito longe daquilo que, em tese, deveria ser o *telos* do trabalho de investigação: alguma verdade *do* objeto.

Pois bem, na lógica operacional das formas tradicionais ou não críticas de conhecimento, acompanhando os desdobramentos das reflexões frankfurtianas, o que se conheceu até hoje em relação à natureza e às coisas do mundo foi sempre o que serviria à autopreservação da espécie e do indivíduo. Ora, a dignidade e a importância dessa tarefa certamente não escapou à compreensão dos filósofos de Frankfurt, contudo, a crítica reside no teor ideológico que o saber científico moderno adquiriu, escamoteando ou tratando como desvio a violência que se perpetrou, em nome do progresso e de um conhecimento supostamente sem falhas e positivo;

Ademais, pode-se ampliar esse diagnóstico ao constatar os contornos totalitários em relação à produção, disseminação e “aplicação” do conhecimento nas sociedades industrializadas e tecnológicas, relegando a um lugar menor e passível de ser substituído quase todas as formas e modelos de conhecimento que não demonstrassem diretamente uma funcionalidade prática e imediata. O caráter ético da produção de conhecimento, no sentido mais simples, daquilo que pode ser avaliado como bom e, portanto, que deve ser incentivado e, do outro lado, o ruim, que deve cair em desuso, parecem residir cada vez mais unicamente no potencial de aplicação prática ou não de uma teoria, respectivamente.

O problema demarcado aqui, preponderante na fórmula empirista e quantitativa na produção de conhecimento (mas não de exclusividade dela) é justamente um problema moral e social. A particularidade e indicação epistêmica de muitas produções são, em alguns casos, universalizadas indiscriminadamente pelos discursos que circulam nas sociedades, ficando cada indivíduo despotencializado na esfera das decisões pessoais e intransferíveis de sua vida, na trama entre a força de captura da propaganda, com a chancela científica e as condições objetivas de suas vidas mais ou menos determinantes, por exemplo, conforme sua classe social e poder de consumo. Moral, dentre outras coisas, pois é no laço social e sua necessidade como “segunda natureza”, paralela à subsistência orgânica, que o indivíduo capitula na decisão de autopreservação frente ao conjunto da sociedade, no qual ele não percebe que sua dependência psíquica, ou talvez aqui subjetiva,

possa depender menos do que é dito pelo outro⁶³ como correto e melhor do que ele pode ser capaz de experimentar.

É no zênite social, por sua vez, que a violência se faz presente, que a indeterminação⁶⁴ aparece como adversário mítico da humanidade, sem que se vislumbre, para a maioria das instituições e indivíduos, outras formas possíveis de relação que não aquelas ancoradas no controle e identidade, a partir dos progressos científicos e tecnológicos. Assim, retoma-se a questão da expressão e da linguagem. Esta última se apresenta à ciência, que tem por objetivo conhecer o objeto e dele poder dizer alguma verdade, naquela dimensão instrumental a que já nos referimos anteriormente. Mas, para Adorno,

o critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade imediata a qualquer um. É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo a colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente cada passo em direção à comunicação líquida e falsifica a verdade. Entrementes, é nesse paradoxo que trabalha tudo o que diz respeito à linguagem.⁶⁵

Nesse paradoxo, a filosofia deveria tomar partido, mais uma vez e preferencialmente pela dimensão expressiva, relegada socialmente como improdutiva ao conhecimento. Essa posição de Adorno parece bastante próxima a de Benjamin sobre a verdade, descrita por Gisela Catanzaro (2011).

A verdade requer a morte da intenção, disse Benjamin em sua obra de juventude sobre o drama barroco alemão, adiantando uma ideia que será fundamental em suas teses sobre a história: que o *agora* da cognoscibilidade surge na suspensão das intenções mais vigentes e não de sua realização, precisamente porque são elas que, em sua forma atual, estão associadas à perpetuação do domínio como modo privilegiado da prática.⁶⁶

⁶³ Esse *outro* pode ser a telenovela, um *youtuber*, um *coach*, um professor, um cientista ou especialista que fala em um telejornal, um pastor, um juiz de direito, um político, etc., ou seja, aqueles que vão ocupar em menor ou maior grau uma posição de poder e que, muitas vezes, falam menos de algo que possa ser razoavelmente compartilhado do que propriamente daquilo que só lhes diz respeito.

⁶⁴ Sobre a questão da indeterminação nas sociedades e instituições, ver: SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, 316p. Ainda sobre o livro de Safatle, em uma aproximação com algumas questões que investigamos ver nosso artigo, BORGES, T. F. de. *Imagens do amor e da morte*. In: GUIMARÃES, B. et. al. (org.). *Estética moderna e contemporânea*. Belo Horizonte: Relicário edições, 2017, p. 145-156.

⁶⁵ ADORNO, 2009, p. 43.

⁶⁶ CATANZARO, G. *La nación entre naturaleza e história: sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 54. (Tradução própria).

A que propósito o trabalho conceitual filosófico deveria atender, revigorando o caráter expressivo da linguagem? Trata-se da verdade do sofrimento da natureza e dos seres humanos que não pode ser apenas comunicado sem que com isso se perca seu teor de verdade enquanto experiência humana.

A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda a verdade. Pois o sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. Isso pode ajudar a explicar por que para filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-a-conceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem. (...); se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas.⁶⁷

Nesse contexto, aquele que sofre encontra-se necessariamente sob violência, sob domínio, de outrem e ou de si mesmo, no caso da própria condição humana. O entrelaçamento entre a subjetividade e a objetividade a que a ideia de expressão dá vida circunscreve o limite paradoxal de toda experiência humana, pois aquilo que é radicalmente diverso do espírito só se faz acessível na mediação recíproca com este. O transcender ao não-idêntico almejado pelo humano e sua linguagem é, por seu turno, imanente à própria linguagem.

Em certo sentido, é no âmbito da linguagem, enquanto consideração racional dos limites e, conseqüentemente, das possibilidades do humano, que Adorno parece atribuir à filosofia a possibilidade de um *giro*⁶⁸, que aqui interpretamos como um momento de desencantamento do aspecto mítico do desencantamento weberiano do mundo.

A referência de Adorno ao propósito da filosofia como a tradução do sofrimento por meio dos conceitos identifica o momento no qual a falha da linguagem em colocar a experiência em palavras torna-se acessível como a experiência das condições transcendentais da linguagem.⁶⁹

⁶⁷ ADORNO, 2009, p. 24.

⁶⁸ Não como o *giro linguístico* das filosofias da linguagem e da lógica, mas um giro da linguagem ao seu lado expressivo.

⁶⁹ FOSTER, 2007, p. 58. (Tradução própria).

Desta maneira, entende-se o objetivo de dar voz ao sofrimento que perpassa a história dos seres humanos com a natureza, nesse entrelaçamento que Adorno chamou de *história natural*, como tarefa da filosofia; uma voz que ecoa a verdade que não pode ser traduzida de maneira límpida e completa pela forma preponderante da identidade, com a qual boa parte da tradição filosófica e científica operou e opera ainda hoje.

Assim, o problema da verdade na filosofia de Adorno caminha junto com um sempre necessário posicionamento ético-corretivo. Isso se refere à dimensão de conteúdo presente na discussão formal sobre o caráter expressivo da linguagem.

1.5 A expressão filosófica não é arte, mas é esteticamente organizada

Se o modo de apresentação da filosofia se difere, em Adorno, dos caminhos traçados pelos modos de produção científica e ainda que um diálogo frutífero entre ambas as esferas dependa, em muito, da posição essencialmente crítica da filosofia, marcada por sua autoconsciência e compreensão da dialética constitutiva da razão e do esclarecimento, é preciso, neste momento, rememorar o outro lado da equação da filosofia que diz respeito às suas interfaces estético-artísticas.

A filosofia de Adorno é esteticamente organizada na clássica relação entre conteúdo e forma: no primeiro, encontramos a realização de uma estética *stricto sensu*, com a tematização de problemas propriamente relacionados à filosofia da arte, bem como a seus desdobramentos sociais, éticos e epistêmicos, próprios ao campo mais alargado da estética filosófica. Nessa dimensão, aqui chamada didaticamente de conteúdo, encontramos toda uma constelação de conceitos próprios à tradição da estética que, como se sabe, embora formalmente se apresente ao domínio filosófico somente no século XVIII, com Alexander. G. Baumgarten, possui raízes gregas, tanto do ponto de vista dos problemas, quanto dos conceitos a eles relacionados.

No segundo aspecto, o formal, Adorno efetivamente realizou uma escrita filosófica polemicamente apresentada em aforismos como em MM, além de seus longos e por vezes dissonantes parágrafos, por exemplo, na DN. Apesar de qualquer outra interpretação que advogue razões não-estéticas para os formatos dos textos adornianos, focaremos nossa atenção em algumas observações do paradigmático texto “O ensaio como forma”⁷⁰ (EF), por atender aos propósitos desse momento da reflexão. Nesse

⁷⁰ ADORNO, T. W. *O ensaio como forma*. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-46.

trabalho, Adorno refletiu sobre as características formais da escrita ensaística e também sobre as virtudes e a adequação dessa forma para os objetivos da filosofia. Não deve ser nada casual que Adorno tenha iniciado o texto indicando, assim como já o fizera em relação à filosofia, o contexto de desprestígio da forma ensaística na Alemanha, para então desenvolver, a partir daí, as ideias sobre as potencialidades críticas do ensaio.

Na Alemanha, o ensaio provoca resistência porque evoca aquela liberdade de espírito que, após o fracasso do Iluminismo cada vez mais morno desde a era leibniziana, até hoje não conseguiu se desenvolver adequadamente, nem mesmo sob as condições de uma liberdade formal, estando sempre disposta a proclamar como sua verdadeira demanda a subordinação a uma instância qualquer. (...) Quem interpreta, em vez de simplesmente registrar e classificar, é estigmatizado como alguém que desorienta a inteligência para um devaneio impotente e implica onde não há nada para explicar.⁷¹

O ensaio, enquanto forma textual, não somente compartilharia com a filosofia proposta por Adorno um desprestígio frente às ciências positivas, como também é constituído por características que Adorno vinculou ao seu entendimento do que a filosofia deveria ser. Assim como a filosofia, o ensaio trabalha com conceitos e interpreta, mas diferentemente das artes, das ciências e de correntes filosóficas, como a ontologia de Heidegger e as filosofias positivistas da linguagem.

(...) o ensaio se aproxima de uma autonomia estética que pode ser facilmente acusada de ter sido apenas tomada de empréstimo à arte, embora o ensaio se diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética. (...) Para o instinto do purismo científico, qualquer impulso expressivo presente na exposição ameaça uma objetividade que supostamente afloraria após a eliminação do sujeito, colocando também em risco a própria integridade do objeto...⁷²

O ensaio é, para Adorno, claramente a forma *par excellence* da escrita filosófica, mesmo que nem todo ensaio seja propriamente um trabalho filosófico. Ele comporta a força expressiva requerida por Adorno condizente com a tarefa da filosofia. O ensaio dá corpo às ideias e ao trabalho do filósofo como *espírito sistemático*, em contraposição ao

⁷¹ *Ibidem*, p. 16-17.

⁷² *Ibidem*, p. 18-19.

espírito de sistema, como sugerido na DN a partir de D'Alembert. O *espírito de sistema* domina a linguagem filosófica mais tradicional, assim como a das ciências, tendo em vista seu franco apelo à totalidade. “O sistema, uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos: de maneira idealista antes de toda a argumentação em favor do idealismo”.⁷³

Talvez o uso mais acertado dessa discriminação adorniana seja a aproximação entre a ideia de *mundo administrado* e o *espírito de sistema*, pois aí a presença das dimensões econômica e política realiza, de fato, o empuxo à totalidade. Contrariamente a isso, o *espírito sistemático*, na obstinação de seu trabalho enquanto espírito posicionado, constata por meio de si a objetividade do mundo como fragmentada, distinta e dissonante das pretensões de uniformidade, oportunizando a interpretação da verdade não mais somente como adequação, mas, nesse caso, sobretudo, como singularidade e negatividade.

Adorno diz que o ensaio é metódico sem um método e isso sugere justamente algo desse *espírito sistemático*. Sua característica é mimética, no sentido de que, em sua realização efetiva e pungente, tateia com os conceitos universais ao invés de dispô-los em uma ordem pré-estabelecida ou fechada.

Nesse tatear, que é corpóreo quase, reside para o filósofo a liberdade do pensamento e certa coragem para reconhecer a verdade nas indeterminações, recuos e avanços, solavancos e brilhos fugidios, que compõem as experiências sociais e individuais, mas que, sob essa ótica, rememoram no *espírito de sistema* o fantasma da natureza hostil, do medo da brutalidade orgânica, da dor e da falta de sentido. Por isso mesmo, não podem ser bem vistas como um trabalho que produz conhecimento.

Adorno compara a experiência da escrita ensaística com aquela de alguém que, em terras estrangeiras, aprenderá o novo idioma primordialmente nas vivências cotidianas e não em lições formais pré-determinadas.

É verdade que esse modo de aprendizado permanece exposto ao erro e o mesmo ocorre com o ensaio enquanto forma; o preço de sua afinidade com a experiência intelectual mais aberta é aquela falta de segurança que a norma do pensamento estabelecido teme como a própria morte. O ensaio não apenas negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza. Torna-se verdadeiro pela marcha de seu

⁷³ ADORNO, 2009, p. 29.

pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados.⁷⁴

Assim, mais uma vez, o ensaio enquanto *forma* atende às condições esperadas por Adorno para o trabalho filosófico, pois

a filosofia não é ciência, nem poesia pensante – à qual o positivismo gostaria de degradá-la com um oxímoro estúpido -, mas uma forma tanto mediatizada quanto destacada daquilo que é diverso. Seu elemento provisório, porém, não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma.⁷⁵

A ideia de que o sofrimento no mundo não pode ser comunicado (no sentido ordinário do termo), mas somente expresso, é bastante contundente quanto à natureza do que efetivamente seja sofrer. Adorno ressalta o caráter objetivo do sofrimento como fundamentalmente ligado à dimensão física do indivíduo.

Toda dor e toda negatividade, motor do pensamento dialético, se mostram como a figura multiplamente mediatizada, e por vezes irreconhecível, do elemento físico, assim como toda a felicidade visa ao preenchimento sensível e conquista nesse preenchimento sua objetividade.⁷⁶

Ao que tudo indica, há, digamos, certa opacidade do sofrimento nas interpretações de Adorno que, portanto, exige para se revelar enquanto verdade objetiva, mais do que a instrumentalidade da comunicação, seja ordinária ou científica; exige sim a plenitude da linguagem entendida aqui como transcendência imanente e potencialmente realizável, seja na arte ou na filosofia. Por sua vez, será compreensível apenas na leitura dialética entre a sua realização singular e, às vezes efêmera, e a sua impossibilidade enquanto momentos objetivos da realidade.

Sobre o caráter opaco do sofrimento, entendemos como o desdobramento genético do vínculo imemorial entre organismo individual e a natureza, já que, até o momento, tratamos, neste capítulo, de algo da ordem do impermeável, pertencente à noção de

⁷⁴ ADORNO, 2003, p. 30.

⁷⁵ ADORNO, 2009, p. 99.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 173.

natureza presente nos escritos de Adorno. Nos seus estudos sobre natureza e especificamente em sua tese, Maurício Chiarello⁷⁷ inicia o primeiro capítulo condensando esta relação entre filosofia, expressão e sofrimento,

A filosofia, ensina-nos Adorno, “é como o deus que, nos versos de Tasso, concede ao homem emudecido em seu tormento expressar o quanto sofre”. O momento expressivo que a inspira não consiste noutra coisa senão nessa necessidade de pôr em palavras a dor surda, nessa compulsão de traduzir por meio do conceito a dor inconcebível – o que é igualmente um momento mimético do pensamento. Como expressão, a filosofia representa no pensamento o que não é conceito, isto é, o que não se ordena nem se classifica de modo sistemático.⁷⁸

Pode-se interpretar que a expressão é a verdade do trabalho filosófico, já que ela é a própria verdade da potência e dos limites da linguagem (sua insuficiência) em dar sentido por meio das palavras e signos àquilo de indecifrável que é nuclear ao sofrimento humano, pois justamente “traduzir” é, ao mesmo tempo, trair e conduzir, pois modifica para poder apresentar.

Chiarello (2006) inevitavelmente repercute em seu trabalho a questão da linguagem enquanto um problema filosófico adorniano, acentuando criticamente a insuficiência que podemos compreender como um dos momentos da verdade da experiência humana na contramão dos ideais de identidade e domínio do outro e de si.

Nossa linguagem e nossos conceitos, aos quais nos apegamos piamente, creditando-lhes incondicionalmente o poder de captar o ser das coisas, não passam de metáforas surdas que, de transposição em transposição, há muito perderam a capacidade de fazer ouvir aquilo a que pretendem se referir.⁷⁹

Dizer que a linguagem e os conceitos perderam a capacidade de fazer ouvir algo significa, em outros termos, que o espírito perdeu progressivamente a capacidade de se reconhecer como natureza transmutada, tornando-se ele, o espírito, irreconciliado com sua própria história. A natureza tornou-se outra coisa, apartada e temida, assim como

⁷⁷ Vide nota 27. Também: CHIARELLO Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Unicamp; São Paulo: Fapesp, 2001, 294p.

⁷⁸ CHIARELLO, 2006, p. 37.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 54.

também desejada. O espírito e sua extensiva razão esclarecida operam com a natureza tal qual, grosso modo, em uma interpretação psicanalítica, o indivíduo que ignora antes de seu processo analítico que é regido por seu inconsciente.

Se Adorno e Horkheimer, especialmente, foram tão diretos em relação à ideia de dominação da natureza como *modus operandi* do esclarecimento e, atualmente, convivemos tanto pelo viés holístico quanto pelo científico com discursos cada vez mais hegemônicos de identificação dos indivíduos em quase todos os níveis de sua existência com seu corpo biológico, seu organismo traduzido em códigos e leis científicas, há aí uma linha direta que ligou a abstração e dominação de tempos imemoriais à identificação quase que completa na atualidade. Como o corpo nunca efetivamente foi separado do espírito, a consciência infeliz deste último, alimentada pelo fracasso da metafísica em explicá-lo claramente, tal qual a ciência moderna e a matemática, que são suas extensões assim como foi a metafísica, tem proclamado a identidade completa com o organismo, como a versão contemporânea da dominação; como última alternativa, talvez, de reproduzir na vida individual e coletiva, nas sociedades, aquilo que, se interpretado sem fraturas, tornou-se aparência de sucesso dos seres humanos sobre a natureza externa via ciências positivas.

Entendemos que, de alguma forma, a constatação apresentada na DE, qual seja, o retorno mítico e irracional da natureza sobre o espírito esclarecido como contrapartida dialética da dominação e abstração é atualizado no uso, muitas vezes indiscriminado, de técnicas de intervenção médica nos corpos entendidos como puramente orgânicos, em uma identificação direta do sujeito com o seu “corpo natural”. Hoje, como semblante de reconciliação racional com o natural. Ideologia de uma verdade redentora que a metafísica falhou em prover, mas que não tem o pudor em esconder que seu mote principal é a autopreservação via o controle e o domínio técnico racional.

Na acepção de Adorno, o espírito não pode nem deveria querer se tornar totalmente natureza, pois isto seria pré-dialético e até regressivo. É que, ao que tudo indica, o sofrimento humano não cessa ou diminui por esta via, mas ao contrário, potencialmente pode aumentar. Um passo atrás na modernidade civilizada é diferente de um retorno mítico. Entendemos que tal passo é aquele que, na linguagem filosófica e artística defendida por Adorno, possibilita que o sofrimento apareça como condição histórica dos seres humanos e que nada efetivamente redentor pode ser feito a seu respeito enquanto consideramos as dores do mundo efeitos somente de equívocos e desvios das melhores intenções do progresso.

Em certo sentido, a linguagem no seu teor expressivo, defendida por Benjamin e Adorno, é naturalmente ambígua e equívoca para sugerir ao espírito, à sua atividade pensante, sua própria ambiguidade e não-identidade. Mais uma vez, não-identidade consigo não significa aqui identidade com a natureza (mítica), mas ao contrário, o reconhecimento dos vestígios desta que, para Adorno, materializa uma parte importante do sofrimento humano.

Conceber a linguagem como o lugar onde a experiência deve voltar-se para a verdade implica revelá-lo negativamente como não-todo; uma revelação que se não quer fundamentar nem a precedência linguística, nem o decálogo dos enunciados adequados, se estabelece a exigência de não escamotear a expressão do sofrimento efetivo dos corpos como princípio crítico dos enunciados proferidos. A crítica da absolutização linguística compromete, deste modo, o humano com a palavra e com a verdade. Essa palavra comprometida é uma palavra tensionada frente à expressão de algo que não é ela e, neste sentido, o primeiro que ela expressa é a sua inadequação.⁸⁰

1.6 Natureza e o não-idêntico

Apesar das ocorrências esparsas e não sistemáticas da categoria do não-idêntico no *corpus adorniano*⁸¹, não devemos nos enganar quanto a sua real importância para a compreensão de temáticas caras ao filósofo de Frankfurt. Na visão de Jameson (1997), por exemplo, a não-identidade é uma das ideias básicas em Adorno, sendo que um mal entendimento desta pode acarretar equívocos interpretativos⁸².

Nesta seção, veremos como essa noção, que ora funciona como um conceito, ora como uma categoria articuladora, está desenvolvida na filosofia de Adorno, especialmente no que se refere à compreensão da dialética. Por si só, isto já bastaria para sustentar sua importância, mas ainda trabalharemos sua presença no tema central deste capítulo, ou seja, o conceito de natureza. E, no capítulo seguinte, a relação da não-identidade com os conceitos de espírito, corpo, sujeito e objeto serão abordados.

A ideia do *não-idêntico* está fortemente atrelada às reflexões sobre o pensamento dialético, já que ela assume a função de uma categoria explicativa na compreensão não

⁸⁰ CATANZARO, 2011, p. 178.

⁸¹ O que não deve causar estranheza aos leitores mais familiarizados com modelo ensaístico e antissistemático de Adorno.

⁸² Neste caso, o comentador argumenta entorno do seu objeto de investigação, a saber, “o marxismo tardio de Adorno”. Cf. Jameson, 1997, p.31.

somente do *modus operandi*, como também do *telos* a que se refere a dialética. Assim, encontram-na, por exemplo, no curso introdutório ao pensamento dialético que Adorno ministrou no ano de 1958⁸³, bem como na DN, especialmente na parte II sobre conceitos e categorias.

Sabe-se que a ideia de não-idêntico encontra-se no pensamento hegeliano, cuja dialética poderíamos qualificar como “dialética da identidade do Espírito absoluto”⁸⁴. Para a “dialética idealista de Hegel”, é assim que Adorno se refere a ela em alguns momentos em oposição à uma dialética materialista de origem marxiana, a não-identidade é percebida ou reconhecida na inadequação entre o pensamento e seu objeto.

(...) mas que o compêndio de todas as determinações a que podem elevar-se em geral o pensar, a totalidade de todas as determinações da filosofia, produz precisamente em si mesma esta identidade absoluta. (...) isto quer dizer, que este todo que a filosofia, em Hegel, reivindica ser, as contradições ficam, há um tempo, vivas e superadas.⁸⁵

Ao contrário de Hegel, entretanto, para Adorno o não-idêntico não será somente um momento em direção à identidade, mas sim um processo permanente e aberto em relação a esta última. A superação do que é diferente tornando-o igual àquilo que ele não é, por meio da premissa de identidades estanques em determinadas relações, constitui, para Adorno, um ato de violência que não aponta para nenhuma reconciliação. Aliás, se quisermos, esta é uma das diferenças entre a dialética de Hegel e a de Adorno: o primeiro pensou em *superação* enquanto o segundo em *reconciliação*.

A filosofia de Adorno preserva categorias clássicas da filosofia ocidental, no âmbito metafísico, epistemológico e estético. Isso se justifica na adoção do pensamento dialético como forma que faz justiça às exigências que se deveriam construir em torno do trabalho filosófico. Justamente porque a dialética não visa à superação conceitual, por exemplo, ao modo de etapas estanques, em que um novo conceito seria criado em substituição ao antigo, conforme seu suposto maior potencial explicativo da realidade específica que busca esclarecer.

⁸³ ADORNO, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Trad. de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: eterna Cadencia, 2013, 382p.

⁸⁴ “... que uma filosofia dialética deve ser necessariamente uma filosofia em que o pensar e o ser são colocados como idênticos. Com efeito, este é o caso para a dialética na forma de seu completo desdobramento filosófico, isto é, para a dialética hegeliana, que em último sentido é uma filosofia da identidade.” *Ibidem*, p. 39-40. (tradução própria).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 41. (Tradução própria).

Esse ideal de identificação completa entre o conceito e a coisa conceituada que Adorno incansavelmente criticou ao longo de sua carreira, seja por uma impossibilidade estrutural na relação entre linguagem e as coisas do mundo, seja pelo *quantum* de violência decorrente da insistência na transparência completa do objeto via trabalho racional do sujeito, é uma das formas de expressão da noção de *identidade* tal qual ela pode aparecer no âmbito filosófico. Nesse sentido, o trabalho do conceito é uma das maneiras de se entender o que é a *identidade*, assim como podemos falar de identidade em um plano mais psicológico ao tratar da noção de *Eu*, mesmo que seja na perspectiva kantiana de um *Eu* ora transcendental, ora empírico.

Se a crítica de Adorno à compulsão à *identidade*, compulsão que está presente na teoria do conhecimento em geral, assim como na ciência, visasse a suspensão da própria identidade em favor da justiça a um não-idêntico, tal justiça não se realizaria, posto que não faria mais sentido uma noção negativa de algo que sequer existe. Mesmo uma noção tão ambivalente e corpórea como a de *mimesis* se vale, na sua acepção não regressiva, do *medium* racional.

A tarefa adorniana de tratar o não-conceitual por meio dos conceitos é em si uma crítica à máxima de Wittgenstein⁸⁶, ao mesmo tempo em que também, na esteira de crítica ao positivismo científico e a aspectos do idealismo filosófico, não pretende fazer de um não-idêntico inicialmente percebido como algo estranho, sem sentido, enigmático, um novo objeto agora pleno de significação e passível de ser controlado, à luz da identificação promovida pela linguagem no trabalho racional do conceito. Esse sentido reificado da noção de não-identidade, como uma identidade consigo própria do objeto que pode ser desvelada pelo seu equivalente conceitual, precisa supor uma estática e clareza⁸⁷ das coisas e dos sujeitos que não corresponde ao pensamento dialético, especialmente aquele levado a termo por Adorno.

Nessa lógica, A precisaria ser antes igual a A, para só depois poder vislumbrar fazer B igual a A; promovendo, nesta última operação, o desaparecimento do que é próprio e singular de B. Em um primeiro momento, eles estão totalmente separados e em um segundo momento, um deles desaparece por completo.

⁸⁶ Referência ao final do *Tractatus*: “sobre o que não se pode falar, deve-se calar”.

⁸⁷ Adorno localiza um momento histórico crucial do ideal de clareza na filosofia de R. Descartes. Cf. ADORNO, T. W. *Skoteinos ou como ler*. In: ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013, p. 175-246. “Racionalista no sentido histórico, o ideal de clareza atribui ao conhecimento algo que nivela *a priori* seu objeto, como se ele devesse ser um objeto estático-matemático. (...) Clareza e distinção possuem por modelo uma consciência reificada das coisas.” (p.186-187).

Corrigir a ilusão de que se conheceu B quando em tese ele desapareceu, ao mesmo tempo uma correção da violência contra a natureza de B, não pode ocorrer, na visão de Adorno, suspendendo a noção de identidade, mas sim tornando-a diferente: dialética. Isso significa restituir ao conceito de identidade, bem como a qualquer outro, sua mobilidade histórica, sua dinâmica como objeto linguístico vivo, na medida em que também mira coisas e seres no mundo presente, no fluxo incessante do devir histórico.

A atenção à linguagem é um ponto importante para a epistemologia adorniana discutido, por exemplo, por Stale Finke⁸⁸, o que inclui não somente a natureza e o conjunto das relações possíveis entre conceitos e coisas, como também, inseparavelmente, a própria atividade cognitiva do sujeito.

Para Adorno, a virada para as “coisas mesmas”, não pode consistir numa análise do cumprimento do fenômeno. Significado e semelhança são constituídos em práticas conceituais e sua historicidade. E o médium de cada mediação é a linguagem.⁸⁹

Está em jogo a historicidade e mobilidade da linguagem e dos objetos no mundo, e também certa inadequação constitutiva da primeira em relação aos segundos. Adorno, nesse quesito, acompanha um uso que Hegel faz da linguagem e que o filósofo de Frankfurt indica como crítico, a partir de sua “equivocidade imanente”.

Ela (a função da linguagem/TB) desautoriza o juízo finito que, em sua particularidade, comporta-se como se possuísse a verdade absoluta, de forma objetiva (...). A equivocidade deseja demonstrar, com meios lógicos, a inadequação entre a lógica estática e a coisa considerada em si mesma, em sua própria essência de devir.⁹⁰

Alguma flexibilização no uso e no trabalho filosófico com os conceitos constitui, assim, uma resposta e mesmo uma exigência materialmente determinada, o que, por sua vez, obriga a consideração do teor evanescente das identidades. Se, em uma compreensão mais tradicional do termo, essa contradição seria um problema que, em si mesmo, demanda uma correção, ou seja, uma contradição deletéria ao acesso à verdade do objeto

⁸⁸ FINKE, S. *Between ontology and epistemology*. In: COOK, D. *Theodor Adorno: key concepts*. UK: Acumen, 2008, p. 77-98.

⁸⁹ *Ibidem*, p.84. Tradução própria.

⁹⁰ Adorno, 2013, p. 2017.

e da experiência, acompanhando Adorno, seria o caso de reconhecer o potencial epistêmico e moral dos traços de indeterminação e disjunção presentes nos processos de identificação operados pelo sujeito. Isso, contudo, não deve ser confundido com a posição relativista.

Adorno, como se sabe, critica duramente o relativismo. A universalização abstrata promovida pela validação de toda e qualquer posição particular, suspende não somente a identidade rígida, mas também a mobilidade real das coisas e dos conceitos, na medida em que eles estão dispensados de se haver uns com os outros⁹¹. Assim sendo, não deve soar tão estranho quando Jameson (1997) considera Adorno um “filósofo da identidade em um sentido muito especial”⁹². O que há de especial reside na trama em que uma identidade se faz, não na estática de dualidades separadas e idealmente idênticas a si mesmas, em uma relação de pura oposição, mas ao contrário, na percepção do núcleo de diferença que habita o idêntico e que é relativo a esse idêntico.

Ser um filósofo da identidade, aqui, é necessariamente criticar as formas rígidas e violentas de identificação, tanto no que elas reproduzem a dominação da natureza e dos seres humanos entre si, quanto inseparavelmente a esse processo de dominação elas falham excessivamente na apreensão da verdade histórica dos objetos do conhecimento. Crítica moral e crítica epistêmica são, nesse contexto, construídas conjuntamente.

Portanto, os dois termos, *identidade* e *não-identidade*, condensam questões estruturais para o pensamento dialético, relativas ao trabalho conceitual. A dialética, em sentido adorniano, é a constatação metodológica de que o espírito não pode sustentar a identidade absoluta consigo próprio e muito menos com o mundo que conceitua. Ou seja, a dialética é a forma do pensamento que faz justiça à própria contradição e fragmentação do mundo⁹³. De um ponto de vista lógico e também moral, é na dificuldade com a vivência da contradição que se verifica o fantasma irreconciliado da *não-identidade*.

A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade.⁹⁴

⁹¹ Cf. ADORNO, 2009, p. 38,39.

⁹² “Redigir uma filosofia da identidade não significa, todavia, celebrá-la ou se constituir como seu ideólogo.” (Jameson, 1997, p.31).

⁹³ Cf. ADORNO, 2011.

⁹⁴ ADORNO, 2009, p. 12-13.

Essa consciência é paradoxal porque, como indica Adorno, deparamo-nos com a impossibilidade do pensamento sem a forma da aparência, sem o ato de identificar e, ao mesmo tempo, a própria condição da aparência como inverdade. Além disso, em uma referência a Kant na sequência da citação anterior, parece haver um reforço de demarcação dos limites da razão e da atividade de conhecimento, já que não se pode determinar (conhecer) nada fora dos limites da atividade conceitual, contudo, o que se pode conhecer nunca é o todo, escancarando, dessa maneira, “a ilusão de uma identidade total” como *impostura* do humano.

O problema moral derivado da epistemologia ancorada no princípio de não-contradição e que, não obstante, realimenta tal epistemologia como apelo à totalidade está em considerar a contradição como um problema “em si”, já que ela está justamente fora da lógica tradicional; e esse problema “em si”, como sugere Adorno, relaciona-se ao qualitativamente diverso. Em outras palavras, ser diferente nas formas tradicionais de pensamento pode tomar a aparência de um problema em si, ou seja, já está de antemão ontologicamente condenado porque não há um “para si” e “para outro” que possa relativizar ou contextualizar o juízo de valor a ser estabelecido.

A noção de não-idêntico sugere uma alteridade radical com a qual o espírito humano tem se deparado desde tempos imemoriais. A crença no potencial esclarecedor da atividade de conceituação, o desvelamento por completo da coisa, parece mesmo indicar mais um exercício projetivo, pois apostar na linguagem como meio de acesso a um *ser* que inicialmente o percebo como diferente de mim mesmo necessita que, concomitantemente, eu me veja minimamente igual a mim mesmo, no meu *ser*, e que os signos, definições e explicações que faço de mim mesmo, enquanto operações racionais de meu intelecto, possam ser reproduzidas no externo com o mesmo efeito.

O correlato para o mundo externo das impressões do senso comum a respeito de certa dimensão ontológica e psicológica em alguns aspectos do sujeito, quando ouvimos coisas do tipo, “não me reconheço mais”, “quero recuperar quem eu fui/sou”, etc., pois bem, o correlato disso no plano das atividades de conhecimento da realidade externa, normalmente, apresenta-se como constantes retificações ou, mais ainda, invenções de novos conceitos, mas na expectativa de que eles possam ser indefectíveis na tarefa de tornar claro o que é o *ser* da coisa que visam.

O pecado, para Adorno, não é visar à coisa e ao seu *ser*, já que é justamente isso o que se deve fazer na atividade de conhecimento, mas sim proceder nessa empresa quase

sempre violentamente como se:1 – do outro lado estivesse uma unidade estática em sua natureza interna; 2 – essa unidade estática suposta, naturalmente exigisse seu próprio desbravamento pelo sujeito do conhecimento.

A falibilidade constitutiva do trabalho epistêmico dos seres humanos fornece um testemunho da objetividade do mundo, assim como o caráter dialético de um pensamento pode ser, nas suas aporias, testemunho da mesma objetividade e, ao mesmo tempo, desdobramento e superação da irracionalidade hipostasiada, por meio da abertura e dinâmica da produção de sentido. Horkheimer e Adorno na DE, a certa altura do primeiro texto sobre o conceito de esclarecimento, indicam no plano da filosofia, mais precisamente em Kant, a dialética entre limites e progressos do pensamento que conhece.

Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser.⁹⁵

Portanto, se o conhecimento humano, seja no rigoroso trabalho conceitual filosófico, seja na metódica atividade científica moderna, avançou até aqui em direção especialmente à natureza com intuito de desmitificar o seu *ser* de uma vez por todas, o que Adorno parece apostar é que deveríamos começar a tentar aprender com aquilo que, apesar do desencantamento do mundo, persiste como algo que não pode ser penetrado, que escapa e não obstante se faz presente, menos talvez como imagem mítica, mas justamente como a ilusão da imagem mítica na sua inadequação conceitual. Reside aí um problema que sempre acompanhou o frankfurtiano, justamente o problema do “não – conceitual por meio de conceitos”.

Aliás, pode-se considerar, sob certo aspecto, “não-identidade” e “não-conceitual” como sinônimos na filosofia de Adorno, ao menos em um plano de entendimento mais circunscrito à epistemologia e à teoria do conhecimento. Então, toda a exposição sobre a “não-identidade” até aqui visou realçar o aspecto refratário das coisas e da natureza em geral à atividade de apreensão conceitual, considerando, como fizemos anteriormente, que o conceito, em filosofia, também pode ser sinônimo de identidade. Isso é a condição

⁹⁵ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar editor, 1985, p. 38. (grifo nosso)

de possibilidade de todo o conceito e da própria filosofia, ao mesmo tempo em que é também o seu estado de reificação.

Na lógica dialética, o conceito filosófico depende fundamentalmente de um elemento não-conceitual, já que não se configura como tradução abstrata de uma realidade empírica, mas como momento entrelaçado da própria realidade. Nas palavras de Adorno,

que o conceito seja conceito, mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não-conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. (...) Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa.⁹⁶

Ainda assim, com essa proximidade significativa talvez precisemos resguardar certa diferença entre o não-conceitual e o não-idêntico, considerando que o segundo possivelmente seja um momento mais radical que o primeiro. Isso quer dizer que um objeto qualquer, enquanto diferente do conceito que o atinge, não é, obviamente, totalmente não-conceitualizável, mas possui algo do sujeito que o nomeia. Aquilo que ainda assim resiste a essa operação podemos chamar não-idêntico, nesse caso, relativamente ao que emana do sujeito na forma do signo linguístico.

O elemento não-conceitual, na filosofia de Adorno, aponta para o motivo materialista e de alteridade que remete, em última ou primeira instância à natureza. Isso de um ponto de vista mais geral, pois se localizamos a questão na individualidade de um ser humano, estaremos nos referindo ao momento somático que é mimético/expressivo, na constituição do sujeito. Na dualidade que, para o filósofo, deveria ser sempre dialética, esse momento corpóreo comporta a não-identidade relativa ao espírito, conceito que tradicionalmente remete à dimensão imaterial da existência do sujeito.

No movimento caleidoscópico da dialética, o esforço do filósofo sempre foi o de demarcar a posição daquilo que não é conceito, mas não obstante o constitui nuclearmente, como algo que, a rigor, está “fora da linguagem”. Essa é a radicalidade ou característica das noções de não-conceitual e não-idêntico para o filósofo de Frankfurt. A discussão não se situa, portanto, no âmbito estritamente formal da linguagem, por exemplo, um problema de lugar semântico ou de sintaxe.

⁹⁶ ADORNO, 2009, p. 19.

Esse ponto poderá ficar mais claro se pensarmos em outro filósofo alemão, que diferentemente de Adorno, produziu uma teoria da “não-conceitualidade” e essa teoria considera preponderantemente o não-conceito como circunscrito ao perímetro das funções e recursos linguísticos.

Para Hans Blumenberg⁹⁷, a palavra que visa à elucidação das coisas no mundo, mas que não possui o poder elucidativo suficiente para se fazer vinculada aos objetos de maneira mais direta e própria, acaba por cumprir de outra maneira o trabalho do conceito, mas não podendo ser considerada como um. É o caso, para esse filósofo, do trabalho da metáfora. A metáfora é, para Blumenberg, um não-conceito e ele desenvolveu uma *Metaforologia*.

O interesse pela narrativa antropológica e histórica da espécie humana, como recurso para a reflexão e explicação das origens e características do conceito, em alguns momentos, possivelmente, teriam a concordância de Adorno. Sua proto-história do conceito envolve associações específicas entre o desenvolvimento das formas biológicas e sociais humanas com as características ou funções posteriores da atividade linguística da conceituação.

Em linhas gerais, o pano de fundo referente ao aparecimento da linguagem humana consistiu, segundo Blumenberg, na relação entre autopreservação como necessidade primária e o desenvolvimento da capacidade de abstração. O conceito é a forma acabada e, ao mesmo tempo, a experiência concreta da espécie que se relaciona com o mundo e as coisas por meio da distância. Esta talvez seja outra forma de dizer da insistência de Adorno na condição preponderantemente mediada da experiência humana com o mundo e as coisas, ou ainda, noutra leitura possível, a descrença da psicanálise (ao menos até hoje), em relação à ideia de um *instinto* presente no comportamento humano.

A pulsão psicanalítica, de certa forma, demarca, muito depois, essa distância estrutural e constituinte dos seres humanos em relação ao mundo físico e, sobretudo, neste caso, em relação ao seu próprio corpo orgânico. Dessa maneira, Blumenberg fala, por exemplo, da fuga, da caça e do nomadismo como comportamentos que instauram a distância do objeto e impulsionam a atitude preventiva e antecipatória, a partir de uma representação do ausente, diferentemente da luta corporal que era justamente uma forma

⁹⁷ Hans Blumenberg, (1920-1996). Filósofo alemão “meio-judeu”, que possui em sua filosofia influências de I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, E. Cassirer, L. Wittgenstein, dentre outros. Alguns de seus trabalhos mais conhecidos são, “A legitimidade dos tempos modernos” de 1966 e “Trabalho e Mito”, dos anos de 1980. Para as nossas reflexões utilizamos, BLUMENBERG, H. *Teoria da não conceitualidade*. Trad. de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: UFMG, 2013, 178p.

de imediaticidade com o outro. A armadilha do caçador realizaria objetivamente o que o símbolo ancestral do nome e do conceito visa fazer na ausência da presa: capturá-la. A palavra alemã para conceito (*Begriff*) tem justamente como tradução possível de suas partes o termo *capturar*. A função do conceito sempre foi a de capturar o objeto que visa.

Blumenberg parece se deter pouco na característica dos meios e mais na finalidade de autopreservação e liberação do medo, promovidas pela atitude preventiva na abstração da linguagem, *medium* entre o homem, seus objetos e perigos distantes; distantes não só espacialmente como também temporalmente. Um dos desdobramentos positivos apontados por esse filósofo recai no campo da estética e trata-se justamente da fruição, já que, se eliminando o medo, abrir-se-ia o caminho para a constituição inicial do prazer.

Pois a prevenção cria igualmente a liberdade de tomar o que percebe como antecipação do possível, e ainda como proposta de atividades que tendem para a *fruição*. Conquanto também a liberação do medo possa ser considerada a finalidade da história, a criatura liberta ou que se liberta do medo não basta como resultado, pois, para ela, nas ações de *neutralização* também se inclui a relação com desfrute.⁹⁸

Adorno se concentrou sobremaneira no artifício consequente dessa liberação do medo, que justamente também se expressa na atividade de conceituação e resume-se na noção de “domínio da natureza”. Para o filósofo de Frankfurt, uma ideia dialeticamente crítica, pois não pode ser compreendida na sua complexidade sem o momento de violência que ela instaurou na história da humanidade.

Podemos ainda, assim como a posição adorniana, a título de desdobramento crítico das descrições positivas de Blumenberg, acrescentar, agora na dimensão psicológica, que essa mesma prevenção, como “quintessência das formas de liberação”⁹⁹, seja também, em parte, uma das condições históricas da *angústia*. Esse afeto está intimamente, relacionado aos pensamentos no futuro e à *ausência primordial do objeto*¹⁰⁰, assim como, ao contrário, a depressão se liga muito fortemente às experiências do passado.

⁹⁸ Ibidem, p. 65.

⁹⁹ Ibidem, p. 64.

¹⁰⁰ Esta ideia pertence à definição psicanalítica da angústia. Sem nos determos aqui nas características próprias do conceito de objeto para psicanálise, vale justamente a aproximação entre ausência, futuro, e angústia, na teoria psicanalítica, como a ausência e previsão das reflexões de Blumenberg. Cf.

O homem é essencialmente um “animal” da angústia, um ser angustiado, na medida em que, desde tempos remotos, valendo-nos das análises de Blumenberg, teve que se haver com a *falta do objeto*, mas também com certo grau de indeterminação do plano e da prevenção. Esse distanciamento ancestral do objeto, para Blumenberg, também constitui a base do “ideal de clareza” que, de certa maneira, acompanha a história positiva dos conceitos, defendida por Descartes.

Em outros momentos de suas reflexões, Blumenberg analisa o lugar e a condição dos conceitos na epistemologia kantiana ou a partir dela, tratando da diferença entre os *conceitos* e as *ideias*. A grosso modo, o interesse de fundo reside na demarcação das consequências para a comunicação e para o conhecimento do uso de *conceitos* que, enquanto tais, possuem ou deveriam possuir uma “determinação forte”, no que concerne à apreensão do objeto, por um lado e, por outro, do uso de *ideias*¹⁰¹ que, em sua “determinação fraca”, abrem uma lacuna de significação que é preenchida pelo recurso à metáfora.

A ideia não oferece uma determinação de objetos senão de nossa conduta frente a eles. (...) as “ideias”, ou seja, os conceitos da razão pura podem ser descritos, a partir de sua posição nos contextos teóricos, como determinantes extremamente fracos, que abandonam “os lugares vazios passíveis de serem ocupados” perante todas as formações precedentes.¹⁰²

Blumenberg, por um lado, parece sustentar uma crença na positividade da linguagem e sua função estritamente comunicativa, colocando em descrédito, por exemplo, a dimensão expressiva e retórica, ao mesmo tempo em que, por outro, assim como Adorno, reconhece a partir de Kant, as insuficiências do aspecto meramente comunicativo dos conceitos concedendo à metáfora o lugar de preenchimento de vazios constituintes da experiência comunicativa mais geral. Em certos momentos reconhece, assim como Kant e Adorno, a opacidade não-idêntica das coisas, assim como pontua “dialeticamente” a “presença do sujeito” no objeto e a objetividade e alguma alteridade do processo de conceituação como “demanda do objeto”.

Signo algum de alguma coisa pode ser uma resposta satisfatória à pergunta *que coisa é* aquilo que introduzo com o seu conceito. (...) A

¹⁰¹ Um dos exemplos do autor é a ideia de “Liberdade”.

¹⁰² BLUMENBERG, 2013, p. 105,109.

questão é, no entanto, complicada. Os conceitos não só se baseiam nos objetos, mas também constituem objetos. (...) Deve-se, contudo, imaginar uma situação ainda mais plausível e exatamente aquela em que o trabalho, a propósito do conceito, *Ainda não alcance seu objetivo* ou *de facto* ou por uma necessidade derivada do próprio objeto.¹⁰³

Muito ainda se poderia dizer sobre as teorias de Blumenberg, mas entendemos que o exposto é suficiente para demarcar algumas fronteiras e aberturas relativas à Adorno, especialmente sobre a questão da não-conceitualidade ou do não-conceitual. Em Blumenberg, a não-conceitualidade, inerente às estruturas da linguagem, pode estar a serviço da conceitualidade, enquanto em Adorno, por meio dos conceitos, deve-se tentar permitir ao não-conceitual que ele se expresse ou que ele expresse a verdade da violência contida nos processos de identificação e determinação conceituais.

Vejamos, na sequência, como aquilo que aprendemos a chamar de *natureza* se alinha, a partir da filosofia adorniana, muito próximo à ideia de não-idêntico. Com isso, tentemos fazer das inevitáveis aporias que são, como sabemos, terreno familiar da dialética de Adorno, um espaço potente para que tanto o termo natureza quanto especialmente a noção de não-identidade não incorram no pecado da identificação cristalizada consigo próprias, pois a identidade que algo realiza enquanto momento não-idêntico é justamente não suportar nenhuma identidade que não seja a própria ausência de uma rígida identificação.

1.6.1 A Natureza como cifra do não-idêntico

Essa natureza que coincide com o impulso autodestrutivo da civilização não é natural. A natureza que exerce sua “vingança”, primeiro como idolatria das grandes quantidades e logo como civilização técnica, é a natureza dominada, a natureza historicamente reduzida (...) a vítima sacrificial. Aquela natureza “com sua lógica própria”, (...) não poderia vingar-se porque já não existe. A que se vingue, a que retorna como espectro condenado sobre o humano, é o resíduo do rito de sacrifício cotidiano e contemporaneamente celebrado pela civilização.¹⁰⁴

Na lógica dialética do pensamento de Adorno, encontram-se algumas passagens sugestivamente emblemáticas da “não existência da natureza” enquanto alteridade

¹⁰³ *Ibidem*, p. 100, 81, 95.

¹⁰⁴ CATANZARO, 2011, p.254. (Tradução própria).

radical, ao mesmo tempo em que a existência do mundo natural exterior vem deixando no percurso dos tempos rastros deste *ser* que não mais existe, na forma de indícios não-identícios, opacos, ao menos até certo ponto, à atividade conceitual. Detenhamo-nos agora nesse problema.

A noção de um, “não mais” sugerida por Catanzaro, remete-nos novamente ao caráter mítico do conceito de natureza que a filosofia de Adorno parece preservar enquanto um dos seus aspectos mais importantes. Interpretamos o mítico aqui como um tempo pretérito por demais longínquo, mas que ao mesmo tempo constituiu-se como uma lógica discursiva instituidora de um saber possível à linguagem, como transmissão de uma ideia imagética a respeito do que deveria ter sido ou ainda subterraneamente é a *natureza*.

Ainda que uma das faces do mito seja aquela desvelada por Horkheimer e Adorno e que consiste na identificação com o esclarecimento, o outro aspecto, justamente aquele que permite, ao mesmo tempo, certa “não-identidade”, coloca-se à mentalidade esclarecida da filosofia e das ciências como a desconfiança e os resquícios do medo imemorial que subsistem em uma forma de explicação estruturalmente distinta, no que tange a determinados processos de constituição de proposições comunicadoras de um saber ou de um conhecimento sobre a realidade.

Em outras palavras, aos olhos do pensamento filosófico e científico de caráter predominantemente positivista, o mito, contrariamente à pretensão de verificação completa da natureza via métodos, técnicas e tecnologias científicas, não institui um saber digno de pretensão à “verdade”, como um suposto conceito orientador de ações e posicionamentos favoráveis a uma ideia de desenvolvimento da vida humana.

Assim, para a ciência positiva, há um elemento cifrado na natureza e que o saber mítico não pode reconhecer e, portanto, preserva, ao contrário da crença do conhecimento moderno, como decifrador dos segredos naturais. Contudo, para Adorno, a condição enigmática e talvez mais precisamente misteriosa da natureza resiste, até certo ponto, consideravelmente, também às pretensões instrumentais da modernidade científica. Lembremos novamente que *cifra*, se acompanharmos parte de sua etimologia, remete também ao *vazio*, o que pode muito bem ser o resultado de um deciframento “corrigido” nas suas aspirações por totalidade e identidade. Horkheimer e Adorno já indicam esta resistência onto-epistêmica daquilo que nomeamos *natureza*.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Ver citação da nota 94.

O que a filosofia e a ciência buscam como o *novo* circula, sob certo aspecto, na esteira da repetição mítica, na medida em que está subsumido àquilo que é possível à linguagem e à atividade de conceituação. Nesse sentido, assim como Kant, os frankfurtianos consideram criticamente os limites do conceito, ao mesmo tempo em que aspiram, ainda por essa via, a abertura àquilo que resiste em sua radicalidade “ôntica” como um espelho que, na atividade conceitual, reflete o aspecto não-conceitual do conceito como sua objetividade mimético-expressiva: mimesis e expressão, neste sentido, são conceitos não-conceituais, assim como, por exemplo, pode ser a ideia de *bricoleur*, para a antropologia de C. Lévi-Strauss¹⁰⁶.

O que, no mundo objetivo e fenomênico, Adorno chama de *natureza* ainda não existe como figura da reconciliação com os seres humanos e entre os seres humanos. Ao mesmo tempo, sua forma possível de existência como algo irreconciliado pode, no máximo, em termos conceituais, recorrer à *expressão* como aquela ideia que, apesar de portadora do signo da identificação, como qualquer conceito e, por isso mesmo, também impotente frente a qualquer pretensão de totalidade, não obstante, permite ao humano minimamente reconhecer, naquilo que se expressa, algo que talvez pudesse estar por si só.

A natureza, no percurso da história, ocupa o lugar de objeto, não somente como presença passiva ante o domínio humano, mas também como atividade enquanto presença objetiva, não para-si ou para o outro (sujeito), mas em-si, como pura alteridade mediatizada. A imediatidade com o “natural”, que em um passado distante aterrorizou, hoje, muitas vezes, é aclamada por discursos orientados a partir das ciências duras e laboratoriais. Longe de levantar suspeitas, a visão de que conhecemos e dominamos cada vez mais a natureza via tecnologia, especialmente aquela que diz respeito ao nosso próprio organismo, predomina na cena contemporânea como um valor positivo da humanidade.

Quase não se faz mais a reflexão sobre a ciência que produz um fármaco para o tratamento e a cura do câncer poder ser a mesma que é cega quanto ao uso indiscriminado e abusivo de psico-fármacos na atualidade. Mas esse exemplo, que não é novo, já que é o mesmo da produção de armas de destruição em massa, etc., deveria - partindo da constatação de que, em sentido filosófico-crítico, a ciência não pensa, mas precisa ser

¹⁰⁶ A respeito de uma possível aproximação entre *mimesis* e *bricoleur*, cf. ALMEIDA JUNIOR, A. BORGES, T. F. de. *Mimesis e Bricoler: aproximações conceituais para uma reflexão sobre o ensino das práticas corporais na educação física escolar*. In: Cadernos de pesquisa, São Luís, v. 22, n.1, jan./abr. 2015.

pensada, incluindo aí sua atuação socialmente disseminada – no nosso entendimento, desdobrar reflexões ético-epistêmicas que não fossem arbitrariamente separadas. Kantianamente, o que “se pode” e o que “se deve” fazer com a ciência não somente deveriam ser levados a sério dialeticamente na atualidade, em função da dimensão moral, mas também na epistêmica, correndo-se o risco, se assim não for, ficar comprometida a compreensão profunda do alcance e acesso aos objetos que a ciência visa, bem como o uso efetivamente benéfico à humanidade.

Temos visto com Adorno que a crença no domínio da natureza se alimenta, de alguma maneira, na crença da identidade da mesma e vice-versa. Na história ocidental, no que concernem as relações com a natureza, externa e interna aos seres humanos, não houve, até aqui, uma posição epistêmica que não fosse acompanhada de juízos de valor.

O desafio, na nossa acepção, em um contexto em que o princípio da identidade se apresenta cada vez mais forte e disseminado como lógica discursiva e cognitiva nas sociedades urbano-tecnológicas, reside na possibilidade do reconhecimento da falibilidade do ideal de imediaticidade, como uma condição ainda assim não comprometedora de uma humanidade melhor para o maior número possível de pessoas. Tornar equivalentes a ilusão do senhorio total da natureza, via tecnologia com essa humanidade melhor, é regredir não somente ao otimismo burguês do XIX, mas mais ainda, adornianamente, às cercanias mentais do animismo primitivo.

Para Adorno, a chance de a dialética inerente ao esclarecimento recuar a favor daquilo que se pintou na história como o melhor para a humanidade depende fundamentalmente do reconhecimento de que as coisas efetivamente não andaram tão bem quanto se imaginou. Certo recuo da significação conceitual como aceitação dos limites, frente à alteridade radical inacessível, indica a chance da expressão, como a mediação possível para o reconhecimento da alteridade do objeto não como hostil, mas como digno de existência.

A alteridade radical da natureza só pode ser intuída na figura do não-idêntico que por si só já é uma operação de mediação. “Experimentar a natureza” só é possível de forma mediada, pelo conhecimento científico, pelo conceito, em suma, pela linguagem. Neste sentido, ela é inexistente para a ideia de imediaticidade, por vezes sugerida pelo “discurso da ciência”¹⁰⁷, bem como para o desejo de identificação. Ainda assim, ela existe

¹⁰⁷ “Discurso da ciência” é uma expressão comum na psicanálise de orientação lacaniana, assim como, “Discurso do capitalista”. Elas acentuam a importância, por vezes desconsiderada, das dimensões

enquanto resistência ao princípio identificador da razão. Mesmo a *mimesis*, que com Adorno compreendemos que também fornece as bases da atividade conceitual, já é em si mediação¹⁰⁸.

A natureza é justamente aquilo que não pode ser dito como o espírito, ou ainda, ela é aquele fundamento não totalmente apreensível do espírito. O experimento científico com o “natural” seja no nosso corpo ou fora dele, bem como seus resultados em forma de drogas, procedimentos e tecnologias, não são relações imediatas e diretas como o que é natural, mas já absolutamente mediadas pela linguagem e pela cultura em sentido *lato*.

Se pensarmos, com Adorno, que a natureza estaria aquém e também além do espírito, como um *plus* de alteridade que, não obstante, se manifesta não como resto, mas como *rastro* de não-identidade, pois se a lógica de dominação da natureza, perpetrada historicamente pelo espírito esclarecido, operou com a ideia de repressão, interna e externa, do instinto, do impulso somático, como Adorno afirmara em vários momentos,¹⁰⁹ tal repressão foi e é uma empresa que, em termos psicológicos, operou para a manutenção imaginária da unidade do *eu*, em termos ontológicos, da consolidação de um *ser* idêntico a si mesmo.

Entretanto, para Adorno, “o ser é e não é”, pois “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele. Nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa, em face de suas identificações.”¹¹⁰

Assim, a natureza ou a “natureza-morta”, tomando de empréstimo o título do livro de Chiarello, pode ser compreendida como aquele objeto que, no percurso da humanidade e na constituição subjetiva do *eu*, é projetada imagetivamente para fora deste eu como processo de auto-conservação dos indivíduos, a partir da constituição de uma identidade em sentido forte, ou seja, sem contradição interna. Esse objeto “fora” da interioridade racional, seja o corpo ou o mundo físico, será, como encontramos na DE, coisa que se deve conhecer, controlar e possuir.

simbólica e imaginária, nas referências que fazemos das verdades científicas, por exemplo. Aqui, a utilizamos para demarcar uma diferença no mínimo contextual em relação ao que se faz na ciência, por um lado, e ao que se vive efetivamente a partir nem tanto do que se faz, mas sobretudo do que se diz sobre o que se fez, por outro.

¹⁰⁸ “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela.” (ADORNO, 2009, p. 21)

¹⁰⁹ E, neste aspecto, seguindo Nietzsche...Cf., ALVES JUNIOR, D, G. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. Belo Horizonte: escuta, 2005.

¹¹⁰ ADORNO, 2009, p. 140.

Sua mortificação, contudo, não se dá somente na sua posição de coisa que se deve possuir, objeto cristalizado, mas também, em nossa linha argumentativa, na sua existência enquanto rastro opaco à elucidação linguística da atividade de conceituação. A natureza não existe de forma plenamente distinta para o humano, pois o imediato é, em sentido rigoroso, somente uma ideia e não uma experiência concreta.

Entende-se, dessa maneira, que o não-idêntico é o outro nome possível ao que nomeamos natureza, pois ele pode resguardar um motivo de indeterminação, de pluralidade móvel, que permite a intuição da existência de algo, sem que necessariamente esse algo esteja de antemão subsumido a uma identidade representada linguisticamente.

É preciso ressaltar aqui, seguindo as indicações de Adorno, que essa negatividade constitutiva não é um momento provisório que deve ser transformado em uma positividade posterior.

Não se pode conquistar imediatamente o não-idêntico como algo que seria por sua parte positivo, nem tampouco pela negação do negativo. (...) A equiparação da negação com a positividade é a quinta-essência do identificar, o princípio formal levado à sua forma maximamente pura.¹¹¹

O termo não-idêntico não deve, enquanto uma noção ou ideia, sugerir ou apontar ao *status* de um conceito, muito embora enquanto junção de dois vocábulos, resguarde necessária e oportunamente a abertura de significado por onde transitam outras ideias, bem como conceitos. Seu empuxo, enquanto signo, direciona-o a conceitos como os de expressão e *mimesis*, que justamente miram a manifestação daquilo que, sob a rubrica de natureza, não se adequa claramente, em sua existência, aos limites que o conceito impõe. Se, então, insistimos em considerar que o que chamamos natureza podemos reconhecer como expressão do não-idêntico, partindo de Adorno, devemos observar que,

Aquilo que no não-idêntico não pode ser definido em seu conceito excede seu ser-aí singular, no qual ele não se concentra, senão na polaridade em relação ao conceito, tendendo em direção a ele. O interior do não-idêntico é a sua relação com aquilo que ele mesmo não é e que lhe recusa a sua identidade arranjada, cristalizada consigo mesmo.¹¹²

¹¹¹ Ibdem, p. 137.

¹¹² Ibdem, p. 141.

Assim, no movimento do conceito à moda hegeliana, a coisa nomeada recusa o termo “não-idêntico”, na medida em que a ele se dirige, como possibilidade expressiva, no interior da linguagem. Possibilidade que Adorno defende ao visar o não conceitual por meio de conceitos.

Na história do pensamento ocidental, a natureza é justamente a contradição por excelência do Espírito, “quintessência do poder e do comando”¹¹³, mas essa contradição não se verifica, nas lições da dialética de Adorno, somente externamente, mas sobretudo internamente ao indivíduo, como parte material constitutiva e constituída da própria imaterialidade espiritual. A contradição é também interna ao indivíduo e ao seu espírito.

A dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa. (...) Toda a determinação que se apresenta como desprovida de contradição se revela tão contraditória quanto os modelos ontológicos ser e existência.¹¹⁴

Nessa constituição dialética do espírito, possuindo um núcleo diferente daquilo que não obstante ele mesmo é, Adorno acompanha, de alguma maneira, a posição de Nietzsche quanto àquilo que foi moralmente estigmatizado pelo espírito racional ocidental, mas que seria, em verdade, fonte de vida e de superação do processo de decadência do tipo humano no diagnóstico nietzscheano.

Nesse sentido, o filósofo da “vontade poder” também desconfia da fórmula cristalizada da identidade ao considerar, por exemplo, “o espírito puro, a pura mentira”.¹¹⁵ Voltaremos com mais vagar nessa questão no capítulo seguinte, ao falarmos do corpo. Por ora, continuemos nessa aproximação entre o conceito de natureza e a ideia do não-idêntico.

Se, partindo de Adorno, afirmamos que a natureza existe e não existe ao mesmo tempo, procuramos com isso potencializar e até mesmo radicalizar essa condição ontológica a que o conceito de natureza tenta responder na filosofia adorniana. Por isso,

¹¹³ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. 1985, p. 217.

¹¹⁴ ADORNO, 2009, p. 127

¹¹⁵ Sobre Nietzsche e Adorno, Cf., ALVES JUNIOR, D, G. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. Belo Horizonte: escuta, 2005, 367p.

optamos por acentuar o caráter mítico, assim como a aproximação com a ideia de não-identidade.

O mítico permite aguçar a imaginação e mesmo a intuição de algo com o qual não nos havemos substancialmente, mas que, de alguma forma, sempre esteve aí e ainda persiste. A não-identidade instaura, se não a solução, ao menos a condição paradoxal, mas possível, de se intuir e pensar algo que, efetivamente, não sabemos o que é, mas que nos constitui na sua ausência-presença.

Mesmo que Adorno não tenha feito com uma grande frequência e sistematicidade a aproximação mais direta entre natureza e não-idêntico, parece notório e inequívoco que, pelo entendimento sobre a dialética e sobre os conceitos de espírito e natureza, ambos podem e devem, sob a nossa compreensão, ser entendidos ao longo da obra adorniana como sendo figuras da não-identidade um para o outro em suas relações. É justamente a perspectiva dialética no trato com tais conceitos que permite essa interpretação e seu desdobramento na experiência.

Se argumentamos, nas páginas anteriores, que Adorno é um filósofo da identidade em um sentido especial, aquele da crítica imanente aos processos de identificação que avançam contra a contradição e a vivacidade do mundo, pensemos essa posição no que se refere a uma ideia sobre a “identidade da natureza”, que poderia ser desvelada por conceitos, técnicas e instrumentos.

Talvez para Adorno uma identidade clara e positiva da natureza nunca tenha sido possível, pois,

a identidade pura é aquilo que é posicionado pelo sujeito e, nessa medida, algo trazido de fora. Por isso, de maneira bastante paradoxal, criticá-la imanentemente significa criticá-la de fora. O sujeito deve propiciar uma reparação ao não-idêntico por aquilo que ele perpetrou nele.¹¹⁶

Chegamos, então, ao ponto em que começa a entrar em cena a revisão das posições éticas dos sujeitos no mundo que em Adorno também parece se orientar criticamente a favor do momento expressivo, como uma “ética da expressividade”, em detrimento da atividade coercitiva do conceito. Em um artigo de Gerhard Schweppenhäuser¹¹⁷ sobre a filosofia moral em Adorno, encontramos uma discussão sobre as peculiaridades dos

¹¹⁶ *Ibidem*, p.127.

¹¹⁷ SCHWEPPEHÄUSER, G. *Adorno's Negative Moral Philosophy*. In: HUHN, T. (Ed.) *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2004, p.328-353.

termos “ética” e “filosofia moral” para o filósofo de Frankfurt, comparativamente ao que se encontra na maior parte da tradição filosófica.

No que diz respeito, contudo, ao desenvolvimento deste capítulo, atemo-nos justamente a uma das características talvez mais caras à filosofia moral adorniana: Schweppenhäuser a chamou de “o impulso moral”. Mais caras em nosso entendimento, porque ela remete à articulação da filosofia moral com os temas epistemológicos e estéticos, por exemplo, quando consideramos a manutenção e o desdobramento de um motivo comum como fundo reflexivo, centrado nas discussões sobre o *domínio da natureza, a objetividade, o primado do objeto e a não-identidade*.

Impulso é uma palavra inequívoca no uso ordinário da linguagem. Ela indica, via de regra, uma ação predominantemente corporal, inclusive quando se caracteriza somente pelo uso das palavras, pois, mesmo assim, o que está em jogo é um ato “impensado”, abrupto. O termo carrega, portanto, a velha dualidade rígida, reeditada entre atos do corpo e atos do pensamento. Algo que é dito “sem pensar” guarda afinidade com o corpo, justamente para uma concepção demasiadamente cristalizada, na qual aquilo que é pensado não comporta a irracionalidade daquilo que age como resposta “quase instintual” a um estímulo externo.

Assim, dizemos que uma pessoa é impulsiva ou foi impulsiva em uma determinada situação quando ela reage ou responde a essa situação com palavras ou ações corporais repentinas e que, na maioria das vezes, não são bem avaliadas como as melhores respostas. Portanto, a “impulsividade” tende a ser moralmente mal avaliada por essa familiaridade corpórea; prova incontestável do antigo lastro civilizatório sobre as paixões. Mas, no caso de Adorno, a negatividade do impulso moral comporta um teor crítico relativamente a este lastro civilizatório. Aliás, nesse quesito, mais uma vez Adorno parece acompanhar, guardada alguma distância, as reflexões de Nietzsche.¹¹⁸

Schweppenhäuser localiza a posição adorniana em um recorte da tradição em que encontramos Jean Jacques Rousseau e Arthur Schopenhauer notadamente para aquilo que o autor chamou de “moral filosófica não-cognitiva”. Segundo ele,

Adorno, contudo, não resumiu esta tradição tentando estabelecer a compaixão como um princípio moral afirmativo. Ele não estava procurando pelo fundamento da moralidade: ao contrário, ele buscou um elemento que poderia promover solidariedade mimética. Esta

¹¹⁸ Cf., ALVES JUNIOR, 2005.

última, no entanto, não foi colocada contra a racionalidade inerente nas normas. (...) A teoria adorniana do impulso moral tentou determinar, no indivíduo, motivos reflexivos e somático-miméticos para ações frente aos desafios morais concretos.¹¹⁹

O motivo mimético central à teoria de Adorno, como afirma o autor na sequência do texto, é, sem dúvida, um motivo corporal, físico. Esse motivo materialista seria o que permite o reconhecimento do sofrimento expresso, não como a questão da possibilidade ou não de uma identificação intelectual, no sentido de se poder afirmar que o outro sofre (posição de Wittgenstein), mas na condição corpórea dos seres vivos entre os quais eu me incluo; um reconhecimento a partir da construção de uma reflexão ancorada na dor física.

Em outro sentido, talvez seja a nossa própria condição somática que nos impulse a arriscar uma identificação intelectual com o sofrimento do outro. Reside aí, ainda, um problema clássico da filosofia moral, mas também sociológico, que Schweppenhäuser menciona no início do seu artigo e que diz respeito às relações entre sociedade e indivíduo, concernentes às normatividades e à liberdade individual.

O empuxo para a reflexão, para o pensamento, é mais íntimo das vivências corpóreas dos indivíduos do que gostariam pensadores e doutrinas importantes no decurso do conhecimento ocidental. Pensarmos a validade epistêmica de uma noção como a de *não-idêntico* para iluminar, por sua vez, uma noção de *natureza* que não se submeta à reprodução da violência nas formas da identificação/abstração completas, como indícios da intolerância ao diferente, exige, em nossa opinião, que consideremos parte de nossa experiência histórica como capaz de nos proporcionar fragmentos vividos e pensados, em que possamos reconhecer não somente as benesses do progresso, mas também seu subterrâneo como quiseram os teóricos de Frankfurt.

A essa altura, na consideração da dialética do esclarecimento presente em nossa história, o risco de cairmos em uma espécie de “mitologia do *não-idêntico*” como justificativa para os limites da razão, frente ao que é refratário no mundo natural ou ainda sermos acusados de implicância filosófica aos “incontestes” descobrimentos das ciências, exige de nossa parte um esforço de demarcar, que não se trata aqui de desqualificar todas as benesses e ganhos à autopreservação e bem estar, (até certo ponto) da espécie,

¹¹⁹ SCHWEPPENHÄUSER, 2004, p.334. (Tradução própria).

promovidos pela ciência moderna, especialmente na comparação com outras épocas no passado.

Certamente, também Adorno não incorre nessa ingenuidade. Trata-se sobretudo, de aclarar os problemas onto-epistêmicos da pretensão à identidade completa e sem contradições, além dos desdobramentos ético-morais desses problemas, deletérios à vida. A utopia de que essa contradição imanente à modernidade pode ser aclarada filosoficamente rumo à reconciliação (como pensou Adorno) e, no nosso caso, rumo a uma diminuição da identidade subterraneamente hipostasiada entre civilização e barbárie, exige certo *telos* à filosofia moral, que aponte à problemática da alteridade como condição de aprendizagem da convivência entre indivíduos e sociedade.

No capítulo seguinte, após o excuro, serão discutidas pormenorizadamente as incidências nos indivíduos e seus corpos do conceito adorniano de natureza e sua relação com a dialética sujeito-objeto.

EXCURSO 1

O outro nome da natureza

I

A negatividade é uma marca indelével do pensamento de Theodor Adorno. Sua dialética ganhou notoriedade como negativa, o que fomentou o ímpeto acadêmico por compreendê-la de perto, afastá-la ou aproximá-la de uma tradição, criticá-la ou engrandecê-la.

Negar a atividade de algo pode ser simplesmente trazer a este algo a condição de repouso, quietude. Uma parte do mimetismo animal orienta-se para a paralisia do corpo. Nos versos antigos do Taoísmo chinês, a vida é sinônimo de movimento e flexibilidade constantes, enquanto a morte é identificada com a rigidez. Foi fácil aproximar a morte da ideia de endurecimento e estática, pois, de fato, é assim, em um dado momento, que se reconhece o estado cadavérico de um corpo. Diz-se de um pensamento vivo aquele que continua a colocar em jogo a possibilidade de rever e realocar determinadas ideias e noções, de tatear, como fazemos com as mãos, já disseram de mais de uma maneira Adorno e Walter Benjamim. Aliás, para Adorno, o que está pronto e acabado, em termos de pensamento, já está morto. E a forma de pensamento com a qual valeira a pena morrer seria justamente aquela tateante, incerta, provisória, viva¹²⁰.

Mas a negatividade de uma dialética certamente não é a paralisia de um “método” e forma de pensar que se caracteriza, dentre outras coisas, justamente por seu movimento incessante, por sua vivacidade e dinâmica. É, como sabemos em Adorno, a negação determinada da universalização de um *telos* para a atividade filosófica e, em especial, para atividade de conceituação do mundo, que se oriente por uma noção de identidade fixa e autoreguladora. Em outros termos, é contra a rigidez cadavérica de uma noção de identidade, que se presentifica a negatividade da dialética adorniana. Nesse sentido, a negatividade não é mais *negar a atividade da vida*, mas, ao contrário, promovê-la enquanto abertura do pensamento, e isso ao mesmo tempo em que a familiaridade entre rigidez e morte permanecem na figura de uma identidade não-contraditória e fixa.

¹²⁰ Cf. Horkheimer e Adorno, 1985, p. 228.

No entanto, a morte, como conceito e categoria de uma experiência, não figura em Adorno apenas como metáfora de uma vida que já não mais vive, como em MM¹²¹, vida mortificada nas estruturas e modos reificados dos centros urbanos modernos, mas, além disso, ela é momento dialético da vida que deve ser compreendido como também aviltado em sua “experiência”, na medida em que sua identidade é hipostasiada fora do movimento imanente de compreensão da própria vida.

Nesse desdobramento interpretativo, o conceito *morte* perfaz o mesmo movimento que o conceito *natureza*, pesando, a partir da DE: ele retorna regressivamente realçando um dos aspectos de sua negatividade, que consiste em aterrorizar historicamente o humano, com sua recusa radical de sentido e o que isso porta de violento para o ser que é, essencialmente, falante.

II

A morte é, seguramente, uma das invenções mais antigas do homem nas diversas estruturas simbólicas identificadoras das culturas de diversos povos. Invenção obviamente não *ex-nihilo*, pois ela parte da incontornável finitude de todo organismo vivo. Ela determina a finitude fisiológica a partir de uma *infinitude* filosófica enquanto indeterminação imanente. Significa, tomando de empréstimo, uma interpretação de Vladimir Safatle da infinitude hegeliana como momentos de indeterminação¹²², pensar que mesmo os mais seguros e certos prognósticos sobre a morte de qualquer ser vivo são ainda envoltos por uma singularidade que resiste à completa universalização e apreensão. O conceito de *morte súbita* da área médica pode ser um exemplo: ele não exclui necessariamente o conhecimento da *causa mortis* de alguém, mas demarca, mesmo com esse conhecimento e até com a possibilidade de levantamento de um histórico de vida propenso a causa identificada, certo desconforto com o momento inesperado.

Assim, pensamos que a morte caracteriza tanto a finitude radical da matéria corpórea quanto, ao mesmo tempo, filosoficamente, possui em sua essência isso que

¹²¹ Não somente a epígrafe conhecida de Mínima Morália, “a vida não vive” de Ferdinand Kürnberger, mas aforismos como o 36 – A saúde para a morte - testemunham o teor crítico do uso do conceito de morte como resultado em vida de uma vida danificada.

¹²² Cf. BORGES, T. F. de. *Imagens do amor e da morte*. In: GUIMARÃES, B; KANGUSSU, I; COSTA, R. *Estética moderna e contemporânea*. Belo Horizonte: Relicário edições, 2017, p. 145-156.

indicamos como infinitude, como a indeterminação constitutiva de sua “experiência”. Mas essa infinitude no seio do vivente finito não é certamente a mais conhecida duplicidade que podemos atribuir ao conceito morte.

A primordial dialética envolvendo a morte na “cultura ocidental” encontra-se em *Fédon* de Platão. A dualidade em vida de *soma* e *psyché* e a transmigração órfica da alma, ou seja, sua imortalidade, já está consolidada na filosofia platônica, rompendo talvez definitivamente com o modo homérico dos séculos XVII e XVI a.C.¹²³. A morte é uma *passagem* enquanto a alma imortal deixa o corpo que irá se decompor e desaparecer.

A vida e, no contexto do diálogo, a vida do filósofo é um constante preparar da alma racional para a continuidade de sua vida fora daquele corpo e junto aos deuses imortais. Algo disso seguramente encontramos com outras nuances na religião cristã, no Budismo e em outras tantas. Além da indiscutível identificação de Sócrates à sua alma racional, vê-se aí certo esvaziamento da radicalidade do desaparecimento do corpo, pela via do sentido metafísico. A resposta simbólica mais radical que os seres humanos inventaram para a morte física foi a religião.

O *religare* aponta para a sutura e reordenamento do sentido da vida por meio da exclusão de sua contradição imanente. A morte é colocada fora enquanto um momento de transição, uma separação. É como se a vida, da alma, em certo momento, deixasse para trás um modo de realização para continuar em outro. Poder-se ia se perguntar em que medida a riqueza e a diversidade cultural que contornam as diversas experiências religiosas na história não possuiriam um denominador comum nesse esvaziamento por via do sentido metafísico do horror ao desaparecimento orgânico, especialmente se acrescentarmos um desdobramento reflexivo ancorado primeiramente no Freud do ano de 1915¹²⁴.

Freud disse que o amor, enquanto relação entre um sujeito e um objeto é tão antigo quanto o ódio que autorizou de forma imemorial o desejo de morte do outro considerado inimigo, e sua resolução simbólica mesmo que variada conforme as culturas. Possivelmente, o paradoxo mais antigo em relação à morte que, com alguma segurança, podemos descrever consiste, a partir das reflexões freudianas, no fato de que se autorizou

¹²³ Cf. REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Paulos, 2002, 280p.

¹²⁴ FREUD, S. *Luto e melancolia*. In: FREUD, S. *Obras completas*, volume 12. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 170-194. Cf. também: *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. Mesmo volume, p. 209-246.

e desejou a morte do outro, o diferente, já por meio de ordenamentos culturais que justificassem eticamente o assassinato, paralelamente a isso, a linha entre a perda do objeto de amor e de si mesmo foi, segundo Freud, sempre tênue e não sem consequências para os primórdios dos ordenamentos sociais primevos.

Não há, aqui, nada de novo se retomamos, então, a imagem da proto-constituição do *Eu* enquanto imagem primeva do trabalho imemorial e destacamento dos seres humanos da natureza difusa. Muitos comentadores de Horkheimer e Adorno já se debruçaram bem sobre essa questão. Podemos nuançar, contudo, uma dialética entre ter e ser um corpo, que é no nível do indivíduo o problema de dominar e pertencer à natureza. O *Eu* provém dessa imagem de unidade corpórea que, em situações limítrofes, como a eminência da morte, faz com que nos identifiquemos imaginariamente a esse corpo que construímos, suspendendo momentaneamente uma das características mais evidentes do psiquismo humano, qual seja, seus desdobramentos e abstrações em unidades identitárias como sujeito e objeto. O que chamamos consciência deve ser um efeito dessas incontáveis abstrações e identificações.

A imagem do *nostos* de Ulisses como proto-forma do *Eu*, de sua constituição, possui um fundamento histórico. Ele se encontra, na ausência de um conceito de unidade corpórea que fizesse par com outro da unidade da alma no indivíduo vivo. Essa é a indicação de Giovane Reale, de uma situação subjetiva encontrada não somente nos textos homéricos, mas também nos artefatos contemporâneos aos poemas. A figura psíquica do *Eu* é dependente de uma ideia ou de ideias de unidade e identidade. Tais ideias, acompanhando as interpretações de Giovanni Reale, na melhor das hipóteses, não estariam tão consolidadas nos séculos XVII e XVI a.C, como vieram a figurar posteriormente com a filosofia de Platão.

A fragmentação, que é o fundo real para a psicanálise lacaniana no que concerne à experiência com o corpo e, por isso, o necessário trabalho de construção imaginária de uma unidade, possuiu, se quisermos, um momento histórico-social concreto. O que cada criança tende a fazer no estádio do espelho lacaniano como processo psíquico mais ou menos esperado é uma atualização objetiva e singularizada, mas ao mesmo tempo generalizada teoricamente, de parte daquilo que historicamente encontramos na diferença entre a relação com corpo nos heróis homéricos e aquela reconstituída na grande filosofia.

A *areté*, como virtude corporal nos poemas homéricos¹²⁵, era a virtude de um ser localizado dinamicamente nas partes ou fragmentos de seu corpo e isso era o sinônimo de vida. A virtude progressivamente transfere-se em maior parte para alma, na medida em que *soma* deixa de ser a unidade cadavérica e *psyché* o sopro fantasmagórico *pós-morten*. Assim como Adorno dissera do espírito, que é impulso corporal modificado, a virtude foi primeiramente uma qualidade do corpo e não da alma, pois essa sequer existia.

Sem as unidades conceituais, não havia dualidade claramente estabelecida. Provavelmente, o evento da morte era mais integrado ao fluxo da vida se considerarmos a “fragilidade egóica” constitutiva, aqui entendida como a condição de uma instância psíquica menos determinante para a vida dos indivíduos.

Quando Adorno reflete sobre a morte na DN, está em questão não mais somente a imagem dialética de uma vida mortificada no mundo administrado, mas aquilo que, de certa forma, as sociedades europeias cultivaram. A identificação do sujeito com seu espírito ajudou a compor os sentidos para a morte, orientados pela imortalidade da dimensão imaterial. Ao mesmo tempo em que a função apaziguadora foi exitosa em várias culturas, ela não deixou de ser sempre acompanhada de uma sombra de má-consciência, de um “que” inescapável a respeito do fato de que deixamos de existir nesse mundo quando nosso corpo falece¹²⁶. O medo da morte e o fascínio por ela são imemoriais.

Ulisses, a todo momento, flerta com a morte, com mais ou menos cálculo, astúcia. A metáfora de perder para se ganhar, uma interioridade, um *Eu* que se faz na iminência de sua liquidação, em um momento em que não havia propriamente uma dualidade, previu todo o drama da dualidade posterior. Sou espírito, mas desapareço com o corpo que tenho. Talvez por isso a noção decisiva para a psicanálise da *pulsão de morte* seja ainda relevante. Entendida dialeticamente, ela não somente se presentifica nas guerras e guerrilhas urbanas, mas ela ressoa reelaborada naquilo que Jacques Lacan uma vez disse sobre a vida, que *ela não quer sarar*¹²⁷.

¹²⁵ Cf. JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979. 1343p. Especialmente as seções do Livro primeiro – A primeira Grécia.

¹²⁶ “Na sociedade socializada, contudo, no tecido inextricavelmente denso da imanência, os seres humanos só continuam sentindo a morte como algo que lhes é extrínseco e alheio, sem ilusão quanto à sua comensurabilidade com as suas vidas. Eles não conseguem metabolizar o fato de precisarem morrer”. (Adorno, 2009, p. 306.)

¹²⁷ Cf. LACAN, J. *O seminário – livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie C. L. Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, 447p. Especialmente a seção XVIII. *O desejo, a vida e a morte*. “A vida, da qual somos cativos, vida essencialmente alienada, existente, vida no outro, está, como tal,

O indivíduo se afasta da vida conquanto que trabalha para administrá-la por completo, o que pode ser lido como controlar o máximo possível seu percurso até a morte¹²⁸. A mania contemporânea pela jovialidade cientificamente trabalhada não é outra coisa. Intui-se corretamente, por princípio, que quanto mais jovem mais distante da morte. Mas a vida tem marcas biológicas não somente esperadas, mas também inesperadas, como uma doença grave congênita; também a vida é fortemente marcada por sua organização social: a maior parte das mortes violentas em países como o Brasil ocorre entre jovens do sexo masculino. *A vida não é o que pensamos*, disse um verso de Drummond¹²⁹, e provavelmente a morte também não.

III

Somos embaraçados com a morte, não importa o quão menos ou mais reificada seja nossa vida, o quanto sejamos profundamente religiosos ou não. A problematização de Adorno possui rastros desse embaraço que não está somente na ordem da impotência, como o registro da crítica social, mas possivelmente no ponto da impossibilidade, como o limite radical de qualquer alteridade, mesmo dialeticamente pensada.

Dizer algo sobre a morte, falar sobre ela, rememora a mais antiga utilização da linguagem, quando a palavra ainda se confundia com a pura sonoridade. A linguagem surgiu do indizível, é também tão íntima das coisas e dos fenômenos como o é do seu portador humano. O filósofo criticou o silêncio como resignação e ideologia, mas possivelmente consentiria, ao mesmo tempo, com o reconhecimento da diferença e da violência contida na obsessão por explicação como viés da identificação. Talvez não se deva calar, mas saber calar oportunamente, como possibilidade diante do impossível.

Há certa inutilidade na reflexão sobre a morte, porque o sentido a que se visa é sempre insuficiente frente à angústia em considerar o fim da existência. Quando Adorno utiliza o termo experiência associado à morte, devemos imaginar a trivialidade, necessária, diga-se de passagem, dos nossos inúmeros ritos, coletivos e individuais

conjugada à morte, ela sempre retorna à morte, e só é puxada para dentro de circuitos cada vez maiores e com maiores rodeios, por aquilo que Freud chama de elementos do mundo externo. A vida só pensa em descansar o mais possível enquanto espera a morte. (...) A vida só pensa em morrer.” (p. 315).

¹²⁸ Talvez haja algo como um “ser para a morte” heideggeriano, mesmo lá, onde se pretende distanciar-se ao máximo dela, ou ainda, justamente quanto mais dela se pensa estar distante.

¹²⁹ Em um poema que tem o sugestivo título “História natural”, no livro de título não menos sugestivo, “Corpo”.

perante a morte de alguém. A rigor, não existe uma experiência da morte, assim como não existe uma experiência com uma pura natureza corpórea, pelo fato elementar de que não se pode narrar a própria morte, mas somente a do outro e o que ela representou para nós. Talvez isso explique o fascínio que algumas pessoas sentem pelos “relatos de quase-morte” que eventualmente surgem na imprensa. Ela, a morte, permanece uma estranha, conquanto que nos habituemos a ela de várias maneiras, no profundo respeito e reflexão orientados religiosamente e espiritualmente, ou na banalização da violência das grandes cidades.

A crítica social e filosófica de Adorno, que pode nutrir uma análise tanto sobre o estranhamento reificado da morte, ancorado na antiga identificação hipostasiada do sujeito ao seu espírito¹³⁰, quanto sobre a banalidade da violência, deve também poder nos ajudar a reconhecer este *êxtimo*, apropriando-nos de um neologismo de Lacan¹³¹, que é, na nossa acepção, a morte: *estranha e íntima ao mesmo tempo*. Algo disso que nos é íntimo e conhecido é também resistente ao sentido, não se deixando desvelar por completo.

Um conceito como o de morte carrega, no confronto com a realidade de seu evento e as experiências de significação dele derivadas, similaridades importantes com o conceito de natureza, que podemos apreender da filosofia de Adorno. Similaridades provenientes, diga-se de passagem, de uma compreensão epistêmica das relações entre sujeito e objeto, conceito e coisa conceituada, orientadas tanto pelo primado do objeto, quanto pela noção de não-idêntico. O que resiste à completa significação, à lógica totalizante do sentido, resiste ao domínio do sujeito, lhe indicando a não-identidade como índice de alteridade radical.

A verdade que conceitos como morte e natureza podem anunciar, seja em uma perspectiva mais subjetiva ou objetiva¹³² do que se entenda por, pode, primeiramente, se quisermos, reafirmar algo importante do que se diz sobre a própria ideia de verdade: não

¹³⁰ “As reflexões que dão sentido à morte são tão inúteis quanto as reflexões tautológicas. Quanto mais a consciência se arranca à animalidade e se transforma em algo firme e duradouro em suas formas, tanto mais tenazmente ela se estabelece contra tudo o que torna suspeita para ela a sua própria eternidade. Com a entronização histórica do sujeito enquanto espírito, associa-se a ilusão de que ele não teria como perder a si mesmo”. (Adorno, 2009, p. 306).

¹³¹ Seguramente inspirado no *Unheimlich* de Freud.

¹³² Lacan disse, em algum momento, que a verdade tem uma estrutura de ficção. Por outro lado, a noção de primado do objeto de Adorno pode auxiliar, até certo ponto, a compreensão do caráter objetivo de uma verdade.

somente a historicidade da atividade de conceituação em geral e de um entendimento do que seja a verdade; não somente a temporalidade que parece mais afeita à verdade como uma duração provisória; mas, sobretudo, aqui, que o que quer que dure em um instante ou em mais de um, que corresponda, que seja contextualizado, é sempre incompleto.

É provável que poucos conceitos examinados filosofica e criticamente possam, como morte e natureza, guardadas as idiossincrasias, sugerir tão fortemente a própria incompletude da noção de verdade como um reflexo da dissimetria constitutiva das relações entre sujeito e objeto. A verdade não pode ser dita *toda* como sugeriu Lacan, ou vem fragmentada, faltando pedaços, se lembrarmos de outro poema de Drummond.

A morte, enquanto evento, reverbera a não-identidade radical da experiência bloqueada. Experimenta-se o luto, o medo, a esperança proveniente da falta de sentido do desaparecimento definitivo do organismo. A natureza também não é pura, idêntica no homem e em seu corpo.

É possível que as mais intensas aproximações com a ideia de uma natureza no homem sejam experimentadas em situações limite, como estados de adoecimento complexos e cirurgias de alto risco, quadros em que a autopreservação do organismo elide momentaneamente ao máximo, em vida, boa parte dos desdobramentos simbólicos e imaginários próprios à noção imemorial de autopreservação reconfigurada pela única espécie que produz cultura.

Mais ainda, deve-se olhar para morte não somente como uma figura que possamos aproximar seu conceito ao de natureza ou, na dimensão histórica e antropológica rica em sentidos que nos orientam, mesmo que provisoriamente, frente ao insondável. Uma inclinação inconsciente para morte, reconfigurada de diversas formas na cultura, indica, para dizer com o auxílio de Adorno, uma inclinação para o não-idêntico, esse estranho e familiar. Deve-se olhar para morte, então, como um dos nomes da natureza. Pode ser, para o humano, seu nome mais potente, pois no ato de sua presença suspende por completo a existência material. A morte faz existir a natureza em um instante, como impossível.

CAPÍTULO 2 Natureza, sujeito e objeto

"O pensamento não pode conquistar nenhuma posição, na qual desapareceria imediatamente essa cisão entre sujeito e objeto, uma cisão que reside em todo e qualquer pensamento e no próprio pensar."¹³³

Prólogo marxista¹³⁴

Na filosofia de Adorno, o que se pode constatar e desdobrar acerca de uma dialética e, por que não, de uma ontologia negativa do corpo, passa, em muitos momentos, por posições claramente advindas de leituras da obra de Karl Marx, especialmente no tocante a aproximações entre dor física, dominação, divisão de classes e trabalho. No primeiro texto da DE, tem-se:

O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer. O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo de autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica¹³⁵.

A autoalienação dos indivíduos está não somente no desconhecimento das condições objetivas de exploração a que se encontram submetidos no trabalho, mas também, como nos primórdios do capitalismo, na alienação do seu próprio fazer e daquilo que ele produz, aspectos intimamente ligados à alienação do seu corpo, como força física, organismo que produz energia, tal qual as máquinas com as quais tinham que lidar e que enquadravam uma gestualidade mecânica e morta.

Em última instância, essa alienação, a do próprio corpo, reproduz, no plano do indivíduo, a alienação dos seres humanos em relação à natureza, aquela condição já presente nos trabalhos do jovem Marx. Essa alienação se dá na medida em que o domínio da natureza inorgânica, para dizer como Marx, deixa de se relacionar com a afirmação da

¹³³ ADORNO, 2009, p. 80.

¹³⁴ Sobre esta seção, agradeço as observações da colega Mariana Fidelis – USP, por ocasião do Colóquio em comemoração aos 50 anos da Dialética Negativa.

¹³⁵ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. 1985, p. 41

vida genérica dos seres humanos enquanto um mais além da pura e simples autopreservação.

Segundo Marx, a natureza inorgânica (externa) é a matéria com a qual e na qual os seres humanos realizam sua condição genérica na produção e relação com seus próprios objetos de trabalho. Nos manuscritos econômico-filosóficos, o homem pertence à natureza, mas não se confunde com ela, assim como seu corpo, embora orgânico, não é a natureza pura. O homem tem um corpo, não o é, assim como os animais são seus corpos, e não os têm. Algumas passagens são exemplares nessa dialética entre seres humanos e natureza:

A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (...) O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. (...); o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, (...) o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira¹³⁶.

O que ocorre, entretanto, é que a própria condição genérica e humana, que possibilita, em certo sentido, a emergência de um modelo produtivo e econômico como o capitalismo, fornece, então, as bases para a regressão àquilo que, em tese, a vida humana não é: pura natureza de autopreservação. Assim, o trabalho estranhado, como Marx dizia, é também a natureza estranhada e o próprio homem estranhado. Quem realiza com o corpo não realiza mais para si, a não ser para a autoconservação, que já em Marx, como já mencionado, é índice de regressão à natureza e à vida animal. Como explica Rodrigo Duarte (1986),

a natureza se apresenta ao homem como sua fonte de meios de vida e de meios de trabalho. Mas, no capitalismo, quanto mais o trabalhador se apropria da natureza, mais ela deixa de lhe servir como meio para seu trabalho e meio para si próprio¹³⁷.

¹³⁶ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. Rio de Janeiro: Boitempo, 2004, p. 84-85

¹³⁷ DUARTE, 1986, p. 47

De fato, a apropriação da natureza pela cultura, no contexto do capitalismo, não tem oferecido outras possibilidades, a não ser a da relação de dominação que, como Adorno e Horkheimer indicaram na *Dialética do Esclarecimento*, retorna miticamente sobre os próprios seres humanos:

A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os seres humanos sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação¹³⁸.

Outro aspecto merecedor de destaque é a consideração da divisão do trabalho em intelectual e corporal que os autores da DE remontam a períodos anteriores à modernização industrial do capitalismo e que, não obstante, vê-se persistir, guardadas as especificidades do nosso tempo, ainda nos dias de hoje. Apesar da mútua dependência na lógica dialética de Hegel, no que concerne às próprias identidades entre Senhor e Escravo, a história eternizou o menosprezo pelo trabalho corporal.

Nessa forma de pensar, a suspeita dignificação, não do trabalho, mas sim daquele que nele se sacrifica corporalmente, acabou por alinhar, em uma mesma direção moral, o discurso do capital e o religioso, em prol daqueles detentores dos meios de produção. Aquele que precisa fazer uso de seu corpo para seu sustento e que vende sua força de trabalho deveria incorporar o discurso moral de que o sacrifício corporal a que está submetido eleva seu espírito, sua alma, educando-o. Certamente, menos para a compreensão das próprias condições, objetivamente injustas em que se encontra, do que para a aceitação das coisas tais quais elas se apresentam.

Por mais intensos e organizados que os movimentos dos trabalhadores tenham se apresentado em momentos distintos da história ocidental, ainda assim não foram suficientes para arrefecer o processo histórico de introjeção do trabalho como um “valor em si”, fórmula que oblitera a reflexão sobre as condições de exploração e injustiça no sistema capitalista.

¹³⁸ HORKHEIMER; ADRONO, 1985, p. 43

Prólogo freudiano

Da importância incontestável que a teoria psicanalítica de Sigmund Freud tem, não somente para o pensamento adorniano, mas, em linhas gerais, para o grupo de intelectuais que, juntamente com Adorno, ficou conhecido como Escola de Frankfurt, recorta-se aqui, para o propósito deste trabalho, duas referências a Freud, dentro do esboço “Interesse pelo corpo”, na seção “notas de trabalho” da DE. Ao discorrer sobre a crueldade como consequência da irracionalidade e da injustiça nas relações de dominação dos corpos, refletem os autores:

Nietzsche, em sua teoria da crueldade e, sobretudo, Sade reconheceram a importância desse fator e Freud interpretou-o psicologicamente em sua teoria do narcisismo e da pulsão de morte. (...) A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo, de maneira análoga ao surgimento do nojo, que teve origem, de acordo com a intuição genial de Freud, quando, com a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato, que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se objeto de um recalçamento orgânico¹³⁹.

A respeito da primeira parte, embora a teoria do narcisismo, por exemplo, no texto de Freud “Introdução ao narcisismo”, demonstre claramente que se trata de uma reflexão teórica sobre um dos aspectos fundamentais da organização subjetiva, por outro lado, é conhecida a posição de Freud a respeito do que, em um dado momento, ele chamou de neurose narcísica e que coincide com o que popularmente se conhece por loucura.

Adorno comumente fez uso do termo “paranoia” para caracterizar a posição subjetiva do fascista e sua inclinação à violência, termo que, em uma leitura estrutural das teorias psicanalíticas, encontra-se do lado das psicoses ou loucuras, juntamente com a esquizofrenia e a melancolia. O último dos grandes textos que compõe a DE, “Elementos do antissemitismo”, em que os autores também fazem uso de outro conceito freudiano, o de projeção, apresenta algumas passagens referentes ao caráter paranoico do antissemitismo. A seguir, uma série de pequenos trechos esclarecedores.

O *antissemitismo* baseia-se numa falsa projeção. (...) Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo

¹³⁹ HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 217

ambiente semelhante a ela. (...) Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial. Para o paranoico usual, sua escolha não é livre, mas obedece às leis de sua doença¹⁴⁰.

Em certa medida, Adorno e Horkheimer reconheceram, acompanhando Freud, que, em si, o mecanismo de projeção não é um problema, mas uma condição com que o eu se relaciona com o que lhe é interno e externo. Todavia, Freud não diz de uma falsa projeção na paranoia para distingui-la de uma projeção usual, como o fizeram os filósofos¹⁴¹. De fato, nas várias passagens da obra de Freud nas quais o termo projeção aparece, ele quase sempre se vincula ao quadro de paranoia. A peculiaridade paranoica no mecanismo projetivo que certamente interessou os frankfurtianos para a caracterização da subjetividade fascista é claramente apresentada no “Caso Schreber”:

O mecanismo de formação do sintoma na paranoia requer que a percepção interna, o sentimento, seja substituída por uma percepção externa. Assim, a frase: “Eu o odeio” se transforma, por projeção, nesta outra: “Ele *me odeia* (me persegue), o que, então, justifica que eu o odeie”¹⁴².

Sobre a pulsão de morte, é notório que o uso feito pelos filósofos de Frankfurt diz respeito ao seu aspecto de violência e à sua relação com o sadismo e o masoquismo, ou seja, a presença do componente sexual, que já em Freud ajudara a caracterizar o potencial destrutivo da pulsão, que desviaria, em parte, da própria ideia freudiana inicial de retorno imanente ao estado inanimado. Em “Além do Princípio do Prazer”, tem-se:

Mas como pode o instinto sádico, que visa ferir o objeto, ser derivado do Eros conservador da vida? Não cabe supor que esse sadismo é, na verdade, um instinto de morte que foi empurrado do Eu pela influência da libido narcísica, de modo que surge apenas em relação ao objeto?¹⁴³

Para Adorno e Horkheimer, na DE, e para além dessa obra, no tocante às análises estruturais sobre o nazi-fascismo e seus desdobramentos no pós-guerra das sociedades

¹⁴⁰ Ibidem, p. 174

¹⁴¹ Talvez a noção de falsa projeção na Dialética do Esclarecimento seja mesmo uma referência, dentre outras, que serviram para admoestar a respeito da loucura e da violência fascista e nazista que deveriam ser inaceitáveis em qualquer circunstância. Sobre essa questão, será desenvolvida, em outro momento, uma reflexão mais detida.

¹⁴² FREUD, S. *Caso Schreber*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.10 .Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 84.

¹⁴³ FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.14 .Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 225.

administradas, as subjetividades paranoicas têm a marca de uma pulsão de morte a céu aberto, sádica e masoquista por excelência, o que pode favorecer substancialmente situações de violência e intolerância sociais. Por fim, ainda comentando a referência a Freud, acerca da ideia de recalçamento orgânico, tal qual se expressaram Adorno e Horkheimer, vale notar que se trata de uma representação crítica da separação entre homem e natureza no plano psicológico.

Também essa separação que, para os filósofos, caminhou lado a lado com seus correlatos sociais, investiu-se de distorções tais quais as reificações no contexto de análises sociológicas. Em uma perspectiva não dialética e “danificada”, o corpo é coisa morta (organismo natural), que deve ter seus processos fisiológicos e suas paixões controlados como presença quase sempre indigesta da natureza em cada indivíduo. Ao mesmo tempo, é idolatrado de forma estereotipada pelas sociedades de consumo, como mais um produto à mercê das ciências naturais e suas tecnologias.

2.1 Abertura

Se uma das características mais marcantes da humanidade tem sido o domínio da natureza, vários dos desdobramentos desse domínio estiveram no percurso reflexivo da filosofia de Adorno. Cumpre examinar neste capítulo, para os propósitos deste trabalho, as relações conceituais entre *natureza* e as categorias de *sujeito e objeto*, tais quais são pensadas e apresentadas pelo filósofo.

Mas qual o sentido de se aproximar tais conceitos? A resposta que se pretende construir serve de continuidade lógica ao que se apresentou no primeiro capítulo: sujeito e objeto não são apenas conceitos importantes por exemplificarem ao longo do *corpus adorniano* a persistência da dialética, para falar como Jameson, mas sobretudo porque, em se tratando de dialética, eles também ajudam a compreender, como estruturas hermenêuticas e metodológicas, aquela relação fundamental para Adorno entre seres humanos e natureza nos seus aspectos epistêmicos, estéticos e morais. Enquanto o primeiro e terceiro aspectos volta e meia aparecem nos desenvolvimentos deste trabalho, o segundo ficará mais explícito no terceiro capítulo.

A outra hipótese fundamental para as nossas pretensões com esta revisão das categorias de sujeito e objeto é justamente como elas serão fundamentais para o melhor

entendimento do aspecto particular ou ainda talvez singular, com que a natureza se inscreve no indivíduo, para Adorno, especialmente a partir de seu corpo. Por fim, na seara do corpo será apresentada uma discussão sobre perspectivas contemporâneas sobre o corpo, tendo como balizamento uma dialética entre *ter* e *ser* um corpo.

O materialismo adorniano se nutre de uma essencial revisão crítica da interpretação da objetividade no conhecimento que, ao longo da história, apresentou basicamente dois problemas interconectados dignos de atenção: primeiro, o próprio problema do conhecimento das coisas, ou seja, uma questão epistêmica residente no mascaramento da arbitrariedade subjetiva na determinação objetiva do mundo, ou ainda, a crítica de Adorno ao idealismo do sujeito como doador principal da verdade objetiva do mundo que, transcrito da filosofia, desde a cartesiana, passando pelo sistema kantiano, ancorou-se nas ciências que se desenvolveram concomitantemente a tais filosofias, na forma da neutralidade procedimental do sujeito via método empírico de investigação.

Assim, a objetividade do conhecimento contemporâneo, se acompanharmos as ideias de Adorno, louva o sujeito do conhecimento, na exata medida em que cada vez mais ele não deve interpretar, mas apenas organizar, conduzir e, por fim, divulgar os resultados ou as informações que “emanam” dos objetos investigados, graças ao método e a suas ferramentas tecnológicas, compreendidos “inconscientemente” como formas imediatas de se acessar a verdade das coisas.

Deve-se tentar compreender como é possível à filosofia adorniana sustentar uma crítica a partir da ideia de objetividade em dois modelos inicialmente distintos de conhecimento: o idealismo filosófico e o empirismo científico. Pode-se sintetizar o ponto em questão no seguinte período: a objetividade, para Adorno, não estava totalmente ausente, por exemplo, da filosofia de Kant, embora tenha sido, talvez, insuficientemente reconhecida em um programa francamente subjetivista.

Por outro lado, o trabalho científico produz um discurso de si que tenta diminuir o quanto possível a presença da dimensão subjetiva na construção do conhecimento. Nisso, a ciência, ou melhor, seu discurso, é potencialmente mais ideológico do que os sistemas filosóficos, embora estes também o sejam, só que por outros meios.

Dessa forma, o que a ciência aprendeu a chamar de objetividade do conhecimento, uma verdade passível de ser universalmente verificada ou refutada via método experimental e, com isso, um conhecimento potencialmente aplicável na realidade, foi o

salto qualitativo no que concerne ao domínio da natureza que a filosofia não pode dar. Manteve, a ciência, contudo, o ideal de identificação desde sempre presente no trabalho conceitual filosófico.

Para Adorno, o problema dessa objetividade científica é justamente a falta de inclinação dialética para a consideração do que ela seja. Em outros termos, o não reconhecimento da medição história e social, mesmo dentro do campo das ciências da natureza, contribuiria para uma perda do teor de verdade dos conhecimentos oriundos de tais ciências, na medida mesma em que a verdade em Adorno é também sempre socialmente e historicamente mediada. A falta de dialeticidade significa também, por exemplo, que o objeto natural investigado é totalmente estranho ao sujeito que o investiga e, no que se refere ao nosso interesse, esse problema será mais complexo para o indivíduo e seu corpo.

O segundo problema conectado a esse primeiro ponto epistêmico é o desdobramento ético-moral da questão. O aspecto de violência de todo ato de conhecimento quando reduzido ao domínio e à apropriação do diverso, da natureza.

Se, por um lado, esse aspecto foi até então imprescindível à autoconservação da espécie humana e, conseqüentemente, à possibilidade de transcendência dessa imediata autopreservação nas figuras espiritualizadas da liberdade e da felicidade, por outro lado, o diagnóstico adorniano, como se sabe, é de que essa “promessa de felicidade” não só não se realizou em termos de humanização da humanidade como demonstrou, em Auschwitz, uma das formas de cristalização mais perversa e regressiva.

Sem abordar aqui alguns processos de identificação psicológica descritos pelo próprio Adorno, por exemplo, em “Elementos do antissemitismo”¹⁴⁴, ressalta-se que o sentimento moral, para ele, possui raízes em uma dialética consistente entre sujeito e objeto¹⁴⁵, assim como o próprio sentimento de amor que, para o filósofo, “...é a capacidade de perceber o similar no dissimilar”.¹⁴⁶ Pois, aqui, *perceber* será menos identificar do que reconhecer; conceder ao jogo mimético da proximidade e do

¹⁴⁴ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. De Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar editor, 1985.

¹⁴⁵ Para um aprofundamento na questão da filosofia moral em Adorno, cf. ALVES JUNIOR, 2009.

¹⁴⁶ ADORNO, T. W. *Mínima Moralía: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008, p. 186.

distanciamento o *status* de condição da experiência de conhecimento não somente mais fidedigna aos objetos visados como também menos violenta.

Passemos, então, a partir de agora, à revisão dos conceitos de sujeito e objeto na filosofia de Adorno.

2.2 A dialética sujeito-objeto e o primado do objeto

Seguramente, os dois principais momentos da obra de Adorno onde se encontra o desenvolvimento mais explícito dos conceitos de sujeito e objeto, bem como de suas relações dialéticas, são, respectivamente, o ensaio de 1958, *Sobre sujeito e objeto* - SO; e, um dos principais livros de Adorno, que data do final dos anos de 1960, *Dialética Negativa* – DN. Encontra-se também uma seção na *Teoria Estética* – TE dedicada ao tema.

Apesar de se encontrar mais claramente a temática nas fases finais de produção do filósofo, depararemos, antes dos anos de 1950, com algumas referências mais ou menos importantes aos conceitos de sujeito e objeto, mesmo que nem sempre os termos apareçam juntos. O que não reduz, na nossa visão, suas implicações e sentidos co-dependentes.

Em MM, que data do início dos anos de 1940, existem ocorrências discretas das palavras sujeito e objeto, bem como de subjetividade e objetividade. Em um aforismo que trata justamente do trabalho intelectual e investigativo no contexto do “mundo administrado”, há a condensação do problema da objetividade científica, no que se refere à produção de conhecimento, sugerindo, ainda que de forma discreta, um equívoco em se tentar abstrair ou neutralizar a subjetividade daquele que conhece do ato mesmo de conhecer, pois “A soberana objetividade, que sacrifica o sujeito da obtenção da verdade, abandona ao mesmo tempo a verdade e a própria objetividade.”¹⁴⁷

Essa forma de objetividade criticada por Adorno é aquela, então, do positivismo das ciências muito direcionado ao reconhecimento das verdades como idênticas a si mesmas. A crítica de Adorno torna-se mais frutífera ao se localizar a transmutação desses

¹⁴⁷ Idem, p. 122.

modelos de verdade, do fato verificável e identificável, a outras instâncias e experiências da vida.

Em Adorno, a rigor, não existe um problema da objetividade separado de um problema da subjetividade e vice-versa. E a esse respeito, uma ideia condensa, no pensamento do filósofo frankfurtiano, os caminhos para a compreensão de suas leituras críticas, relativas aos impasses do sujeito tendencialmente em “desaparecimento” e as subjetividades deste contexto, bem como a reificação inerente aos processos de “objetificação da vida”, inspirados na objetividade das ciências duras. Tal ideia é a primazia ou o *primado do objeto*. Esta ideia também aglutina, de certa maneira, o materialismo dialético adorniano. Seus desdobramentos são essencialmente críticos e contraditórios, pois se trata, como era de se esperar, de uma noção a serviço de um raciocínio dialético e negativo.

Assim sendo, o *telos* a que visa, em Adorno, comporta uma espécie de correção à objetividade reificada do mundo administrado que tem gerado, como resultados, sob um ponto de vista crítico, tanto a violência contra a alteridade e o diferente, como totalmente imbricado, neste contexto, a decadência do sujeito, exemplificado dentre outras formas, com a ideia de semi-formação e a mentalidade fascista¹⁴⁸.

Para se entender como Adorno pensou a relação sujeito-objeto e as consequências epistêmicas, éticas e estéticas, convém ter como referência um conceito e um princípio orientador: (i) *dialética*; (ii) *primado do objeto*.

O primeiro, como bem se sabe, orientou todo o trabalho do filósofo frankfurtiano. Além de aparecer no título de duas das principais obras de Adorno¹⁴⁹, tem como principal característica, que o diferencia das tradições hegeliana e marxiana, enfrentar e defender a aporia da insuficiência da síntese, o que em parte confere seu caráter negativo, que, por

¹⁴⁸ Cf. HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. (1985). Olhando rapidamente, podemos ter a impressão de uma visão um tanto quanto positiva, ideal e mesmo “romântica” do conceito de sujeito em Adorno. De fato, a “impossibilidade da vida correta” como um tipo de diagnóstico do tempo, coincide, em Adorno, com a progressiva derrocada do sujeito. Entretanto, mais uma vez, é a postura dialética que pode, ao menos um pouco, reduzir a visão romântica a favor das contradições, necessidades e incertezas do indivíduo na posição de sujeito. A teoria psicanalítica contemporânea, em especial a orientação laciana, aposta numa compreensão distinta do que seja o sujeito, como sabemos, desde Freud, intimamente ligada à ideia de inconsciente.

¹⁴⁹ A “Dialética do Esclarecimento”, escrita com Max Horkheimer nos anos de 1940 e a, “Dialética Negativa”, escrita na década de 1960.

sua vez, tenta resguardar a alteridade do objeto frente a um mundo de tendências cada vez mais totalizantes e violentas.

A partir de certo ponto de vista, a lógica dialética é mais positivista que o positivismo que a despreza: ela respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensando, o pensamento, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar. Sua análise tangencia as regras do pensar. O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si; se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero.¹⁵⁰

Pensar contra si mesmo seria, por exemplo, desconfiar da própria positividade atribuída ao pensamento, quer dizer, de um “em si” positivo para ele, o que vale para uma crítica ao procedimento filosófico; seu correspondente no campo científico seria uma crítica à primazia do método e, por extensão, no cotidiano das pessoas, ao que é vivenciado “na prática” ou empiricamente.

A Dialética, enquanto método e experiência no mundo, inclina-se à assinalar que a razão e seus realizadores continuam, em boa parte, presos ao mito da exclusão da contradição via identificação. Sua verdade é o reconhecimento de que algo falha, não se submete. Isso, ao contrário do que imagina um espírito demasiadamente positivista, não inviabiliza o conhecimento ou seu desenvolvimento.

Nos trabalhos de Adorno, a Dialética é, por um lado, índice de reificação e, por outro, possibilidade de redenção daquilo que foi historicamente reificado. Significa que a dialética do esclarecimento, por exemplo, é o desvelamento da promessa não cumprida ou, ainda, do ideal não realizado pela razão. Ainda, ela está presente na identidade e não-identidade daquilo para o qual o sujeito se volta racionalmente.

A Dialética Adorniana assume sua forma definitiva como *negativa* e, segundo comentadores, diferencia-se, neste ponto, da tradição hegeliana. Para Alison Stone,

A dialética hegeliana é positiva porque reconcilia dois itens opostos mostrando que o segundo é essencialmente o mesmo que o primeiro (ex. a natureza é racional assim como a cultura) e que o primeiro e o segundo dependem um do outro. A dialética adorniana é negativa porque: (1) sugere apenas possíveis – não atual - formas de reconciliação; e porque a reconciliação ocorre quando a primeira coisa (ex. cultura) que tenta separar ela mesma de e para a dominação de algo (ex. natureza) reconhece ambos (2) que a outra coisa é irredutivelmente diferente a

¹⁵⁰ ADORNO, 2009, p. 123.

partir dela, e (3) que depende dessa outra coisa em um grau maior do que a outra depende dela.¹⁵¹

Ora, ao se reparar o terceiro ponto da citação de Stone, encontra-se ali o esquema daquilo que Adorno chamará de *primado do objeto*. O *primado do objeto* se constitui em uma resposta crítica de Adorno a um histórico posicionamento do sujeito do conhecimento na filosofia e nas ciências, como detentor de uma razão capaz de torná-lo cada vez mais independente, senhor das coisas e do mundo que o circunda.

Essa figura de um sujeito identificado somente a si mesmo é aquela posição do subjetivismo kantiano levado às últimas consequências ou, ainda, a imagem do cientista que discursa sobre a suposta neutralidade de seu método e de sua posição durante todo o processo de uma pesquisa, como o critério mais eficiente de objetividade e verdade dos resultados obtidos. Seguindo as trilhas de Adorno, nem o império da episteme kantiana, hipostasiado nas formalidades da razão, nem a imaginária posição de nulidade do sujeito frente ao método garantiriam, em linhas gerais, algo melhor para o conhecimento no que concerne às relações entre sujeito e objeto.

Assim, o *primado do objeto* traça uma rota diferente para as relações entre sujeito e objeto; é uma posição dialética por excelência e, em termos didáticos, apresenta consequências claras em três dimensões: (i) para a epistemologia; (ii) para a ética e a filosofia moral; (iii) para a estética e a filosofia da arte.

Na primeira, tem-se a reconsideração de que é da posição do objeto, por exemplo, em uma pesquisa, que vem a verdadeira objetividade. Mesmo na sua construção dialética pelo sujeito, o objeto é sempre anterior ao método. É ele (o objeto) que deveria orientar a formulação do método, e não o contrário, como muitas vezes parece ocorrer em algumas pesquisas, por exemplo, nas ciências humanas¹⁵².

Outra consequência está em admitir que um conceito nunca pode abarcar a totalidade da verdade de um objeto conceituado¹⁵³, havendo sempre algo de indecifrável na relação de conceituação realizada pelo sujeito que conhece. Na segunda dimensão, o que se tem é a possibilidade de restauração do respeito e da dignidade de um objeto que,

¹⁵¹ STONE, A. *Adorno and Logic*. In: COOK, D. *Theodor Adorno: key concepts*. Trowbridge: Acumen, 2008, p. 53-54. Tradução própria.

¹⁵² Cf. ADORNO, 2007.

¹⁵³ Neste momento, vide a discussão sobre o *não-idêntico* no capítulo anterior.

embora possua uma existência perpassada pela ação do sujeito, nem por isso com ele se confunde. A história e certa autonomia do objeto podem ensinar ao sujeito a experiência por vezes perdida da alteridade, como possibilidade real de enfrentamento da violência.

Por fim, no terceiro plano, continuando didaticamente, o que o objeto enquanto construto estético, para dizer como Rodrigo Duarte, pode espelhar, é justamente a própria sociedade em suas contradições e dissimetrias, na medida em que os elementos de uma obra, por exemplo, se articulam em imagens que sugerem não somente o desvelamento da ideologia de um progresso como pura positividade, mas também soluções para uma sociedade sem solução, já que a autonomia do objeto estético sugere justamente alguma resolução expressa na relação entre conteúdo e forma.

A relação sujeito-objeto não é algo simples na história do pensamento e do conhecimento. Adorno realizou em sua obra uma crítica contundente aos momentos em que a racionalidade humana ignorou seu núcleo de violência contra a natureza e tudo mais que se tornara objeto de seu domínio e conhecimento. Para Adorno, o primado do sujeito dominador se faz na crença de uma separação rígida do objeto do conhecimento, assim como também a ideia de uma fusão e indistinção entre as categorias remonta a um modelo mítico e pré-dialético de dominação. Segundo Bassani e Vaz,

Se essa separação não deve ser propriamente celebrada, por outro lado, não pode ser esquecida, uma vez que isso significaria, como destacado anteriormente, recalcar o sofrimento que lhe dá origem e que dela se origina. Para o filósofo frankfurtiano, o estado de indeterminação entre sujeito e objeto é tão pernicioso quanto o da sua total separação, pregada, no âmbito da teoria do conhecimento, pelo positivismo.¹⁵⁴

Para o pensamento dialético de Adorno, são justamente a objetividade e o *primado do objeto* que podem ajudar a restaurar algo perdido do sujeito, entendido aqui como aquele que poderia fazer um pouco mais do que a reprodução da dominação e da violência, ou ainda, aquele que poderia promover momentos de uma razão menos irracional e mais humanizada. Assim, seria na contramão da “mania de sujeito” que se

¹⁵⁴ BASSANI, J. J. VAZ, A. F. *Sobre a cisão entre sujeito e objeto, segundo Theodor W. Adorno: questões para a educação do corpo*. In: Educação e Filosofia Uberlândia, v. 26, n. 52, p. 649, jul/dez. 2012.

teria possibilidades efetivas da presença de algum sujeito. Nas palavras do próprio Adorno,

Se o sujeito não é algo – e algo designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até como “actus purus” necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a “intentio obliqua” da “intentio obliqua”, não a requestrada “intentio recta”; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade.¹⁵⁵

A radicalidade da passagem acima reside na demarcação fundamental do caráter de objeto como um “estar no mundo”; um “em si” que por contraste, afirma a condição histórica e relativa do sujeito. É difícil não se inclinar a compreender essa prioridade do objeto como uma forma de anterioridade em relação ao sujeito. Acontece que uma tal anterioridade de fato só poderia se afirmada, considerando a posição de Adorno, se a separação entre sujeito e objeto fosse completa.

Pensamos a aporia dessa situação no fato de que, o sujeito, em tese, não poderia tomar consciência deste outro que é o objeto. O “não estar tão absolutamente referido” indica que se pode ter uma intuição de certo grau de independência e singularidade da coisa enquanto objeto de apreensão, mas a condição para essa apreensão e essa afirmação já é uma existência “oblíqua” do objeto, ou seja, há algo do sujeito colocado naquilo que não é ele mesmo para o acesso a esse que não é ele mesmo. Nessa perspectiva, a ideia de anterioridade se reveste de caráter mítico e, assim, não deve ser pensada heurísticamente, pois isso costuma implicar conclusões da ordem da “identidade pura”, do acesso direto, da verdade consumada, que nas análises do filósofo tem contribuído fortemente à violência nas relações em geral.

Logo, é possível no máximo suspeitar de um “objeto puro”, mas não haveria, em Adorno, acesso a isso. Em contrapartida, o “actus purus” revela a contradição imanente que reside na impossibilidade incrustada na nossa própria linguagem de mencionar uma ação, sem um agente, o “algo”.

Em seu SO, Adorno retoma a tradição quanto à noção de sujeito, pois é preponderante para o entendimento desse conceito a intenção e ação sobre o mundo. Para

¹⁵⁵ ADORNO, T. W. *Sobre sujeito e objeto*. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. de Maria He. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.188.

todos os efeitos, sujeito é aquele ou, talvez, a posição que age, que é ativa, e sempre relativa e dependente do algo que, por seu turno, sofre a ação, é passivo.

Desde os antigos gregos, é explicitado que este algo que sofre uma ação também reside como posição dentro do indivíduo, embora, por seu turno, o conceito de sujeito seja rigorosamente moderno. É marcante nesse texto a complexa interpretação que o filósofo realiza sobre a ideia de sujeito transcendental no idealismo alemão e o modelo de troca que orienta as relações concretas entre os indivíduos.

Quando a separação entre sujeito e objeto como “real e aparente”, nos dizeres do próprio Adorno, não é assim reconhecida por impulso à lógica da identidade, o que normalmente se tem é a indicação da separação rígida, conforme a observação sobre a dialética linhas acima, a respeito da sua exposição do regressivo, no extremo da separação das identidades. O produto da lógica da identidade na separação cristalizada, não é somente o caráter abstrado dessa separação, mas também seu oposto regressivo, aquilo que inicialmente era preciso resolver, o caráter difuso das relações, como unidade mítica.

Nesse contexto, o sujeito transcendental que seria, a princípio, uma abstração do empírico, “do homem vivo e individual”¹⁵⁶, acaba por se tornar ou realizar, como quisera o idealismo, o fundamento das coisas, em função de uma universalização dos processos de vida, tendencialmente desqualificantes do particular e de seus conteúdos singulares. Veja-se como Adorno descreve esse fato e sua consequência:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. (...) Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente: nesse aspecto, o sujeito transcendental é *constitutivo*. Presumidamente origem e todos os objetos, ele está objetificado (*Vergegenständlicht*) em sua rígida intemporalidade (...).¹⁵⁷

Na sequência, Adorno conclui justamente ressaltando a inversão dialética “regressiva” como uma verdade historicamente vivida. A realização concreta do ideal de um sujeito transcendental como doador primevo da constituição da objetividade do sujeito empírico subtrai, por assim dizer, aquele, “não estar tão absolutamente referido ao

¹⁵⁶ ADORNO, 1995, p. 185.

¹⁵⁷ Idem, p. 186.

sujeito”, que se havia comentado. Essa realização, por sua vez, não se dá pela própria potência imanente da teoria, mas ao contrário, pelas relações de troca concretas e históricas consumadas no capitalismo tardio.

A inversão possui “camadas” e é propriamente uma resposta. A subtração significa que o sujeito (qualquer que seja ele) “deixa de existir” na acepção adorniana. Ele não se transfere ao caráter transcendental, ao contrário, a realização “de fato” da primazia do sujeito transcendental coincide com a sua completa objetificação, ou seja, sua reificação enquanto coisa subsumida aos ditames da realidade tendencialmente coisificante nas sociedades urbano-industriais e tecnológicas. Portanto, “Sua fixidez, (a do sujeito transcendental /TB), e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – (...) – é a forma reflexa da coisificação dos seres humanos, consumada objetivamente nas relações sociais.”¹⁵⁸

De qualquer forma, nesse jogo quase caleidoscópico das interpretações do filósofo, há a constatação de que o caráter universalizante presente na filosofia transcendental coincide, em alguma medida, na sua compreensão dialética, com o caráter social do pensamento. Concorda, pois, com a determinação social do indivíduo, ficando novamente o problema, para Adorno, na transposição e abstração dessa universalidade à categoria cristalizada de sujeito transcendental.

O *primado do objeto* é uma consequência lógica da dialética negativa de Adorno “aplicada” às relações entre os conceitos de sujeito e objeto. Isso porque há, invariavelmente, para Adorno um núcleo objetivo na constituição do conceito de sujeito, assim como na sua realização efetiva. Essa dimensão de objeto, no sujeito, por sua vez, não poderia ser apartada do mesmo, sob o risco de ele desaparecer, o que, na linguagem de Adorno, significa a reificação. Ainda este momento objetivo no sujeito não deve ser “superado”, mas ao contrário, reconhecido em sua alteridade, como *não-idêntico*.

O que o filósofo pretendeu sustentar foi o enfraquecimento da ideia de sujeito enquanto idêntico a si próprio, para que daí se pudesse construir a presença do sujeito “real” como aquele que existe e age ao mesmo tempo em que, em parte, está entregue às indeterminações e contradições da experiência histórica concreta.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 186

O sujeito é mentira porque, em virtude da incondicionalidade da própria dominação, ele nega as determinações objetivas de si mesmo; só seria sujeito aquilo que se desprendesse dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento dessa identidade.¹⁵⁹

Por esse caminho, percebe-se uma estreita relação nos textos de Adorno entre a ideia de *não-idêntico* e o conceito de objeto. De um ponto de vista metodológico, o procedimento constataório do filósofo pode ser exemplarmente identificado nesta relação, pois, segundo se pensa, a não-identidade e o objeto, - no contexto da filosofia adorniana e, especialmente, na seara das discussões sobre sujeito e objeto -, referem-se um ao outro “equidistantes” na tarefa de compreensão daquilo para o que cada um aponta.

É importante se deter nesse problema agora, considerando como ponto de partida a questão de se saber se a ideia de *não-idêntico* pode se identificar ao conceito de objeto; neste tipo de “contradição performativa” para alguns, qual seria o estatuto dessa identificação/relação e, se possível, a observação desse estatuto não somente no plano epistêmico, mas também ético e estético. A hipótese, então, é que o *primado do objeto* aponte para o núcleo *não-idêntico* do sujeito, que, por sua vez, segundo Adorno, lhe é inerente e constitutivo.

Mas justamente ela (a consciência/TB) se aproxima também daquilo que o próprio objeto é enquanto algo não-idêntico: dando a ele a sua marca, ela quer receber dele a sua. Secretamente a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade.¹⁶⁰

Tomando a consciência, aqui, como equivalente ao sujeito, ao menos em parte, pois ela toma “ciência” do mundo e das coisas passíveis de serem por ela conhecidas, o objeto, por sua vez, assume essa posição não-idêntica relativa ao sujeito e é a ele que visa o sujeito no ato de identificar, mas “identificando” ou reconhecendo talvez aquilo que não se submete totalmente. Este “reconhecimento” deve ser o momento que salva a experiência da tendência à violência própria ao ato de conhecer ou ao menos se acredita nesta possibilidade enquanto algo que tenta preservar a diferença na identidade mesma.

Nesse sentido, advoga-se que o termo não-identidade contribui para a compreensão das relações entre sujeito e objeto na filosofia de Adorno enquanto um

¹⁵⁹ ADORNO, 2009, p. 232.

¹⁶⁰ ADORNO, 2009, p.130.

termo que pode com mais frequência ser associado à posição do objeto em relação ao sujeito. Entretanto, deve-se perguntar: não poderia ele também ser, por outro lado, também aproximado ao conceito de sujeito como aquele que também é não-idêntico ao objeto? Talvez isso não seja um problema, mas, partindo da própria citação anterior, é associando ao objeto em uma constelação de sentidos que o termo parece ser mais potente na relação entre sujeito e objeto.

Pode-se pensar que a identidade é um problema para a consciência humana enquanto doadora de sentidos ao mundo, como sentidos necessários a ela própria. Esta pode ser outra forma de dizer aquilo que Adorno indica como certa forma do sujeito estar mais referido ao objeto do que este em relação àquele.

A identidade é algo próprio e necessário à ideia de sujeito, assim como dentro dos vários prismas de análise do filósofo, sua revisão crítica. Adorno visa ao sujeito por meio da consideração solidária aos objetos da mesma maneira que a sua crítica à identidade (que é uma crítica ao eu abstrato e ao sujeito igualmente abstrato) tem como consequência dialética a transformação qualitativa da identidade e não seu desaparecimento.

2.3 A natureza e a dialética sujeito e objeto

O “desaparecimento do sujeito”, na perspectiva de Adorno, é fundamentalmente um problema ético-moral, um problema social, e, não sem traços e ressonâncias epistêmicas.

O diagnóstico frankfurtiano correlaciona o imaginário de um histórico acirramento do domínio da natureza enquanto abstração cristalizada entre sujeito e objeto (natural), com o caminho que tem consolidado socialmente a derrocada desse sujeito que conhece e controla, mesmo nas mais atuais “vontades de identificação”, explicitamente anunciadas pelo discurso da ciência.

É preciso avançar, ainda um pouco mais, para se tentar clarear a questão desse “desaparecimento” frente à opção do olhar dialético que tenta ressignificar sujeito e objeto. O problema social do “desaparecimento do sujeito” em Adorno possui um pujante apelo ao particular da experiência subjetiva, apresentado na DE, especialmente no Excurso sobre Ulisses.

Vale lembrar, em linhas gerais, que Horkheimer e Adorno propõem, com aquele texto, a complexa interpretação da figura de Ulisses na Odisseia como a proto-imagem do sujeito burguês esclarecido a partir do reconhecimento ou identificação de elementos fundamentais à ideia histórica de esclarecimento e sua função enquanto promotor da autopreservação da espécie, bem como as reconfigurações culturais dessa finalidade.

Esses elementos já encontrados no personagem de Homero são a *astúcia* como forma prototípica da racionalidade instrumental e o próprio *ímpeto*, ainda difusamente expresso por seus contornos miméticos do *domínio da natureza* para autopreservação de uma interioridade “egoica”, em formação, como representação do que posteriormente seria a separação das formas da subjetividade e da objetividade, tanto do indivíduo em relação ao mundo exterior, quanto do indivíduo consigo próprio, naquilo que, num primeiro grupo, a racionalidade, a clareza e a consciência, mesmo sendo conceitos distintos, andariam no imaginário ocidental em comunhão e estabeleceriam uma contraposição a um segundo, às paixões (mesmo que da alma) irmanadas à naturalidade do corpo orgânico.

Ulisses dá testemunho desta dualidade conflitiva e do trabalho de tentativa de senhorio do primeiro grupo em relação ao segundo, em si mesmo, como perspectiva imanente do mesmo trabalho do (in)divíduo Ulisses frente à natureza exterior e suas forças. Assim,

Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses por assim dizer, se perde a fim de se ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza, (...). O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar é a astúcia.¹⁶¹

Destaca-se essa passagem porque, assim como algumas outras no Excurso I da DE, o elemento dialético em curso possui nuances que precisam ser analisadas a respeito de sujeito e objeto ao longo da obra de Adorno. A questão do “abandonar-se à natureza” é francamente ambígua em um sentido mais linear de interpretação. Talvez isso resguarde o entendimento de que, de fato, existe um aspecto, diga-se alegórico, na utilização do poema homérico para a leitura de aspectos da modernidade ocidental.

¹⁶¹ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W, 1985, p. 56, 57.

A ambiguidade reside aí na própria leitura dos filósofos de que a condição subjetiva do herói é pré-dual¹⁶². Um “eu” em formação e ao mesmo tempo já ativo. *Perder-se* ou *abandonar-se* é de um tom fatalista nesse contexto, porque precisa assemelhar-se à ideia importante na DE, de comparação com a subjetividade na modernidade; ideias como a de “mimesis regressiva” e “destruição virtual do sujeito”, - termos inequivocamente pejorativos.

Ainda o “abandonar-se” é, na visão dos autores, um cálculo, racional, portanto. Avalia o quanto deste “precário eu” pode flertar com o próprio desaparecimento, entendido aqui como retorno a alguma espécie de fusão original ao mundo natural, instintual, para, em contrapartida, garantir a própria jornada desse mesmo “eu” em direção ao seu afastamento progressivo e distintivo da natureza. Esse percurso representa a odisseia da humanidade na ideia de progresso e, curiosamente, no poema, é, na verdade, um *nostos*, retorno.

Essa contradição flagrante entre um *nostos* poético que contém, a partir de Horkheimer e Adorno, os elementos de um avanço e de uma separação progressiva do passado arcaico e primitivo é a própria dialética na radicalidade dos opostos que se fundamentam mutuamente. É isso que os filósofos anunciam ao dizer de várias formas que o domínio progressivo da natureza que o homem conquista é, ao mesmo tempo, sua submissão progressiva a essa mesma natureza ou, ainda, que o avanço em direção ao conhecimento do natural - a partir da abstração calculada, que indicaria, por seu turno, uma espécie de proximidade mediada pelo saber científico, na ideia de que se é íntimo ou próximo de algo quando se conhece a fundo esse algo, - promoveria, em contrapartida, o afastamento desse algo natural que se conhece...

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades de autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade deveria ser conservado.¹⁶³

¹⁶² Este tema será retomado mais adiante.

¹⁶³ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W, 1985, p. 61

A ideia de que a destruição seria virtual, ou seja, que um apagamento total do sujeito, de fato, só se efetivaria com a morte do organismo, indica primeiramente essa inseparabilidade constitutiva do ser na junção do subjetivo de sua alma e no objetivo de seu organismo, mas que, por outro lado, na espécie humana, se vislumbrou a separação em duas instâncias, virtualmente, portanto, independentes. Outro aspecto dessa virtualidade refere-se à continuidade histórica do cálculo racional, antecipado por Ulisses em cada um dos momentos de sua aventura, que comportam, aliás, na interpretação da DE, nuances sócio-históricas relativas ao trabalho e sua divisão, ao campo da experiência estética, etc.¹⁶⁴

A redução da dimensão orgânica no indivíduo à pura autopreservação é também “imaginária”, pois consiste, nesse aspecto, o seu verdadeiro ser somente em uma condição totalmente abstraída do espírito e essa condição é também “virtual” em vida ao ser humano, mesmo em Homero. As funções de autopreservação, “elas tão-somente”, só são reconhecidas nessa redução total ao biológico por intermédio do espírito que reconhece a si mesmo como diferente da natureza de que se assenhora.

É relevante acentuar alguns impasses que o próprio percurso reflexivo de Adorno nos coloca, na medida em que se considera seriamente a dialética. As reflexões da DE indicam, assim, que os processos de desenvolvimento histórico das subjetividades modernas, “pequeno-burguesas”, possuem rastros filogenéticos longínquos e que os meios de dominação e repressão estão na base do primeiro *telos* a que teria se prendido a espécie, ou seja, a autopreservação. O sujeito, conceito que em boa parte do pensamento ocidental foi e é quase sinônimo de liberdade, funda-se na opressão do objeto externo e dele próprio, sujeito, enquanto objeto de si. “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia.”¹⁶⁵

Percebe-se que, na DE, ainda nos anos de 1940, Adorno, juntamente com Horkheimer, já apresentava as bases de análise, crítica e compreensão do que ele entendia por sujeito e essas bases consistem essencialmente em dois pontos: (i) que o sujeito é produto do domínio histórico e da repressão da natureza (o que quer que seja ela); (ii) que sua identidade pura, abstrata em relação aos objetos e à natureza que possui, é uma falácia. O fato de Adorno “reconsiderar”, em trabalhos posteriores à DE, o valor da mimesis

¹⁶⁴ O episódio das sereias talvez seja o mais evidente carreador das leituras críticas de Horkheimer e Adorno no que concerne à questão da divisão do trabalho e da fruição estética.

¹⁶⁵ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W, 1985, p. 61

enquanto mecanismo reorientador da subjetividade, seguindo então os passos de Benjamin e suspendendo, em determinados momentos, o acento crítico ao conceito como “regressivo” – que fazia parte do contexto argumentativo da DE e em nada precisou ser revisto – indica também uma compreensão filosófica sobre a formação da subjetividade como tendo um importante substrato mimético-expressivo.¹⁶⁶

Uma “correção subjetiva”, para se tomar de empréstimo um termo psicanalítico, passaria pela reconsideração da dimensão mimética e do seu jogo, para além, ou aquém, da ideia de domínio e controle; a reconsideração do caráter afetivo e pulsional do corpo, por exemplo, que se retomará adiante.

Por ora, cumpre notar que Ulisses, apesar do empenho dos autores em considerar as bases dialeticamente percebidas da subjetividade dos indivíduos modernos, é, nas palavras dos próprios filósofos, “a proto-forma” e, então, não exatamente o equivalente ancestral. Talvez Ulisses ainda flertasse com a mimesis a que Benjamin deu especial atenção, aquela das crianças e do jogo lúdico. Nela, o “eu” e a identidade consigo próprio são tão maleáveis quanto o corpo infantil. Este “eu”, que ainda não é “forte”, para usar uma adjetivação controversa do próprio Adorno, proporciona, por outro prisma, uma porosidade que é tomada pelo objeto e, se não o destrói realmente, mas somente virtualmente, então o enfraquece.

Se em outros momentos Adorno critica a subjetividade fascista, por exemplo, como carente de um “eu forte”, é justamente contra uma identidade rígida deste “eu” consigo próprio que avançam as críticas do filósofo. A menos que a primeira construção seja bastante distinta da segunda fórmula, Adorno passa da reivindicação ou lamento da ausência de atributos na subjetividade que possibilitassem a reflexão, o discernimento e a coragem, para uma consideração dos equívocos e ilusões desta subjetividade em relação à alteridade expressas nas figuras da não-identidade.

Nossa posição, portanto, é a de que há algo nos procedimentos astuciosos de Ulisses, analisados por Horkheimer e Adorno, que remetem justamente àquela “correção subjetiva”, considerada teoricamente por Adorno na observação do aspecto mimético da relação sujeito e objeto, expressa na mútua mediação dialética, fazendo vacilar o excesso violento do modelo de relação pautado na dominação e na ideia de abstração rígida.

¹⁶⁶ Cf. FREITAS, 2001.

Mesmo que na DE não fosse esse o foco de atenção dos filósofos, a empresa de Ulisses deixa rastros da consideração do prazer corpóreo, por exemplo, como uma zona de pertencimento ao qual aquele “sujeito”, ainda em mutação, reconhece-se em alguma medida.

No que diz respeito especificamente ao conceito de natureza, acentua-se, no primeiro capítulo, o caráter mítico desse conceito na filosofia adorniana sem desconsiderar, contudo, a discussão sobre o domínio da natureza. Menciona-se, inclusive, importantes comentadores que se debruçaram, em algum momento, sobre essa questão.

A crítica ao histórico domínio racional da natureza sempre levou em consideração, em Adorno, a necessidade de autopreservação humana (motor desse domínio), mas como um momento que não deveria ser cristalizado e colocado como finalidade da existência humana em uma operação desumanizadora dessa existência como mera condição orgânica e fisiológica. Este seria um sentido possível para a epígrafe de MM, “a vida não vive”. Por outro lado, a possibilidade de uma relação com a natureza, que apontasse para a reconciliação, deveria levar em consideração, o quanto possível, a redução, a um mínimo, da lógica de dominação, como mediadora e orientadora das relações entre seres humanos e natureza.

Poder-se-ia dizer que, a possibilidade de reconciliação possui como lastro histórico o próprio domínio da natureza e não um tipo de visão de unidade ontológica entre seres humanos e o mundo natural ou ainda algum tipo de identificação direta entre o indivíduo e seu organismo. Esses dois extremos, o domínio a partir da abstração e, por outro lado, a identificação, dão testemunho da dialética do esclarecimento conquanto que a separação rígida entre espírito e natureza, por exemplo, carreadora da forma da dominação, acabou, nas leituras de Adorno, por produzir uma identificação também rígida do indivíduo racional e seu espírito, por assim dizer, com o natural. O estranhamento mítico como um dos fundamentos da abstração e também do reconhecimento da diferença deixou progressivamente de lado a *mimesis* arcaica em direção à abstração radical, mas esta ocasionou, na estrutura das identidades rigidamente separadas, o inverso: a fusão em direção ao momento natural.

Todas as considerações de Adorno sobre este tema circulam em torno da ideia de que o espírito esclarecido, ao não reconhecer seu momento de natureza e assim prover o movimento de conhecimento/domínio/autopreservação, perpetua violência ao outro

natural, mas também por extensão a si mesmo, e isso caracterizaria, sob certo aspecto, “o retorno” mítico à lógica irracional, atribuída à natureza como mutilada do espírito. Nesse sentido, em Adorno, a hipótese parece ser a de que um reconhecimento solidário do espírito, ao seu momento de natureza, não teria como consequência uma identificação completa daquele como sendo, no final das contas, pura natureza, e sim, de outra maneira, a consideração da alteridade imanente em cada identidade.

Há ainda um problema crucial, de fundo, que transita do plano epistemológico para o plano ético e moral e reside justamente na hierarquização e avaliação das qualidades humanas do espírito racional, comparativamente à irracionalidade do natural. Extirpar esta irracionalidade do indivíduo produzindo o controle de suas paixões e afetos foi e tem sido o *telos* de boa parte das culturas em termos, por assim dizer, psicológicos com finalidades morais.

Atualmente, contudo, parece que se vive um tipo de revisão ou reviravolta dessa posição ética em relação à histórica “irracionalidade perturbadora da natureza”, no que concerne ao indivíduo humano, mas conservando, na base dessa revisão, a dialética do esclarecimento regressiva, identificada por Adorno desde cedo em sua carreira filosófica, ou seja: a identificação com o natural agora é celebrada conscientemente a partir do domínio teórico e técnico do mesmo.

A identificação à natureza hoje, como pura natureza, se nutre tanto dos avanços científicos como daquilo que pode ser derivado dele em termos normativos. Algumas interpretações de práticas consideradas “alternativas”, como as orientais, também contribuem, (numa leitura fortemente comercial, pois visa “vender bem-estar”) para essa posição. Nesse contexto, encontra-se, ainda, uma noção de saúde que, embora tendo sido, por um lado, consideravelmente ampliada e complexificada desde a orientação geral da Organização Mundial da Saúde – OMS¹⁶⁷, que ao menos sugere, como se sabe, uma ampliação do entendimento deste estado para além da ausência de doença no corpo orgânico, por outro, tem-se a reafirmação, por boa parte da comunidade científica e também pela forma como muitas informações são divulgadas *nos media*, de uma ideia de saúde novamente pautada sobretudo pela ausência de doença tanto física como psíquica, por uma hipóstase da noção de prevenção, tendendo, em muitos casos, à “mania” e, ainda, à inclinação francamente neoliberal à responsabilização ou talvez culpabilização do

¹⁶⁷ “Saúde como o estado de completo bem estar físico, psíquico e social...”

indivíduo pelos seus estados de saúde, desviando o foco de análise das formas e das condições com que os estados contemporâneos lidam com o problema em escala coletiva e social.

Não se pode, evidentemente, avançar na complexa e profunda discussão do campo da saúde¹⁶⁸ e os seus matizes ideológicos em jogo e disputa neste debate. Apenas demarcamos, para os fins deste trabalho, a presença cada vez mais chancelada pela ciência, da identificação do indivíduo ao seu corpo como organismo natural.

Se parte dessa identificação não é essencialmente nova, tendo em vista que o corpo, na história ocidental não somente deveria ser controlado pela alma racional desde Platão, mas também, em consequência, refleti-la como espelho em que vemos a nós mesmos, é imprescindível ressaltar que a outra parte dessa identificação é devedora da reconstrução da identidade do corpo humano ocidental, como organismo desvelado em sua verdade pela ciência moderna, como, de fato, nos dá testemunho uma historiografia do corpo.¹⁶⁹

O alto desenvolvimento tecnológico tem contribuído para reforçar essa posição. Arelada às evidências traduzidas e registradas simbolicamente e numericamente, vivemos um tempo em que as imagens tecnológicas são determinantes na exposição cada vez mais detalhada do organismo e de seu funcionamento, em repouso, em exercício, em estados considerados “normais” ou “patológicos”¹⁷⁰. Aliás, o uso das imagens tem sido tema de reflexão e trabalho de campos como a Estética filosófica e a Psicanálise¹⁷¹.

¹⁶⁸ Discussões que estão vinculadas à epidemiologia, à saúde coletiva, à saúde mental, a políticas públicas de saúde, etc. Na filosofia, *corpo e saúde* aparecem de maneira importante em Nietzsche e Foucault, para ficar com dois exemplos que podem muito bem tangenciar alguns dos pontos tratados neste trabalho.

¹⁶⁹ A historiografia indica, concomitantemente ao processo de “naturalização científica” do corpo humano, a sua objetificação como matéria de estudo e conhecimento das ciências. Esse processo data do início da anatomia moderna, no final período medievo, com a retomada das dissecações. Apesar da ruptura com referências e formas de pensamento antigas não ter sido abrupta e temporalmente fixa num dado momento histórico, a compreensão da verdade corpórea como orgânica e natural, metaforicamente mecânica, especialmente a partir do século XVI, é decisiva para a identidade do corpo como organismo natural. Por exemplo, Cf. MANDRESSI, R. *Dissecações e anatomia*. In: VIGARELLO, G. *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 411-440.

¹⁷⁰ Sobre o tema do normal e do patológico, Cf. CANGUILHEIN, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

¹⁷¹ Em 2015, aconteceu na UFMG um evento da linha de pesquisa Estética e Filosofia da arte, do departamento de Filosofia, sob o título “Jornada pensando as imagens”. No mesmo ano, foi lançado o livro, organizado por Emmanuel Alloa, “Pensar a imagem”. Em setembro do mesmo ano, ocorreu na cidade de São Paulo, o VII Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana – ENAPOL, sob o título “O império das imagens”.

Para o psicanalista francês Éric Laurent¹⁷², especificamente no caso da relação entre os indivíduos e seus corpos, a crença contemporânea na identificação consciente do indivíduo com seu corpo como sendo o seu *ser verdadeiro* é fortemente nutrida por aquilo que pode ser visto através dos recursos tecnológicos.

É preciso estar atento às duas faces do fenômeno contemporâneo. De uma parte, o corpo se faz máquina plural, divisível em unidades sempre mais numerosas e mais complexas (fisiológica, genética, epigenética...). De outra, ele se faz imagem unificada, difratando sua falsa unidade nas mais variadas telas. O paralogismo que decorre daí consiste em propor a identificação do ser falante com seu organismo.¹⁷³

Especificamente sobre a questão do corpo, o tema será desenvolvido mais adiante. Por ora, retomemos à questão da natureza para se demarcar que, seja no corpo ou em termos mais gerais, o contexto contemporâneo ainda pode ser compreendido, ao menos em parte, pelas reflexões que Adorno nos proporcionou.

A ideia de reconciliação em Adorno, fundamentalmente uma ideia de reconciliação *com a natureza*, compreende, por assim dizer, dois “fatos” prévios na análise e cuja reconciliação seria uma possibilidade de resposta crítica e corretiva ao estado de coisas desses fatos. A natureza é objeto de domínio, é “coisa que se deve possuir”, conquanto que o espírito tem que se haver desconfortavelmente “no seu ser” com a irracionalidade dessa natureza.

Pode-se dizer que, em Adorno, ao mesmo tempo em que se tem uma compreensão de sujeito circunscrita à tradição, ou seja, o sujeito estaria do lado do espírito e não da natureza, portanto não poderia ocupar este lugar por completo, por outro, há a introdução da modulação dialética, no sentido de que também este espírito é, em alguma medida, natureza. Isto é diferente de atribuir ao natural e ao orgânico toda a preponderância subjetiva, racional, normativa, etc., tradicionalmente vinculada a uma esfera que também, por seu turno, rechaçava o orgânico, no que compete a tais atributos.

¹⁷² LAURENT, É. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016, 246p.

¹⁷³ *Ibidem*, p.15.

Adorno também reconhece, em alguma medida, que, antes dele, a própria tradição filosófica ocidental forneceu elementos para a revisão da rígida separação entre espírito e natureza. Nos textos do filósofo, encontra-se, a título de exemplo, menções a Schelling e a Nietzsche a esse respeito. Ao retomar Schelling na DN, dizendo que o impulso é a forma preliminar do espírito, esse *preliminar*, em Adorno, não quer dizer um passado remoto que não mais existe, ou ainda algo que se deveria resgatar e colocar no lugar do desdobramento espiritual, mas exatamente é um *momento* que vive contraditoriamente no espírito enquanto forma idêntica a si mesma.

Note-se que essa é também a lógica que perpassa o raciocínio sobre as relações entre sujeito e objeto. O objeto é também um *momento* consistente, preponderante do sujeito. Assim, poder-se-ia dizer que a noção de primazia do objeto acompanha de perto a ideia de reconciliação com a natureza. A primeira não irá sugerir uma identificação ou fusão completa, por exemplo, com o objeto natural, e sim uma consideração da inalienável presença desse natural, de sua alteridade que não se confunde por completo com o espírito, mas, por outro lado, não deixa de constituí-lo em alguma medida. É essa tensão viva que Adorno pretendeu sustentar enquanto possibilidade de algo qualitativamente melhor (o que significa menos violento), para as relações entre humanidade e natureza, e também entre os próprios seres humanos.

Nossa posição, portanto, é a de que, nos desenvolvimentos filosóficos de Adorno, a natureza tende ao lugar de objeto, como uma proposição dialeticamente viva e, por isso, essencialmente crítica em relação à tradição filosófica e científica que identifica a natureza a esse mesmo lugar de objeto. Veja-se, por exemplo, como é similar, no tocante a relação entre objeto e sujeito e natureza e história, a crítica à noção de algo primeiro, na esteira geral das críticas do filósofo à ideia do originário, pois se sabe que o primado do objeto não é uma teoria daquilo que é o primeiro enquanto origem linear, já que isso, para Adorno, seria pré-dialético e sem uma estrutura confiável na experiência histórica, assim como “não menos ilusória é já a questão de saber se a natureza se mostra como o elemento absolutamente primeiro, como algo pura e simplesmente imediato em face de suas mediações”.¹⁷⁴

A natureza é um objeto não-idêntico ao Espírito e à História, conquanto que é, ao mesmo tempo, parte constitutiva da própria identidade de ambos. Essa formulação, pode-

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.297-298.

se sustentar com alguma segurança, é plausível a partir do *corpus adorniano*, na medida em que é muito similar, em termos reflexivos, à maneira como o conceito de objeto é confrontado dialeticamente com o conceito de sujeito, se comparado à maneira como, por seu turno, a natureza é confrontada com o espírito, respectivamente.

Os conceitos de objeto e de natureza, são, na filosofia de Adorno, momentos figurativos da não-identidade. O filósofo afirma, por exemplo, ainda na introdução de sua DN, numa sequência a respeito da “autoconfiança do espírito” relacionada à parte subjetiva da experiência intelectual com um objeto que, “No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo.”¹⁷⁵

Ora, nos desenvolvimentos críticos de Adorno sobre a humanidade, aquilo que foi mais repetidamente experimentado direta e indiretamente como negativo e, portanto, testemunho dessa condição irreconciliada, foi justamente a natureza. O filósofo descreve essa história criticamente, como o amor-ódio pela natureza em geral, no indivíduo, pelo corpo¹⁷⁶ e, mesmo nos últimos anos com o atual modelo em curso e expansão de total identificação científica à natureza, expressa na aspiração à codificação completa do corpo humano, permanecemos na ideia fortemente positivada de controle.

A DE é exemplar quanto a descrição dessa negatividade, imputada à não-identidade do natural. Aliás, pode-se entender a DE como o esforço de Horkheimer e Adorno em apresentar o estado irreconciliado da experiência humana como início e fim da própria luta pela existência. É o testemunho filosófico de que a natureza não mais existe, a não ser como rastros (e não restos) não-idênticos, ao passo que, ao mesmo tempo, sua presença regressiva como segunda natureza é confundida como pureza originária, algo de que não se pode dar testemunho, e em nome do qual se justifica a barbárie.

Assim, a natureza ocupa o lugar de objeto na filosofia de Adorno, e esta aproximação consciente que se faz pode ser crucial em termos didáticos para a leitura do filósofo. O objeto, em Adorno, não deve ser compreendido como uma posição pior ou qualquer coisa do gênero, mas antes é, fundamentalmente, um índice de alteridade.

Nesse aspecto, o ponto crítico na DE com relação a essa posição de objeto que a natureza historicamente vem ocupando não diz respeito a uma suposta necessidade de

¹⁷⁵ ADORNO, 2009, p. 34

¹⁷⁶ Como se verá adiante.

retomada de um extremo contrário como sujeito substancializado que a humanidade esclarecida deveria fomentar, nem ainda, como se tem indicado, a compreensão via progresso científico ou mística oriental, de uma identidade originária esquecida pela odisseia humana, mas sim que este objeto, o natural, vem sendo violentado sistematicamente em nome da autopreservação que parece não ter sido, ao menos suficientemente, refletida enquanto processo que, por sua progressiva humanização, poderia se tornar, quiçá, menos violenta. O “conceito de esclarecimento”, o primeiro texto na DE, é a apresentação de consequências do processo irrefletido de autopreservação orgânica, como se a espiritualização desse processo fosse a garantia, por si só, de algo melhor que a irracionalidade do mundo natural.

A crítica, portanto, que é tanto epistêmica quanto, em certo sentido, ontológica, aponta para um fim ético-moral, no reconhecimento da desqualificação daquilo que é diferente, “A natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata.”¹⁷⁷ O que é criticado, mais uma vez, não é a condição de objeto, mas sim a relação pautada na dominação irrefletida, violenta. Pode-se concluir esta parte, considerando que a chave de compreensão das posições de Adorno é sempre relativa à lente dialética com a qual o filósofo constrói suas análises.

Especificamente sobre a questão do estatuto de objeto que a natureza ocupou para a humanidade e por seu turno, este mesmo estatuto passado em revista pela teoria crítica de Adorno, nos deparamos com o seguinte estado de coisas: nem a separação total entre espírito e natureza nem a fusão numa identidade originária correspondem a interpretações que o filósofo daria assentimento. Inclusive, a tendência contemporânea à valorização e à busca desta última é testemunho da atualidade das reflexões de Adorno. A dialética é a forma em que se reconhece, por um lado, que a identidade pura de um sujeito separada da identidade pura de um objeto é uma falácia ontológica de repercussões epistêmicas e ético-morais, pois a mediação é recíproca, assim como o é para o espírito e para a natureza.

Por outro lado, a identidade ou retorno a uma unidade primordial também é falaciosa, não somente porque ela despreza o *quantum* de alteridade presente no conceito mediado ou “corrigido” de identidade com o qual a dialética adorniana opera, como

¹⁷⁷ HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24

também porque, de maneira discreta, mas não menos radical, esse mesmo conceito mediado de identidade, que pode ser pensado para o conceito de natureza, sugere a inexistência do natural, ao menos na sua versão idealizada e “pura”, que Adorno indica como regressiva. Aliás, nesse aspecto, a própria ideia de “reconciliação com a natureza”, aludida linhas acima, dever ser pensada, pois, afinal, o que seria uma reconciliação com algo que efetivamente “não existe”, ao menos na forma da pura identidade? Essa observação é especialmente frutífera para a condição das relações do indivíduo com o seu corpo, a qual se deterá a seguir.

2.4 Körper und Leib

É bem conhecida a dialética entre os termos Körper e Leib para se referir às consequências no corpo, do processo histórico da dialética do esclarecimento. Horkheimer e Adorno, na obra seminal de mesmo título nos anos de 1940, interpretam, no amor/ódio pelo corpo, nas sociedades administradas, uma tendência a um tipo de “redução” das vivências corporais ao caráter de Körper, significando, no contexto daquela obra, que o corpo, coisificado nas relações sociais excessivamente instrumentais, reduzir-se-ia à dimensão natural, como imagem particular das próprias relações reificadas das sociedades com a natureza.

Alguns estudiosos, de forma mais ou menos direta, já abordam, questões relativas ao lugar do corpo nas obras de Theodor W. Adorno. Também, em outra perspectiva, buscaram material teórico na filosofia do pensador de Frankfurt para interpretar fenômenos contemporâneos centrados nas “experiências” com o corpo. Tem-se, por exemplo, a respeito do primeiro viés, trabalhos como os de Erika Benini (2102)¹⁷⁸, Maurício Chiarello (2006)¹⁷⁹, Gustavo M. Robles (2017)¹⁸⁰, sobre mimesis, natureza, sofrimento físico e a necessidade de sua expressão como índice de resistência à dominação e à opressão dos sujeitos na atualidade.

¹⁷⁸ BENINI, E. *Mimesis e corporeità: saggio su Adorno*. Stamen, 2012.

¹⁷⁹ CHIARELLO Maurício. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006, 279p.

¹⁸⁰ ROBLES, G, M. *El naturalismo de la Subjektkritik de Theodor W. Adorno*. In: Dianóia, volumen LXII, número 78 (mayo de 2017): pp. 3-26.

No outro ponto, há alguns dos trabalhos do professor Alexandre Vaz (1999, 2011)¹⁸¹, a respeito da lógica sacrificial imposta ao corpo no esporte de alto rendimento, bem como as origens de tal procedimento na relação de dominação da natureza pelo homem. Trabalhos, como os citados, sugerem não somente um campo fértil de investigação na obra de Adorno, mas também necessário, na medida em que se constata uma importância, talvez ainda subestimada, do corpo na obra adorniana - para compreensão mesma e profunda de seu materialismo - ao menos se observarmos panoramicamente e em termos quantitativos as produções acadêmicas sobre o pensamento do filósofo; da escolha das temáticas e das relações ou não com o tema do corpo, conforme se interprete a necessidade ou não desse enfoque.

Garcia Junior (2005), já citado neste trabalho, é outro exemplo do “empuxo” ao *corpo* que a obra de Adorno realiza, pois ele, o *corpo*, os conceitos e categorias a ele aproximados, como o de *impulso*, são praticamente indispensáveis ao entendimento do núcleo da filosofia moral adorniana, tal como desenvolvido pelo pesquisador. Por fim, ainda deve-se ressaltar, no tocante a importância dos estudos sobre o conceito de corpo, que trata-se, sem dúvida, de mais uma via atual de material filosófico do pensador de Frankfurt para compreensão e leituras razoáveis do contemporâneo.

2.4.1 Dialética do Esclarecimento

É comum encontrar, na comparação entre línguas, objetos e definições que, em uma apresentam um termo e, em outras, mais de um. O trabalho dos tradutores se depara, a todo o momento, com essa situação, dentre outras tantas. Quando a língua permite e aquele que dela faz uso explora as potencialidades do idioma, no sentido de uma orientação à compreensão de uma ideia ou raciocínio – como acontece muitas vezes, na Filosofia – para determinados contextos de análise, vale uma atenção especial na comparação com as traduções quando a língua de chegada reduz as possibilidades para um termo.

¹⁸¹ VAZ Alexandre. *Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal*. In: Cadernos Cedes, ano XIX, n. 48, agosto/99. Cf. , também: VAZ Alexandre. *Sobre o domínio da natureza na filosofia da história de Theodor W. Adorno: uma questão para a educação*. In: Revista brasileira de educação, v. 16, n.46, jan./abr. 2011.

Evidentemente, o desenvolvimento do texto, se bem traduzido, pode evitar enganos prejudiciais à compreensão de um argumento. Mesmo assim, acredita-se que, no tocante ao entendimento de um conceito, é por vezes prudente cotejar as variações terminológicas na língua de partida, principalmente se se trata de um conceito central a uma determinada investigação.

Assim como outras noções importantes na filosofia de Adorno que se tem explorado, por exemplo, o termo *objeto*¹⁸², as palavras alemãs *Körper* e *Leib* são vertidas para o português, muitas vezes apenas para o termo *corpo*, considerando, entretanto, que o uso de *Leib* parece mesmo ser mais flexível. A tradução para o português do termo alemão *Körper* registra, em geral, os seguintes vocábulos: corpo, cadáver, corpo orgânico. *Leib*, por sua vez, é traduzido por corpo, ventre. Há também uma expressão para cadáver, *Leiche*. É para se notar que, muitas vezes, *Körper* e *Leib* são sinônimos tanto no uso corriqueiro da língua quanto em textos e artigos e, nestes casos, referem-se à palavra *corpo*. *Leib* muitas vezes parece se referir também ao organismo, ao corpo físico por assim dizer, talvez pelo fato mesmo dessa palavra indicar uma parte do corpo específica, no caso, a barriga ou ventre.

A nossa hipótese de trabalho concentra-se na ideia de que, na obra de Adorno e, especialmente, na DN, existem razões para além das normas ou estilísticas convencionais da língua alemã, na escolha ora pelo termo *Körper*, ora pelo termo *Leib* para se referir à noção de *corpo*. Ou seja, existem razões filosóficas para o emprego dos termos. Parte-se, para o exame dessa questão, de uma referência não da DN, mas da DE, especialmente, o texto na seção “Notas e esboços”, “Interesse pelo corpo”. Na tradicional versão brasileira de 1985 que temos consultado, o tradutor, em algumas das várias passagens em que a palavra *corpo* aparece, indica, entre parênteses, imediatamente, se o termo original alemão utilizado por Adorno e Horkheimer fora *Körper* ou *Leib*.

¹⁸² Esta única palavra, em português, encontra na língua alemã as seguintes opções conforme o contexto: *der Gegenstand*; *das Ding* e *die Sache* (normalmente, usadas para a palavra *coisa*); *das Objekt*. Na Dialética Negativa, Adorno utiliza tanto *der Gegenstand* quanto *das Objekt*. Assim, tem-se a passagem: “*Elemente der Affinität des Gegenstandes zu seinem Gedanken leben in ihr*” (p.152 da edição alemã). Já na página seguinte, há “*In Erkenntnistheorie resultiert daraus unausweichlich die falsche Konsequenz, Objekt sei Subjekt*”. Na versão em português, respectivamente: “Vivem nela elementos da afinidade do objeto com o seu pensamento” (p.130). “Na teoria do conhecimento, resulta daí, incontornavelmente, a consequência falsa de que o objeto é o sujeito” (p. 131).

Essa espécie de mutilação afeta, sobretudo, a relação com o corpo (*Körper*). (...) O cuidado como o corpo (*Leib*) tinha, ingenuamente, uma finalidade social. (...) A humanidade deixa-se escravizar, não mais pela espada, mas pela gigantesca aparelhagem que acaba, é verdade, por forjar de novo a espada. É assim que desapareceu o sentido racional para a exaltação do corpo viril; as tentativas dos românticos, nos séculos dezanove e vinte, de levar a um renascimento do corpo (*Leib*) apenas idealizam algo de morto e mutilado. Nietzsche, Gauguin, Georges Klages reconheceram a inominável que é o resultado do progresso. (...) Os artistas, a contragosto, prepararam para a publicidade a imagem perdida da unidade do corpo (*Leib*) e da alma. (...) Não se pode mais reconverter o corpo físico (*Körper*) no corpo vivo (*Leib*).¹⁸³

Desse apanhado de trechos e, especialmente, das últimas linhas, se depreende o entendimento dos usos dos termos que foram indicados da seguinte maneira: (i) quando os filósofos querem se referir especificamente ao corpo como organismo biológico a palavra escolhida é *Körper* e, por outro lado, se o intuito é se referir ao corpo para além do aspecto meramente físico, ou seja, um corpo atravessado pelas vicissitudes históricas da alma em uma espécie de conformação recíproca, o termo escolhido é *Leib*, o corpo vivo; (ii) no contexto da DE, a vivência (*Erlebnis*) de um *Körper*, em vez da experiência (*Erfahrung*) com um *Leib*, é um dos aspectos regressivos no seio do progresso e em suas dimensões econômica (o capitalismo monopolista), cultural e científica (a indústria cultural e a cientificização pragmática da vida). Robles (2017) encontra essa mesma diferenciação entre *Körper* e *Leib* na interpretação de Erika Benini:

Para ela, *Körper* se refere à “determinação do somático segundo o pensamento ocidental, ou seja, a matéria (*Materie*) não viva submetida ao sujeito racional”, enquanto que *Leib* “significa aquela dimensão dialética que perfila uma nova relação para a matéria da realidade, que não a considera como pura matéria, senão como parte não excludente do pensamento”.¹⁸⁴

Considerando que a especificidade das reflexões de Adorno sobre a dualidade corpo e espírito/alma reside justamente no tratamento dialético, ou seja, o filósofo acompanha toda uma tradição ao mesmo tempo em que a interpreta criticamente, (como outros também o fizeram), o que marca a diferença entre *Körper*, por um lado, e *Leib*, por outro, é justamente o tipo de relação com essa marca humana, que, em termos filosóficos, pode-se designar como o *imaterial*, seja como espírito, linguagem ou mesmo a

¹⁸³ HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 217-218.

¹⁸⁴ BENINI apud ROBLES, 2017, P. 7.

compreensão histórica do que é vivido. *Körper* não caracteriza uma ausência do imaterial, mas sim sua violência direta na interpretação de que o orgânico pode ser identificado como “puro”. Por sua parte, *Leib* sugere uma relação em que o espiritual é formado e ao mesmo tempo forma o corpóreo, mas não pautado prioritariamente pela ideia e pela ação de domínio. Trata-se de uma questão de sutileza qualitativa, a perspectiva dialética de Adorno que orienta o uso dos termos *Körper* e *Leib*.

Nessa distinção entre dois modos de se interpretar o *corpo* e, evidentemente, na referência crítica às formas de relação com ele, encontra-se, novamente, a cena central para o pensamento dos frankfurtianos, no que concerne à relação entre os seres humanos e a natureza. Trata-se da mediação reificada, ou seja, a noção de dominação, na qual o *corpo*, como *Körper* e seus afetos, são a expressão particular da natureza no indivíduo. E o retorno regressivo nesse mesmo indivíduo consiste justamente no fato de que se está sempre na dinâmica entre ser e ter um *corpo*.

Horkheimer e Adorno fazem o uso comum do termo *Körper*, em alemão, para expressar o espanto, não de que o *corpo* não seja orgânico, mas sim de que sua hipóstase, como meramente biológico, é um desvario da razão. É interessante observar que a ideia de *corpo vivo*, *Leib*, nostalgicamente aludida nas últimas linhas da citação que se apresenta, tem, nas traduções possíveis do próprio vocábulo, uma referência não somente à ideia de vida, mas, curiosamente, à ideia de vida orgânica, pois *ventre* e mesmo *barriga* são partes anatômicas em uso ordinário, não-técnico.

Em especial, *Leib* remete à geração biológica, enquanto “ventre materno”. Ao mesmo tempo, é essa parte anatômica também o lugar histórico das paixões da alma concupiscível platônica, paixões estas materializadas corporalmente. Se, por um lado, deveriam ser controladas pela alma racional, em outra perspectiva, diferentemente da lógica do controle ou do pecado, sugerem um empuxo à vida, às sensações e prazeres que remetem à vivacidade dos indivíduos, muito mais do que à ascese racionalista e religiosa.

Em certo sentido, *Leib* é um *corpo* “à moda nietzschiana”, que recebe dialeticamente de *Körper* sua materialidade indispensável. Ao que tudo indica, a *razão* que fazia de um *corpo* ser um *corpo vivo* se presentificava, fragmentariamente, nas experiências dos indivíduos como uma relação, talvez menos pretensiosa com aquilo que da natureza (*Körper*) podemos em nós mesmos intuir.

Se é possível pensar que o corpo vivo, *Leib*, guarda, na sua materialidade atravessada pelo sentido, pela história e pela razão, algo da natureza a partir do organismo biológico, *Körper*, por outro lado, é justamente o caráter instrumental da razão que constrói uma via reificada e reificante de retorno ou regressão ao orgânico (*Körper*) como algo abstrato. “É só a cultura que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, “*corpus*””¹⁸⁵.

A passagem citada, bastante lembrada por sua contundente expressividade, indica um ponto da negatividade dialética adorniana, pois, se o corpo mortificado¹⁸⁶, (*Körper*) é um produto da cultura, também o é o corpo vivo, (*Leib*), sendo que a sua vitalidade não é somente um produto de um espírito abstrato, (*Geist*), mas de um atravessamento do imaterial na materialidade que não é, por outro lado, de uma única forma. O reificado na relação do indivíduo, como o seu corpo, é a fantasia de que, na concretude das ações e das vivências, possam existir momentos no corpo que não retornem de alguma maneira à vida anímica dos indivíduos ou, ainda, que sejam momentos sem consequência para a subjetividade.

A ideia de “coisa morta – *corpus*” indica um corpo desprovido de expressividade, no sacrifício, na dor muda, na tortura, que são, objetivamente, imagens mortificadas também de um espírito, pois, se no limite o corpo ainda responde organicamente, não estaria, por assim dizer, fisicamente morto.

Retomando a hipótese do início da sessão como um motivo filosófico primeiro para o uso distintivo dos termos *Körper* e *Leib*, pode-se dizer, acompanhando Robles em seu artigo, que a diferença entre os termos na filosofia de Adorno serve à “projeção”, no indivíduo, da reflexão dialética sobre a natureza,

Esta diferença me parece central porque responde a uma tensão no conceito adorniano de natureza, a qual se manifesta entre o natural como submetido ao sujeito, como matéria morta, e o natural como constitutivo do sujeito, como uma dimensão viva com suas próprias pretensões.¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Ibidem*, 217.

¹⁸⁶ Vale observar que, em alemão, o termo para “cadáver”, de fato, é *Leiche*, tratando-se aqui claramente da interpretação filosófica, com alguma sintonia, para ilustrarmos, com a frase de Ferdinand Kürnberger, na abertura de MM: “A vida não vive”.

¹⁸⁷ ROBLES, 2017, p. 7. (Tradução própria).

Em que pese a possibilidade de se discutir algo a respeito da ideia de uma “natureza com suas próprias pretensões” no indivíduo, interessa-nos mais, neste momento, a aproximação legítima em termos de interpretação e compreensão dos textos de Adorno, entre o conceito corpo, seja ele *Körper* ou *Leib*, e o de natureza, pois, de fato, o filósofo promove esta congruência conceitual nas reflexões sobre o (in)divíduo humano a todo o instante.

2.4.2 Dialética Negativa

Há, em média, no texto da DN, considerando os adjetivos e as derivações, entre cinco e dez ocorrências tanto para o termo *Körper* quanto para o termo *Leib*. Esse número reduzido, se levarmos em consideração o volume da obra, não engana, a partir do que se tem discutido até então, a respeito da importância e até centralidade das reflexões sobre natureza e corpo para a estrutura do materialismo adorniano. Boa parte das ocorrências situa-se na discussão sobre o sofrimento, que, segundo Adorno, *é essencialmente físico*.

Essa discussão sobre o sofrimento físico está no centro do trabalho de Chiarello (2006)¹⁸⁸. Dizer do caráter fundamentalmente físico do sofrimento permite supor que, seja como *Körper* ou *Leib*, ao corpo é restituído um lugar de destaque por Adorno, frente à histórica marcha de elogio ao espírito nas suas várias e contraditórias formas. Isso, segundo pensamos, o filósofo de Frankfurt o faz de duas maneiras; (i) tal qual W. Benjamin, Adorno chama à discussão uma “história a contrapelo” do progresso e da civilização ou, ainda, subterrânea, justamente aquela da dor e do sofrimento; como nas primeiras linhas do texto, “Interesse pelo corpo”. “Sob a história conhecida da Europa corre, subterrânea, outra história. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalçados e desfigurados pela civilização”¹⁸⁹; (ii) a constatação mais elementar quanto também fundamental de que nada na história dos seres humanos foi experimentado sem a condição de seus corpos.

¹⁸⁸ CHIARELLO, M. *Natureza morta: finitude e negatividade em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006, 278p.

¹⁸⁹ HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 216.

Para Mona Huber (2016)¹⁹⁰, o sofrimento precede o pensamento e isso remete novamente à delicada questão em Adorno da avaliação das relações entre os conceitos, pois, de fato, para o filósofo, “Toda dor e toda negatividade, motor do pensamento dialético, se mostram como a figura multiplamente mediatizada e, por vezes, irreconhecível do elemento físico.”¹⁹¹ Se, por um lado, a comentadora argumenta no sentido de uma condição histórica imemorial para o sofrimento e, na frequência da citação, algo que em certo sentido também é condição fundante do pensar, por outro, defende o imperativo ético de que o sofrimento deve ceder o que é incontroverso para Adorno e, mesmo para a Teoria crítica como um “todo”, ao menos no tocante a este tema.

O motivo dialético mais “tradicional” parece evidente quando, em um dos aspectos da filosofia moral adorniana, o *sofrimento* deve ser superado e a condição para essa superação passa, para Adorno, necessariamente pela reflexão dialética. O sofrimento, então, deve recuar por meio da superação de um determinado estado hipostasiado de violência interna e externa ao indivíduo, a partir de elementos reflexivos que são impulsionados pelo próprio sofrimento, elementos que ganham forma e conteúdo epistêmicos e éticos, pois o que deve ser transformado figura concretamente nas relações de conhecimento e na normatividade orientadora das vidas e dinâmicas sociais.

O conceito de *sofrimento* em Adorno como essencialmente enraizado na dor física, corpórea, enlaça-se aos de natureza, mimesis e corpo, para, no tensionamento do outro lado da “equação dialética”, aquele do imaterial com a alma e depois o espírito e a razão, conformar não somente as subjetividades, mas também as experiências concretas.

Se, em Adorno, o pensamento e o trabalho conceitual são figuras múltiplas e mediatizadas da dor e do sofrimento físico, não se trata, entretanto, de diluir ou subsumir diretamente aquilo que se transformou qualitativamente ao logo da história. Estes podem ser um modo de se abordar a questão de por que conceitos como os de *pensamento* e *linguagem* não necessariamente deveriam ser confundidos ou identificados com os de *cognição* e *comunicação*, respectivamente. Trata-se não de uma redução ao funcionamento biológico (que obviamente é sempre inalienável), mas, para Adorno, de

¹⁹⁰ HUBER, M. *Der Begriff des Leidens in Theodor W. Adornos Negative Dialektik* In: *Incipiens – Zeitschrift für Ertspublikationen aus de Philosophie und ihrer Geschichte*. 2016, p. 47-69.

¹⁹¹ ADORNO, 2009, p. 173.

uma rememoração da *natureza* no sujeito que, por sua vez, já carrega em sua filo e ontogenia a marca do qualitativamente diverso do natural, ou seja, o espiritual.

Vale lembrar, por esse caminho, que a dor corporal, somática, não é somente um fato moral e político que deve ser problematizado socialmente, mas também um rastro histórico que acompanha a espécie e que se desdobrou multiplamente.

Mario Fleig (2004)¹⁹², em um artigo, a partir de um diálogo direto com a psicanálise e especialmente com o, “Mal-estar na civilização” de Freud, sugere que, “O que ambas as dores (física e psíquica/TB) têm em comum é que se trata do mesmo sujeito que as sente. É por isso que podemos afirmar que a dor, em última instância, é sempre uma dor psíquica.”¹⁹³ Em outros termos, não sujeito que não seja a expressão de seu psiquismo e a relação com o seu corpo não é separada dessa condição.

Se for possível alguma aproximação entre as duas leituras, por um lado, a rememoração do elemento físico primordial à experiência da dor e do sofrimento e, por outro, a constatação de que ao sujeito ou ao “falasser” no jargão laciano, não seria possível uma dor que não fosse sempre psíquica, precisamos levar a sério que “a múltipla mediação” de que fala Adorno, pode, *mutatis mutandis*, aproximar-se, até certo ponto, do corpo que é atravessado pela linguagem e que sofre as incidências do simbólico e do imaginário para a psicanálise.¹⁹⁴

Insistimos, na proposta desta comparação, que “rememorar a natureza” em Adorno não é o mesmo que *identificar-se*, por exemplo, via discurso da ciência ao “puro organismo”, justamente porque a porção espiritual ou psíquica no sujeito não pode ser suspensa na experiência concreta. Isso seria supor que as identidades que comporiam tal dualidade seriam cristalizadas em si mesmas, a ponto de poderem ser depuradas por esse

¹⁹² FLEIG, M. *O mal-estar no corpo*. In: KEIL, I. TIBURI, M. (orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos, 2004, p.131-142.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹⁴ Algumas diferenças substanciais na ideia de corpo são encontradas no aprofundamento da discussão, com a orientação laciana em psicanálise. Não é propósito aqui aguçar tais diferenças na comparação direta com o pensamento de Adorno. Por exemplo, a discussão deveria levar em consideração a noção de *Gozo* em psicanálise, o que nos obrigaria a fazer uma série de ponderações extras a respeito do sofrimento... Por mais interessante e relevante que esse caminho possa parecer com o tema do sofrimento, não é propriamente o centro de nossa discussão. Optou-se, assim, por recorrer à psicanálise de forma contingencial e fragmentária, com o objetivo de realçar, seja numa contradição ou alinhamento, momentos da reflexão específica a que se dedica o estudo.

espírito e sua operação racional, ou ainda, que teríamos em mãos o “elo” perdido de toda e qualquer experiência espiritual com o funcionamento cerebral.

Por uma razão similar, em psicanálise, não se fala em “instinto”, mas sim em “pulsão”, conceito que já se encontra em Freud. Em Adorno, há um forte pendor ético, pois se trata do reconhecimento da alteridade, da consideração pelo diferente. Na psicanálise, em que pese a questão da singularidade também cara a Adorno, vale, nesse momento, certo teor ontológico (não sobre alguma origem primeira, mas sobre a constituição), que também por seu turno está presente na questão do filósofo. Pode-se, portanto, retomar a questão sobre *Körper* e *Leib* como um dos caminhos possíveis para se compreender a dialética natureza e espírito ou, ainda no momento, corpo e espírito.

Nessa perspectiva, pode-se ler a abertura dialética que Adorno parece sugerir, entre corpo e espírito, como categorias equidistantes do centro circular em que se encontram (nunca definitivamente) as categorias de sujeito e objeto também pensadas na mesma abertura dialética¹⁹⁵. Assim, pode-se ler na DN que:

a controvérsia sobre a prioridade do espírito ou do corpo procede de maneira pré-dialética. Ela continua arrastando consigo a pergunta sobre algo primeiro. (...) Os dois, corpo e espírito, são abstrações de sua experiência; sua diferença radical é algo posto. Essa diferença reflete a “autoconsciência” historicamente conquistada do espírito e o seu desprendimento daquilo que ele nega por causa de sua própria identidade. Todo espiritual é impulso corporal modificado e uma tal modificação, a transformação qualitativa naquilo que não é meramente. Segundo a compreensão de Schelling, ímpeto é a forma preliminar do espírito.¹⁹⁶

Na passagem, no final da primeira parte, quando se retorna ao texto em alemão, a palavra utilizada para *corpo* é apenas *Körper*, com exceção do termo “corporal”, que aparece como *leibhafter*. A impressão é que, quando Adorno trata da diferença conceitual entre *corpo* e *espírito*, *Körper* é o termo escolhido para *corpo*, talvez por uma necessidade

¹⁹⁵ Devido à importância das noções de sujeito e objeto na obra, como um todo, de Adorno, entende-se que não é um exagero supor que tais categorias sejam mais afins a ocupar, no procedimento constelatório adorniano, mais facilmente ou mais frequentemente, uma posição de “eixo”, mesmo que provisoriamente, do que, por exemplo, os próprios termos, corpo e espírito.

¹⁹⁶ ADORNO, 2009, p. 172.

de demarcar primeiramente um ponto irreduzível à completa indiferenciação entre corpo e espírito.

Por outro lado, no momento em que o filósofo busca a formulação dialética como contraponto à rígida separação explícita no conceito e conduzida moralmente na experiência, ele faz uso de um termo, a partir de *Leib*, para sugerir justamente que é falsa uma suposta origem do espírito, completamente apartada de qualquer traço corpóreo. Talvez se possa mesmo dizer que *Leib*, “em si mesmo”, já um *Körper* modificado.

Na sequência da passagem que se está analisando, há o seguinte: “Os pretensos fatos fundamentais da consciência não são apenas meros fatos como esses. Na dimensão do prazer e do desprazer, algo corporal se investe deles”.¹⁹⁷ Nesse trecho, diferentemente das linhas imediatamente anteriores, o autor prefere, para designar o *corporal*, o termo *Körperliches*, em vez de *leibhafter*. Aqui, ainda, há algumas observações. O “algo corporal” parece, na linha da argumentação anterior, uma referência mais explícita ao *corpo*, como ontologicamente distinto do espírito, conceitualmente diferenciado. É o corporal, no sentido orgânico, próprio, distinto do espírito. É, inclusive, escrito com letra maiúscula.

Já *leibhafter* foi escrito com letra minúscula, pois é uma qualidade de *Impuls* (este sim grafado com letra maiúscula), já que, no trecho, ele é, junto com sua especificidade (ser corporal), modificado, o próprio espírito. Gramática e intenção filosófica andam juntas nas escolhas de Adorno. Dessa maneira, tem-se, em uma sequência textual, o termo *corporal* (*leibhafter*) como qualidade de um impulso (*Impuls*) e, seguindo, tem-se *corporal* (*Körperliches*) como a substância física em si mesma, o organismo.

O procedimento gramatical de Adorno visa sustentar sua perspectiva dialética no tratamento da questão específica do corpo e da corporalidade. Como é de se notar ser próprio ao método do filósofo, o conceito de corpo precisa, para sua compreensão, ser posto em análise, a partir de mais de um nível relacional que não se ordena linearmente; em termos didáticos: primeiro, o grupo de conceitos que se autodeterminam diretamente, sendo eles, corpo, mimesis, natureza, somático e impulso (este último será abordado na sequência); segundo, um grupo de conceitos que com o primeiro se relaciona dialeticamente, sendo alma, espírito, imaterial, pensamento, etc.; por fim, um terceiro

¹⁹⁷ Ibidem, 2009, p. 172-173.

grupo que facilita a concatenação dos dois grupos com o espectro mais amplo da obra adorniana, tanto em uma aproximação mais “direta” a algum dos conceitos anteriores, como um momento interpretativo possível ao conceito em questão, como, de outro modo, funcionando como uma referência externa ou oblíqua na interpretação de um dado conceito.

Apenas para exemplificar esse último caso, há o esforço em desenvolver essas múltiplas possibilidades ao conceito de corpo; é caso das noções de *identidade* e *não-identidade* como referências “externas” para a reflexão sobre o conceito de corpo. Assim, como tentamos mostrar, neste “jogo conceitual” cooperativo reside a concepção dialética mais profunda que o filósofo sustenta acerca do conceito de corpo, embora obviamente não somente deste.

Dos conceitos importantes ao materialismo adorniano e, em especial, ao conceito de corpo, *impulso* é aquele que não foi abordado mais diretamente. Trata-se, primeiramente, de um termo inequívoco quanto ao que sugere em termos de ação humana: em qualquer bom dicionário é possível encontrar a indicação de uma ação ou ato mais intempestivo, não-pensado, às vezes abrupto. Tais sinônimos, por sua vez, remetem numa lógica dual elementar, ao contrário de atitudes pensadas e refletidas, aquelas em que se usa da *razão* como faculdade balizadora e diretiva daquilo que se visa realizar e se realiza em termos concretos.

Considerando, então, a tradição dualista da filosofia ocidental entre corpo e alma e, mais precisamente, racionalidade da alma/espírito e irracionalidade e paixões no/do corpo, há, em Adorno, a “reprodução” dessa lógica na associação direta do termo impulso à corporalidade dos indivíduos e do sujeito. É evidente, contudo, que em Adorno há efetivamente uma inversão ética nesta lógica, na medida em que se coloca à consciência e à reflexão outros aspectos desta dualizada, mais ou menos desconsideramos, em linhas gerais, a começar pelo *amor-ódio* ao corpóreo (de muito provável influência freudiana); pela reconsideração crítica da *natureza* que possui alguma base em Marx; e, talvez mais decisivamente, o respeito e a consideração à alteridade da dimensão somática, com seus enlaçamentos dialéticos que promovem não somente certa revisão ontológica – o que o espírito é, não o é sem seu momento somático – mas também epistêmica, pois em Adorno não há pensamento e produção de saber livre do aspecto mimético de relação com o mundo e as coisas. Com relação aos *impulsos*:

Para Adorno, estes correspondem a uma dimensão arcaica reprimida nas origens da unidade psicológica, àquilo que os processos de renúncia não puderam extirpar como um todo, “na qual a separação entre interior e exterior não havia sido consolidada. (...) Assim, nos impulsos, se pode apreciar que o natural não é algo tão extrínseco ao sujeito, já que o ego consistiria justamente em “energia libidinal recortada” e voltada para a realidade.¹⁹⁸

A clareza da interpretação do comentador remete a uma questão e a algumas polémicas conceituais, no que se refere aos usos adornianos de ideias e conceitos psicanalíticos. De saída, a esse respeito, observam-se dois pontos: primeiro, que não será alvo de nossas discussões todos os pormenores das observações psicanalíticas de Adorno; segundo, que se parte do princípio que, mesmo possíveis divergências interpretativas entre os usos do filósofo e o que se podemos encontrar nas comunidades psicanalíticas, de modo geral, não devem nos confundir quanto ao uso estritamente filosófico e, com ele, certos limites e diferenças possíveis, até certo ponto, de serem sustentadas, já que justamente esse uso indica também algo relativo à autonomia do trabalho de Adorno.

Dito isso, podemos nos deter nesta aproximação entre impulso, natureza e corpo, e as observações com a teoria psicanalítica. Alves Junior (2005), por exemplo, utiliza também o termo *pulsão*, no contexto argumentativo, a respeito da experiência metafísica e seu caráter transcendental no sujeito. Esse aspecto estaria justamente ligado à dimensão somática.

Se assim é, o que leva Adorno a falar de uma “experiência metafísica”, na qual estariam presentes traços de uma identificação compassiva do eu com o outro? Penso que o que há de metafísico nesta experiência é a sua *abertura ao sentido* que se constitui *na experiência*, para além do domínio racional, num estrato corpóreo, mimético, pulsional.¹⁹⁹

Se, por um lado, o termo *impulso* é, ao nosso entendimento, um demarcador de fronteiras, no sentido de valorização da alteridade imanente ao indivíduo enquanto sujeito, ou seja, demarca a importância e a contraposição dialética com a racionalidade, noutro ponto, *pulsão*, no uso filosófico aqui analisado, pretende qualificar, ao que tudo

¹⁹⁸ ROBLES, 2017, p. 18. (Tradução própria).

¹⁹⁹ ALVES JUNIOR, 2005, p. 156.

indica, que não se trata de qualquer *movimento instintual no humano*, ou seja, resguarda a discussão e interpretação psicanalítica constituinte do termo, mas recorta-a, digamos, mais ou menos invertida, para “reafirmar” uma natureza presente como somática. Este é o acento empregado pelo comentador, aproximando impulso de pulsão para contrapor a postura “racionalizante” do sujeito.

Robles (2017), por sua vez, demarca a consideração adorniana pelo “sentido original” de pulsão (Trieb), dentro das teorias freudianas, justamente aquele lugar intermediário entre o psíquico e o somático e que autores, em geral do campo psicanalítico, pontuam com alguma concordância. Se Adorno, então, não ignorou que não se trata de *pura natureza orgânica, instintual*, seguindo Freud, por outro lado, também seguindo o mestre da psicanálise, isto que não é propriamente pura estereotipia instintual, não deixa de lado suas raízes no orgânico²⁰⁰. Talvez justamente este último aspecto apresente contornos mais destacados na estrutura argumentativa do filósofo para “recuperar” criticamente frente ao diálogo com a tradição, o lugar da corporeidade na formação subjetiva²⁰¹. Diz o comentador:

Segundo Adorno, esta dimensão não é nem inteiramente racional nem inteiramente natural: (...) Esta condição limítrofe do conceito de impulso provém do conceito de “pulsão” (Trieb) de Freud, que em “A pulsão e seus destinos” (1914) afirma que a “pulsão” é “um conceito fronteiro entre o anímico e o somático; um representante psíquico dos estímulos que provém do interior do corpo e alcançam a alma,²⁰²

O comentador reforça, na sequência da citação, que o caráter pulsional, como elemento *não-idêntico* no sujeito, não deve ser compreendido em termos estritamente biológicos. Aqui reside o paradoxo do não-idêntico associado à natureza quando pensado no humano: traz a marca do orgânico, ao mesmo tempo que com ele não se confunde inteiramente, se distinguindo qualitativamente em termos freudianos, como algo que *representa*.

Efetivamente, Adorno utiliza *Trieb* na DN, assim como *Impuls*. O primeiro, obviamente, em contextos em que está em jogo, na argumentação, elementos da teoria

²⁰⁰ Embora de forma esparsa, na Dialética Negativa, no capítulo –“Complemento” – Das Hinzutretende.

²⁰¹ Verlaïne Freitas, em sua tese, trata deste tema pelo viés do conceito de mimeses, que é outro modo de se abordar a questão do corpóreo na formação da subjetividade.

²⁰² ROBLES, 2017, p. 18. (Tradução própria)

psicanalítica de Freud. No caso do impulso, como já destacado, se apresenta como o termo que traz à tona o corporal, na formação subjetiva e, de certa forma, ao que parece, comparativamente a *Trieb*, é menos dependente de uma articulação teórica propriamente psicanalítica. Talvez isso se relacione com o fato de que *Trieb*, seja traduzido por instinto, pulsão, impulso, ou qualquer outro termo, foi inegavelmente incorporado à teoria psicanalítica como um dos termos-chave do campo, mesmo depois da balança lacaniana para o *falo*²⁰³. Veja-se algumas passagens em que Adorno utiliza *impulso*:

Segundo as regras de jogo racionalistas, é próprio do elemento suplementar um aspecto irracional. Este aspecto desmente o dualismo cartesiano entre *res extensa* e *res cogitans* que, como se se tratasse de alguma coisa mental, anexa o elemento suplementar à *res cogitans*, sem qualquer consideração daquilo que o diferencia do pensamento. O elemento suplementar é impulso, resto de uma fase na qual o dualismo entre extra e intramental ainda não tinha se consolidado inteiramente;²⁰⁴

Em linhas à frente, em outro trecho utilizado, inclusive por Robles em seu artigo, encontra-se, novamente, que “O impulso, ao mesmo tempo intramental e somático, impele, para além da esfera da consciência, uma esfera à qual, porém, ele pertence.²⁰⁵” Por fim, em uma passagem mais francamente psicanalítica, “A objetivação dos impulsos singulares em uma vontade que os sintetiza e determina é a sua sublimação, o desvio bem sucedido, deslocador, durável da finalidade pulsional primária.²⁰⁶”

Destaca-se, com o auxílio das passagens, que o termo *impulso* é utilizado por Adorno em uma cena argumentativa mais “puramente” filosófica, por exemplo, na reflexão sobre a dualidade cartesiana. Neste caso, além da crítica a tal dualidade como falaciosa no que concerne à sua forma pré-dialética, que não faria justiça à experiência da própria dualidade, tem-se a identidade daquele “elemento suplementar” na rememoração histórica como um “resto” quase mítico de um momento da odisseia

²⁰³ Cf. MILLER, J. A. *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Tradução de Celso Rennó de Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, 334p. “Pode-se dizer que o desejo – nesse período de seu ensino (período do Seminário 4 de Lacan/TB) , ponto central de seus *Escritos* – eclipsa a pulsão e o operador do eclipse é o falo.” (p.111)

²⁰⁴ ADORNO, 2009, p. 193. Cf. ADORNO, T. W. *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften 6. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997. p. 227.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 193. Cf. ADORNO, T. W. *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften 6. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997. p. 227.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 201. Cf. ADORNO, T. W. *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften 6. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997. p. 237.

humana. Isso claramente remete ou se alinha ao caráter mítico da experiência com o natural, mesmo porque, muito provavelmente, Adorno se refere a um tempo anterior a qualquer narrativa ou elaboração conceitual consistente no ocidente, ou seja, a um período anterior à filosofia grega, embora esta ainda carregasse algo dessa indiferenciação entre externo e interno.

Na sequência o *impulso*, que anteriormente era uma referência quase mítica da materialidade corpórea natural continua, obviamente, nessa sintonia, mas com um acento menor em um dos lados da equação, ou seja, sua “identidade somática ancestral” é reduzida em importância pela ideia, segundo Robles, inspirada na pulsão psicanalítica, de algo que é, *ao mesmo tempo*, intramental e somático.

De fato, isso sugere o entendimento, desde Freud, do lugar da pulsão no indivíduo, aquele entre o corpo e o psiquismo e, sendo com Freud que Adorno efetivamente dialogou teoricamente, o sentido inicial de pulsão parece servir bem à posição dialética do filósofo. No último trecho da sequência, já tateando mais com as ideias da teoria psicanalítica, encontra-se, além do termo *pulsão*, também a ideia de *sublimação* inalterada em sua essência freudiana, como *desvio* da energia primariamente sexual para alvos socialmente distintos e acolhidos.

A questão psicanalítica básica acerca da pulsão, qual seja, que não se trata de um instinto irrevogavelmente fixo, estereotipia natural como nos animais, é frutífera para Adorno quando se trata de não romantizar e ontologizar a natureza, ou seja, serve à leitura dialética, mesmo que resguarde algo que, de certa forma, também se encontra em Freud, a respeito de sua inegável inclinação à leitura e esperanças biologicistas para a psicanálise ainda jovem e que ele, aliás, chamava de “ciência”; posição coerente com o tempo em que viveu. Sabe-se, paralelamente, o quanto os trabalhos de Freud abriram uma seara para além da identificação direta do homem com o seu “corpo natural”, algo já controverso para o *Zeitgeist* positivista da época.

Na medida em que, vê-se que Adorno utilizou *Impuls* nos trechos em que o tradutor verteu para *impulso* e onde a tradução escreve *pulsionais*, há no original *TriebZiel*, interessa-nos constatar que, ao não utilizar *Instinkt*, embora o próprio Freud, em alguns momentos, utilize esse termo, reforça-se, com ou sem a psicanálise, o caráter mediado da natureza no sujeito, no indivíduo com o seu corpo.

Impuls e Trieb, ao mesmo tempo em que filosoficamente parecem cumprir a tarefa de demarcar alguma diferença ontológica frente à razão, racionalidade e mesmo pensamento, também resguardam uma possibilidade interpretativa, ancorada em uma concepção, que não se resume ao *Instinkt* natural e rígido. Se racionalidade e psiquismo não coincidem, o que parece estar em jogo, neste caso, é a dualidade com a materialidade corpórea que ambos os conceitos, ao menos inicialmente, produzem. Inicialmente, porque tanto do ponto de vista da dialética adorniana a imaterialidade da razão será marcada pelos momentos miméticos-somáticos, quanto da perspectiva da psicanálise e, talvez especialmente, nos desenvolvimentos da orientação lacaniana, o corpóreo e a psiqué se (con)formam numa dinâmica relacional mais complexa do que qualquer ideia mais geral de “pares de opostos”.

Ainda sobre o conceito de *pulsão*, é preciso mais um pouco. O fato de ser um termo criado pelas leituras francesas de psicanálise revela o esforço que tais leituras empreenderam²⁰⁷ em demarcar, nos escritos de Freud, o aspecto preponderantemente desnaturalizado do psiquismo, mesmo que, de fato, encontremos, ao mesmo tempo no *corpus freudiano*, as inclinações para o orgânico, como já mencionado.

Consideramos legítima a empresa francesa em direção àquilo que não se traduz claramente em termos biológicos. O discurso analítico e os “efeitos de análise” talvez não existissem se assim não fosse desde os tempos de Freud. Jaques Lacan acentuou sobremaneira esse caráter desnaturalizado da *pulsão*. É assim que nos indica Miller (2005), quando diz que:

a pulsão, em Freud, conceito limite entre o psíquico e o somático, é transcrita na problemática de Lacan também como conceito limite entre o simbólico e o imaginário. Como cadeia, para ele, a pulsão está articulada ao simbólico, ao passo que sua satisfação é de ordem imaginária.²⁰⁸

²⁰⁷ Foi observado aqui, de maneira mais geral, o fenômeno na França, sem, contudo, de maneira alguma, negligenciar as diferenças de orientação dentro daquele país que, não obstante, não são objeto de nossa análise mais pormenorizada. Há, de qualquer forma, uma aproximação à orientação lacaniana, no que concerne as experiências pessoais no campo analítico, o que contribui para reforçar as potencialidades teóricas desta orientação que, por outro lado, reconhecemos para a contribuição ao nosso objeto de estudo.

²⁰⁸ MILLER, J. A, 2005, p. 103.

O psicanalista francês demarcará, por sua vez, a incidência deste *simbólico* no *real* do corpo como organismo. Isso não deixa de ser ainda a presença da ideia de Freud sobre a *pulsão*, ao mesmo tempo em que aborda, por outra matriz, a nossa discussão acerca da relação entre subjetividade e corporalidade.

Por todos os traços que, em Freud, a distinguem do instinto natural ou animal, a pulsão traduz a apreensão do simbólico, visto que se manifesta até o mais íntimo do organismo humano. (...) Lacan designa com a expressão “o mais íntimo do organismo do ser humano sofrendo as incidências do simbólico”, o que em Freud, é a pulsão.²⁰⁹

Dessa forma, o “mais íntimo do organismo” corresponde ao *quantum* de natureza que o habita e que, se não obstante, demarca um aspecto do indivíduo que é distinto da imaterialidade subjetiva, por outro, não deixa de ser atravessado por ela e, pode-se dizer, que também nela se faz presente. Não há motivo simbólico que possa caracterizar o aparato instintual dos animais, ao menos provavelmente não da forma como encontramos na espécie humana e isso sem precisar desconsiderar possíveis graus na variedade plástica dos instintos conforme a espécie.

Não se trata, em absoluto, no contexto dessas reflexões, de fazer qualquer alusão a uma superioridade da espécie humana em relação às outras, em função de sua condição linguística e de sua razão abstraídas, por exemplo, em uma interpretação biologicista, do telencéfalo e o polegar opositor, ou das conexões neuronais.

Em Adorno, os aspectos perverso e irracional “da” natureza (características exclusivamente humanas) aparecem regressivamente no seio da vida social, civilizada, como subprodutos de uma racionalidade potencializada e hipostasiada em seu caráter instrumental. Entendemos que esse aspecto violento da presença do natural, via reificação dos processos da vida, emerge como “projeção paranoica” do entendimento humano: a natureza em si não é violenta, mas *incompreensível* em sua não-identidade. Violento é o próprio da condição humana que, por sua vez, é associado, comparado e, por fim, projetado como o irracional natural, seja externa ou internamente aos indivíduos.

²⁰⁹ Ibidem, p. 103.

Se olharmos, por exemplo, a partir de um dado recorte do ensino de Lacan²¹⁰, podemos aproximar *compreensibilidade* e *incompreensibilidade* como efeitos preponderantemente simbólicos e, em uma radical ausência de sentido como apogeu da *incompreensibilidade*, o que podemos ter, nessa espécie de falência do tratamento simbólico, é a emergência (do ato, por vezes violento) no *real*, projetivo e corpóreo.

Em momentos importantes da filosofia ocidental, as variedades de tratamento da questão entre seres humanos e natureza revelaram, num percurso histórico, as ambiguidades fundamentais dessa questão. A superioridade da razão e do espírito (Geist) frente ao natural e o seu caos irracional alternaram com identificações, a partir de projeções de ordem e racionalidade no mundo natural; não faltaram romantizações idílicas sobre uma harmonia das formas naturais; bem como a elevação moral de ideias de evolução, adaptação e autopreservação, encontradas no mundo natural e diante das quais os seres humanos não somente deveriam se inspirar, como também reconhecer em si mesmos e assumir como orientações superiores da espécie, em uma depuração do véu cultural, ético e simbólico, que atrapalharia, por sua vez, a real identificação da espécie com sua biologia, encarada, então, como forma superior de compreensão.

Buscamos, com Adorno, o quanto em sua filosofia for possível, menos uma insistência em análises rígidas de superioridade/inferioridade, identificação/abstração e mais, no curso de uma dinâmica dialética, reconsiderações normativas, a partir dos rastros não-idênticos do que convencionamos chamar *natureza*.

Quando Horkheimer e Adorno dizem em, “ Interesse pelo corpo” na DE, que não é mais possível converter Körper em Leib, a questão na passagem, segundo pensamos, não reside numa idealização de épocas pretéritas, mas sobre momentos bastante fragmentados em que a experiência com o corpo não se pautasse exclusivamente pelo domínio técnico e sacrificial, como norma geral. Trata-se da possibilidade da presença mediadora do elemento singular, micrológico, do ponto de subjetividades que inscrevessem nas relações com o corpo, gramáticas e retóricas menos violentas. À sombra deste Leib, estaria outro Körper, na nossa leitura, menos cadavérico e mutilado, e mais diferente e copartícipe, constitutivo.

²¹⁰Cf. LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses*. Trad. de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 2008, 376p. Pensamos que um “recuo do simbólico” não se faz isolado de um “transbordamento do imaginário”...

2.5 Entre ter e ser: atualidade do corpo

O conceito de *objeto*, tal como é tratado por Adorno, poderia contribuir para uma “ressignificação das relações com o corpo”, no sentido mesmo que o filósofo defende a revisão das relações com a natureza, na medida em que o corpo guardaria traços da não-identidade da natureza, que, por sua vez, incidem negativamente no espírito. Nas relações sujeito e objeto, todas as vezes que o indivíduo, na posição de sujeito, se identificou rigidamente com o espírito, ou com sua faculdade racional e o poder de dominação advindo dela, a incidência do natural, corpóreo, mimético e impulsivo travestiu-se perante o entendimento como violência, afronta.

Por outro lado, não somente o irracional apareceria determinadamente “inconsciente e voraz” no excesso da racionalidade instrumental, mas talvez, sobretudo, busca-se cada vez mais certa identificação consciente com o orgânico e biológico, com esse corpo que é objeto de domínio e deve agora, não como talvez gostaria Adorno, ser considerado em sua alteridade, mas transformado em uma espécie de “sujeito idêntico a si mesmo e onipresente”. Não existe mais, em nossa época, talvez já há algum tempo, um problema subscrito em uma imagem metafórica da “irracionalidade da natureza”, concretamente experimentada na violência crônica das nossas sociedades.

A natureza é uma certeza cada vez mais defendida, via discurso da ciência, no que concerne ao corpo humano e suas incidências “no espírito ou na alma” que, por um lado, se pensarmos a partir de um recuo na intenção de controle e de uma revisão crítica da noção de domínio, Adorno consideraria como indícios dialeticamente menos regressivos e mais emancipatórios, mas, por outro, parece atualmente, realizar-se problematicamente, na forma da identificação completa. Nessa forma, potencializam-se o domínio e o controle e proscribe-se a reflexão, seja no específico de determinadas pesquisas a partir de comitês instrumentais de ética, seja em um registro mais amplo da sociedade, no declínio progressivo da presença das ciências humanas e da filosofia na formação superior²¹¹.

²¹¹ O tema é complexo e não deve ser generalizado de forma precipitada. Pensamos aqui, sobretudo, no caso brasileiro, em algum declínio de incentivos e investimentos nas chamadas “humanidades”. Este termo, aliás, é um bom exemplo de partida, pois já serviu para aglutinar disciplinas, como Antropologia, Sociologia e Ciência Política, em determinados cursos de instituições privadas de ensino superior, a partir

Não por acaso, vocábulos, como alma e espírito, são cada vez mais anacrônicos para algumas linhas da pesquisa filosófica e têm sido “substituídos” quando talvez, em alguns casos, nunca tenham sido, de fato, incorporados, por termos como *mente* e *mental* e mesmo *cérebro* ou *cerebral*, o que atesta incontestavelmente a redução ao biológico. A investigação filosófica, em uma boa parte do seu campo, corrobora essa tendência oriunda das grandes ciências da natureza e suas influências na sociedade. Evidentemente, o cenário é mais complexo e exige maior detalhamento.

No caso das ciências humanas e sociais, desde o seu divórcio da filosofia e o seu flerte com as ciências da natureza ou ciências duras, vêm sofrendo de uma permanente “inveja” em relação a estas últimas, desde os tempos de A. Comte. Seu desenvolvimento pode ser considerado notável, inclusive no aparecimento de novas áreas e subáreas, tal qual nas ciências da natureza, na construção de novas metodologias e no aperfeiçoamento de outras, no uso das tecnologias (tecnologias em sentido mais corrente, como produtos do desenvolvimento e aplicação da ciências da natureza, mais o acúmulo de capital, especialmente a partir do final do século XVIII), na complexificação de seus temas e objetos de estudo, na produção interdisciplinar, etc.

No entanto, todo esse avanço não produziu nem de longe os efeitos e transformações que as ciências naturais e ou laboratoriais têm proporcionado à vida no último século. E talvez não deva produzir mesmo. Adorno²¹², possivelmente, diria que se trata de uma diferença de objeto e, por conseguinte, uma diferença de matriz epistemológica que não pode ser “superada” ou identificada como queria Comte. As importâncias de campos investigativos são distintas e múltiplas, tal qual é múltipla, diversificada e complexa a vida humana e suas exigências.

Longe de incorrer no desvario de não reconhecer ou mesmo de relativizar por demais as benesses incontestes e sempre desejáveis que as grandes ciências da natureza, com os seus desdobramentos tecnológicos nos proporcionaram e proporcionam, recobramos, no entanto, certo espírito crítico dos anos da DE para observar, por exemplo,

da necessidade de se diminuir os gastos, por um lado, e atender as demandas dos estudantes/clientes, ávidos por formações cada vez mais instrumentais e que satisfaçam o mercado. Outros exemplos são a transformação progressiva dessas disciplinas em módulos de educação à distância - EAD; comentários de políticos importantes no cenário nacional a respeito de se reduzir os investimentos em pesquisas nas ciências humanas... Afinal, elas não geram patentes nem resultados práticos imediatos, não podendo seus conteúdos ser utilizados e “aplicados na prática”.

²¹² Cf. ADORNO, T. W. *Introdução à Sociologia*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008, 358 p.

no campo político e educacional, movimentos de não-reconhecimento e deslegitimação do lastro conceitual, discursivo e de saberes produzidos pela História, pela Ciência Política, pela Antropologia. Isto se dá pela relativização extrema até o esfacelamento de conceitos clássicos, pela inversão de contextos em que esses conceitos são utilizados historicamente e mesmo pelo desconhecimento dos contextos históricos específicos de tais conceitos.

A recusa por determinadas interpretações bem estruturadas de fatos e eventos históricos é outro fenômeno que tem se fortalecido nos últimos anos. Aparentemente, não há uma apresentação consistente cientificamente, em alguns casos, para esses movimentos. Têm-se, muitas vezes, no âmbito geral da opinião pública, princípios e demarcadores morais e normativos, plasmados em antigos, sempre importantes e presentes núcleos formativos como as famílias e as religiões.

Em linhas mais gerais, esse dois grandes pontos de sustentação e formação das sociedades têm renovado suas alianças ideológicas com uma parte do discurso das ciências duras, já que, de fato, eles ocupam, de alguma maneira, o lugar das ciências humanas, sem que o esforço reflexivo e metódico seja necessário; fornecem elementos de sustentação moral e onde possam existir pequenas rurgas de perspectivas, elas são enfraquecidas pelo alinhamento em pontos mais globalmente determinantes de ações.

É preciso notar, contudo, que se trata de um destino inexorável de boa parte do campo e da produção das ciências humanas e sociais e da filosofia, certa fluidez e dinâmica de opiniões frente ao que essas áreas discutem e isso remete, como aludido linhas acima, à especificidade ou natureza própria de seus objetos. O ideal comteano quase ingênuo, mas coerente com o seu tempo, funda-se nesse aspecto. Não se trata de uma falha, a nosso ver, mas de uma precisão e fidelidade ao objeto, mesmo que, para muitos, deva ser combatida e “retificada” como queria Comte.

Nesse sentido, mais em relação à natureza dos objetos, portanto, seria um contrassenso exigir uma receptividade pública mais ou menos consensual das produções no quadro das ciências humanas e sociais, comparativamente à das ciências naturais, bem menos acometidas no âmbito de sua divulgação e estudo, a polêmicas de interpretações, embora, mesmo assim, não de todo livres.

Com ou sem controvérsia interpretativa, aplicação prática, importância social, parece inequívoco, em maior ou menor grau conforme a área e o objeto, que todo

conhecimento científico, ao alçar o zênite social, o faz revestido de uma discursividade moral, normativa. Discursividade, diga-se de passagem, já presente no ato de sua produção; mas interessa realçar o pressuposto de que, mesmo as verdades produzidas no âmbito das ciências naturais, por exemplo, a descoberta de uma vacina ou um tratamento para determinada doença, precisam, para sua incorporação social pelos indivíduos, de vivências dotadas de sentido em que se possa compreender o lugar e, conseqüentemente, atribuir o valor de tais verdades como respostas necessárias e importantes para determinados problemas e questões experimentadas e portadoras de sentido social.

Em outras palavras, as *verdades* não se estabelecem por si só, pelo seu valor epistêmico e mesmo prático, mas precisam de um “carreador” para que possam se estabelecer socialmente, e este carreador, em um nível sociológico e filosófico de análise, é a discursividade moral, a teorização ética, a normatividade. Evidentemente, o caminho inverso também se faz mutuamente presente, ou seja, o estabelecimento de verdades científicas também influencia nossos valores que balizam certos comportamentos e hábitos.

A compreensão mínima do que são as vivências corporais na atualidade passa necessariamente pelas relações com as ciências e com as tecnologias. Essas relações, certamente, se fazem presentes nas políticas ou nas biopolíticas, para lembrar o termo de Michel Foucault, assim como no trabalho, na educação e nas artes. A experiência contemporânea está marcada não apenas por um grande interesse, mas também por um acúmulo impressionante de condições técnicas para a manipulação do *corpo*.

A intervenção técnica e científica sobre os corpos apresenta características como: um avanço cada vez mais surpreendente no campo da preservação orgânica dos indivíduos e na diminuição da dor e do sofrimento físico; ao mesmo tempo, silencia a respeito dos debates sobre certa “institucionalização moral do sacrifício corporal”, a partir da fetichização dos modelos de corpo e de personalidades e da hipóstase do corpo como objeto orgânico manipulável; também silencia sobre a reflexão, à respeito da dor como constituinte da experiência humana.

Olhando de perto os avanços científicos e tecnológicos direcionados ao corpo humano, pode-se ainda encontrar, em um primeiro momento, parte da prevalência histórica do lugar de objeto que o corpo quase sempre ocupou. Como temos visto, articulando entre si as noções adornianas de *objeto*, *não-idêntico*, *corpo* e *natureza*, o

problema residiria menos nesse histórico lugar de objeto ocupado pelo corpo e mais na violência e na desconsideração de certa ipseidade desse lugar, a partir de princípios de domínio e identidade.

Utilizando ainda as ideias de Adorno, pode-se dizer que talvez encontremos em determinadas práticas corporais, a partir da apropriação que alguns sujeitos fazem dessas práticas e de seus corpos, indícios daquele nostálgico *Leib*, mas, ao mesmo tempo, em muitas outras situações cada vez mais corriqueiras, por exemplo, no “cuidado” com a saúde e nas questões de “estética” e imagem corporal, o que temos visto é a cristalização do diagnóstico adorniano, a respeito da prevalência de um corpo como “coisa morta”, mero organismo, *Körper*. Ainda neste ínterim, o *amor-ódio* pelo corpo, descrito por Horkheimer e Adorno, parece ilustrar bem os sacrifícios e até suplícios a que indivíduos se submetem em nome do ideal dos seus corpos; para si mesmos e para os outros.

Está em jogo, na perspectiva adorniana, uma dialética especial para o corpo: estamos sempre entre *ter e ser um corpo*. Na verdade, entendemos que se trata de uma posição geral e que talvez possamos encontrar pistas de seus elementos fundantes a partir da “grande filosofia grega”²¹³, guardadas as particularidades de cada momento histórico. A filosofia de Adorno olha criticamente para essa dinâmica, até tenta chamar a atenção para a necessidade de se reconhecer os momentos em que nos cegamos para o aspecto dinâmico e dialético dessa condição.

Para se dizer um pouco mais a respeito, é preciso que se recue no tempo, para pontuar aspectos fundamentais da história do corpo e da história de seus conceitos, com o intuito de jogar luz sobre o que vivemos atualmente. Quando dissemos que foi a partir da filosofia grega que podemos mapear essa dinâmica entre ter e ser um corpo, isto diz respeito a uma possível condição distinta, ao menos em termos linguísticos, encontrada nos dois grandes textos atribuídos a Homero: *Ilíada* e *Odisséia*.

Na poesia de Homero, antes da grande filosofia, antes de Platão mais especificamente, não se encontrava uma palavra que definisse para o indivíduo vivo sua unidade corpórea, ou seja, os heróis homéricos referiam-se ao seu corpo de forma fragmentada. A palavra *soma* só era usada para a unidade corporal quando o indivíduo

²¹³ Para efeitos de referência básica, pensamos aqui em Sócrates, Platão e Aristóteles, mas sem, de forma alguma, desconsiderar outros nomes da época, como Demócrito e seu atomismo primevo, para ficarmos em um exemplo.

morria e sua *psyche* (alma) se esvaia do *soma* (cadáver), como um fantasma errante e irracional. É mesmo só a partir de Platão, que a alma ganha efetivamente um estatuto racional (ou ao menos parte dela), ao mesmo tempo em que a palavra *soma* passa a ser usada também para o indivíduo em vida representado, agora sim, seu corpo enquanto unidade²¹⁴. A visão *paratáxica*, fragmentada da poesia homérica e da arte pictórica de artefatos do século VII e VI a.C, é progressivamente transformada em uma perspectiva *hipotáxica*, presente não somente no uso dos termos *soma e psyché*, como também nas formas humanas retratadas nas esculturas e pinturas cada vez mais pautadas por uma mimese ideal do corpo humano, do século V. a.C em diante.

Não nos interessa tanto as modulações dos conceitos de alma e corpo conforme o contexto dos escritos de Platão, nem mesmo na comparação com Aristóteles²¹⁵, mas sim o fato da consolidação das unidades conceituais terem sido determinantes designar a dualidade humana em vida, que acompanharam uma imagem/entendimento de tais unidades empiricamente. Unidades conceituais que persistiram na história do cristianismo e resistiram ao advento da moderna ciência.

O amor-ódio pelo corpo na história é também um indício, de que, se por um lado advogamos certa prevalência de uma identificação dos indivíduos à sua dimensão imaterial, ou seja, na posição de sujeitos, o corpo ocuparia, em muitos casos, o lugar de objeto ou de uma alteridade que precisaria ser controlada pela alma, por outro, o cultivo desse corpo e mesmo sua importância para os destinos do sujeito identificado à sua alma não deixaram de sugerir essa alternância quase nunca harmônica entre ter e ser um corpo. Por exemplo, a história das místicas do século XVII é fundamentalmente a história de seus corpos, de como através deles, ou melhor, através dos sacrifícios a eles impostos e dos sinais divinos como as chagas, reconhecia-se a presença de Deus e o destino espiritual daquelas mulheres. Portanto, era pelo corpo (é verdade, por seu martírio) que se chegava a Deus, numa alusão, em parte, à própria paixão de Cristo²¹⁶.

²¹⁴ Cf. REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, 280p. Vale a atenção à influência da religião órfica nessa transição para a filosofia platônica.

²¹⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, 357p. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 115-190. PLATÃO. *A República*. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000, 352p.

²¹⁶ Cf. GÉLIS, J. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: VIGARELLO, G. et. al. *História do corpo: da renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19-130.

Aristóteles dizia que o homem deveria pensar *com a sua* alma. O adjunto adverbial, incluindo o pronome possessivo, não indicam somente certa predileção ou hierarquia que posiciona a alma em um primeiro plano de caracterização do humano, mas as duas unidades conceituais, alma e corpo, já estabelecidas, produzindo efeitos de identificação, de significação ontológica, que alternam na tarefa de se compreender o que é o homem e quais são os seus atributos.

Apesar do uso de possessivos indicar de forma muito clara que o sujeito *tem* um corpo, assim como *tem* uma alma, é importante atentarmo-nos ao seguinte: o objeto corpo parece se fazer muito mais presente ainda hoje nos nossos hábitos linguísticos, pois usamos com muita frequência pronomes de posse para nos referirmos às partes do *nosso* corpo – dizemos tanto “estou com dor de cabeça, quanto, *minha* cabeça está doendo hoje” - ; apesar de encontrarmos a forma “minha alma ou meu espírito”, paralelamente, escutamos que, quando o sujeito diz que “se perdeu” na vida, “ não se reconhece mais”, ou ainda “quer recuperar o seu *eu*”, mesmo que essas afirmações digam respeito também a determinadas ações no mundo e ações obviamente com o corpo, o que parece estar no centro da questão é a identificação que se tem com a dimensão imaterial. Isto é importante porque reforça, em linhas gerais, a divisão e hierarquização historicamente construídas para a dimensão imaterial e material do humano.

O pensamento efetivamente moderno sobre a dualidade corpo e alma começa radicalizando justamente o processo de identificação do homem com a sua alma. Foi isto que R. Descartes anunciou com sua *res cogitans*. Mas o que veio depois foi uma progressiva viragem, graças, em parte, ao próprio racionalismo cartesiano.

Portanto, a teoria cartesiana está na base da medicina moderna ao autorizar e permitir os médicos a tratar os doentes como objetos e seus corpos como máquinas avariadas. O corpo se torna um cadáver, como um signo esvaziado de subjetividade e com seus órgãos inteiramente visíveis. Assim, o corpo como cadáver não se distingue mais de outros objetos com seus mecanismos, a não ser apenas pela sua singularidade.²¹⁷

²¹⁷ CAMPOS, S. de. *Os efeitos da ciência sobre o corpo*. In: Revista Curinga – EBP-MG, n. 37, jul-dez, 2013, p.67-82. Vale aqui uma nota histórica. O cadáver, como objeto de uma prática social (a dissecação anatômica), (res)surge na Europa no final do período medieval, e naquele momento o trabalho da anatomia *não* era explicitamente proibido pela Igreja. Cf. MANDRESSI, R. *Dissecações e anatomia*. In: VIGARELLO, G. et. al. *História do corpo: da renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 411- 440.

O século XIX inaugura a viragem para o corpo, encampada pelo desenvolvimento das ciências médicas, ainda que incipientes naquele momento. Os cuidados com o corpo e o trabalho de promoção da saúde orgânica, vista como ausência de doença e homeostase das funções fisiológicas, a passagem do trabalho artesanal para a venda da força de trabalho nas fábricas, a depreciação moral do funambulismo e das práticas circenses livres e o elogio à “novíssima” “ginástica científica”²¹⁸, os esportes, tudo isso testemunha esse “ganho de atenção” que o corpo recebe, sem podermos aqui continuar a listar todos os fragmentos históricos desse fato, por exemplo, questões relativas à vida sexual e outros.

Freud, nos “Três ensaios sobre a sexualidade”, construiu uma frase que reverbera até hoje nos grupos psicanalíticos: “A anatomia é o destino”. De início, entendemo-la no contexto freudiano de esperança de que os pontos obscuros da pesquisa psicanalítica, a respeito da psique humana, fossem, em um futuro não muito distante, esclarecidos pela biologia. Essa esperança prevaleceu especialmente no campo da medicina psiquiátrica e nas psicologias que apostam nos desenvolvimentos das neurociências, aliás, absolutamente em alta nos últimos anos, em várias áreas, inclusive, por exemplo, na aprendizagem e comportamento motor, no treinamento esportivo, etc.

Para Campos (2013), a psiquiatria, em função da natureza de seu objeto, esteve, em termos de desenvolvimento histórico, atrás da maioria das especialidades médicas. Ao menos até a primeira metade do século passado, ela carregava ainda uma forte influência da filosofia e da psicanálise de Freud, entretanto:

Com o avanço das neurociências, surge uma nova tendência, baseada na concepção de que o psiquismo duplica o cérebro, ou seja, o psíquico como duplo do cerebral (...) Seria uma versão extremada e particular do *corpo-máquina*: o cérebro como um computador supercomplexo e a vivência humana como um semblante de sua atividade. (...) A essa versão especial do *corpo-máquina* pode-se denominar *corpo-neuronal*.²¹⁹

Do ponto de vista da psicanálise a afirmação de Freud foi criticada mais de uma vez, partindo-se do pressuposto por nós já anunciado linhas anteriores, sobre a desnaturalização do corpo humano, a partir de seu caráter pulsional, pelo atravessamento

²¹⁸ Cf. SOARES, C. L. *Corpo e História...*

²¹⁹ *Ibidem*, p.76.

e entrelaçamento com a linguagem. Concordamos com as críticas psicanalíticas, como um contraponto importante ao ideal identificatório das ciências e da medicina, pois apesar de avanços interessantes da psiquiatria na modernização de determinadas drogas, a clínica insiste em produzir exemplos dos pontos de singularidade das subjetividades humanas que resistem às soluções médicas.

Em muitos casos, a medicação é uma aliada quase indispensável, mas em outros é absolutamente questionável, pois:

Para a psiquiatria, a referência é a norma social; o sintoma é definido como o que não permite que cada um consiga fazer o que está prescrito pelo discurso de seu tempo. A psiquiatria biológica, fincada num terreno movediço, sem ter propriamente bases científicas adota, não obstante, um discurso científico e posições científicistas.²²⁰

Faz-se necessário salientar, contudo, que atualmente a máxima freudiana está especialmente viva e não somente no domínio das ciências médicas, mas na nossa leitura, dentro das práticas, estudos e discussões da psicanálise. Não se trata de rever a ideia de desnaturalização do corpo humano, mas da consideração das incidências no real do corpo como anteparo orgânico, local privilegiado de um conceito central para a orientação lacaniana: a noção de *gozo*²²¹.

Segundo pensamos, o campo psicanalítico tem atualizado criticamente a máxima de Freud não somente nas discussões sobre o empuxo crescente à naturalização via ciências, mas no seu encontro diário com “sintomas de corpo”, curiosamente, os primeiros com que Freud efetivamente se deparou nas conhecidas conversões histéricas. Falamos aqui das atuais “passagens ao ato, e dos actings” no jargão psicanalítico, além de cortes no corpo, a toxicomania, os casos de anorexia e bulimia, em algumas situações os excessos de tatuagens e perfurações (piercings), etc.

A psicanálise fala também de uma “agitação dos corpos” no contemporâneo, como uma espécie de “sintoma social”, relacionado dentro do campo referencial psicanalítico entre as relações do discurso da ciência e do discurso do capitalista, do

²²⁰ Ibidem, p. 77.

²²¹ Cf. LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Trad. de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 157p.

declínio da lógica fálica, entre outros pontos de discussão. Ressaltamos, todavia, com esses exemplos incontestes deste “retorno à anatomia” de que se trata sempre, ao olhar psicanalítico, de uma anatomia atravessada pelo gozo, uma anatomia *gozante*.²²²

Ao se retornar ao campo propriamente filosófico, encontramos reflexões como as de Christoph Türcke (2010)²²³, que também nos remetem, *mutatis mutandis*, àquela “agitação dos corpos” de que falamos a pouco. Para o filósofo alemão, certa modulação do conceito de sensação acompanhou um processo de crescente hiperestimulação dos centros nervosos, como uma característica cada vez mais constante das vivências com o corpo. A superestimulação visual (parte da própria história filogenética humana com sentido da visão) divide espaço com todo tipo de sensação corpórea, fisiológica. Os corpos excitados são por excelência agitados, reativos.

Para o filósofo, a título de exemplo, começa a ser um contrassenso complexo alguns excessos de diagnósticos e medicação de casos de crianças com Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade – TDAH. Não se trata de desconsiderar por completo o quadro, mas mais ou menos o contrário, de contextualizá-lo devidamente. Em sociedades extremamente excitadas, velozes, cuja atenção dever ser constante e sempre pronta a redirecionar seu foco, talvez seja relativamente comum que um número crescente de crianças responda a esse contexto com a hiperatividade de seus corpos.

Nessa perspectiva, pode-se tanto relativizar ao menos parte dos diagnósticos, já que se trataria menos de uma doença e mais de uma resposta coerente, por parte das crianças, às demandas do mundo em que vivem. É estranho, portanto, que por vezes se fomenta e valoriza moralmente a adaptação ao *status quo* do pragmatismo do “do things” e, ao mesmo tempo, se exija que as crianças sejam “dóceis” na maioria do tempo, para que não atrapalhem os próprios planos de tarefismos e compromissos que a elas impomos. Em outro ponto, pode-se desviar, portanto, um pouco do diagnóstico de transtorno das crianças para a própria sociedade que as forma.

²²² “O saber sobre o gozo é, talvez, o único saber psicanalítico não filosófico. O saber filosófico passa claramente muito mais pela noção de mundo do que pela noção de gozo. Mas o saber sobre o gozo talvez seja o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é o ser vivo. (...) Não sabemos o que é ser vivo, a não ser pelo seguinte: um corpo, isso goza.” MILLER, J. A. *Elementos de biologia lacaniana*. Trad. de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: EBP-MG, 1999, p.25.

²²³ TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Trad. de Antônio A. S. Zuin. Campinas: Editora Unicamp, 2010, 323p.

No clássico texto de Walter Benjamim, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica²²⁴”, algo dessa agitação já parecia anunciar-se no comentário sobre os “choques” da vida urbana e da produção cinematográfica. Os efeitos no organismo humano que interessam a Türece sinalizar acompanham, segundo nossa leitura, tanto uma discursividade fomentadora da dinâmica da velocidade e do consumo quanto, mais uma vez com a psicanálise, formas atualizadas de mal-estar, especificamente, um mal-estar nos corpos, lembrando novamente o texto de Fleig (2004); condição esta que não é, seguindo Lacan, sem gozo.

Sobre o mal-estar nos corpos, no contexto das sociedades excitadas, pode-se dizer que também se reedita um antigo preceito a respeito da saúde do organismo. Fleig relembra da máxima de Leriche, “A saúde é a vida no silêncio dos órgãos”. As reflexões mais refinadas e as análises mais concretas sobre uma ampliação do conceito de saúde, bem como da compreensão da dor e do sofrimento como de certa forma partícipes da formação humana²²⁵, não foram suficientes até então para “civilizar” nossa obsessão crescente pelo silenciamento dos corpos. O paradoxal é que estamos assumindo justamente a interpretação de sociedades cada vez mais amplificadoras das falas dos corpos e, ao mesmo tempo, vigiamos disciplinarmente qualquer ruído que entendamos como sinal de algo que não vai bem.

O mal-estar se faz presente, na perspectiva adorniana, como reivindicação ética, política e estética de que a expressão da dor e do sofrimento ocorra. Adorno não faz apologia pura e simples da dor e, por outro lado, também não ratifica o caminho das tentativas de silenciamento atuais das dores e sofrimentos. As duas perspectivas contemporâneas, a apologia e o mascaramento, são faces da mesma moeda que busca antes tentar controlar a vida a todo custo, muitas vezes ao custo da própria vida, do que

²²⁴ BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 165-196.

²²⁵ “Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende de seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para o seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; (...) Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso.” NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 144- 145.

propriamente tentar construir algum saber por meio da experiência. Como lembra Chiarello (2006), a filosofia para Adorno tem um compromisso ético e até epistêmico em dizer o que não se deixa dizer, para usar o título de um livro de Rodrigo Duarte, inspirado numa fala da *Dialética Negativa*, de Adorno²²⁶.

Por outro lado, de um ponto de vista psicanalítico, nas sociedades de corpos falantes, agitada, sob o imperativo do gozo, ressoa também o mal-estar, pois o gozo é um imperativo superegoico, como disse Lacan²²⁷; pode-se gozar perversamente com o corpo do outro, como na tortura. Goza-se com o próprio corpo sem que isso muitas vezes facilite as coisas para o sujeito na vida, sem que, digamos, valha a pena em termos práticos. De certa forma, parte do *modus vivendi* que experimentamos foi transcrito por Herbert Marcuse, com a ideia de *dessublimação repressiva*, figura ainda potente para ilustrar que a repressão e controle sociais sobre os corpos aumentam numa sociedade que potencializa a exibição e a oferta direta de corpos sexualizados, prontos para cumprir o imperativo de que falou Lacan.

Em nossa leitura, ressoa no fundo dessa duplicidade entre o agito e as tentativas de controle e silenciamento, momentos em que a dialética entre ter e ser um corpo cristaliza-se mais no instante do ser, ou, como já dissemos anteriormente, vivemos uma investida potente de muitos setores da sociedade amparados pelos avanços científicos e tecnológicos na identificação do sujeito ao seu corpo biológico. Não se trata, nesse caso, de trazer o sujeito antes mais propenso à identificação com sua antiga alma racional, para o seu corpo, mas, ao contrário, tornar esse velho conceito platônico de alma completamente correspondente a determinadas regiões e funções cerebrais.

A respeito dessa identificação contemporânea ao corpo, o cinema se antecipou um pouco no que diz respeito aos temas e *ações* mais atuais, controversos e importantes²²⁸. GATTACA: a experiência genética é um filme de 1997, que apresenta uma sociedade

²²⁶ DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

²²⁷ “O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!* (LACAN, 2008, p. 11)

²²⁸ “Em breve, a tara genética, as anormalidades e as suscetibilidades para certas doenças serão determináveis já antes do nascimento. Estimativas a respeito do nível de *performance* esperado do novo habitante da Terra serão possíveis antes mesmo que este chore pela primeira vez. Cientistas e especialistas na área de seguros já estão discutindo agora a respeito de que dados genéticos devem ser abertos aos planos de saúde e quais devem ser considerados tabu.” (TÜRCKE, 2010, p. 40)

organizada em função das manipulações genéticas. GATTACA é uma empresa de viagens e trabalhos no espaço, presente em uma sociedade que se estabeleceu com uma nova divisão de classes e um novo paradigma para a normatividade social e o preconceito: a cidade é dividida entre aqueles que foram concebidos naturalmente, segundo os desígnios de Deus e da natureza de um lado, e do outro, aqueles que foram concebidos a partir da construção genética.

Num primeiro plano, é o desdobramento cumulativo e em camadas da divisão a partir do capital, pois aqueles que podem optar pela engenharia genética para planejar seus filhos(as) são os que possuem recursos financeiros para tal. É um serviço disponível para quem pode pagar por ele. O filme não indica, ao menos explicitamente, nenhum tipo de relação a questões étnicas ou de gênero, muito embora o casal que ocupa as cenas iniciais como os pais do personagem principal se apresente no formato heteronormativo tradicional.

GATTACA é o sonho de trabalho e carreira de boa parte daqueles que nasceram de um planejamento genético e estes, em tese, são os únicos com chances reais de pertencer à empresa. A “entrevista”, aliás, para ingressar em GATTACA, é, para surpresa do personagem principal, um teste rápido de sangue, sem perguntas, avaliação de competências ou qualquer coisa parecida. O currículo dos candidatos que os habilitam ou não está transcrito na sequência de seus genes, no seu corpo biologicamente construído. Aqueles que não possuem uma boa identidade genética podem, no máximo, adentrar em GATTACA como funcionários de limpeza em uma clara reprodução de um estigma social e de recorte de classe.

A trama ocorre em torno da história de um garoto concebido naturalmente num contexto em que a ciência não somente pode planejar geneticamente as crianças como também pode “predizer” o futuro biológico dos recém-nascidos “naturalmente”, algo que não deixa de ter semelhança com os antigos oráculos. Logo no nascimento, os pais recebem quase que instantaneamente, em um tom absolutamente gélido dos médicos, as informações sobre expectativa de vida e doenças que acompanharão a vida de seu filho. Ele é cercado de cuidados excessivos, enquanto os pais planejam um novo bebê, desta vez com o “auxílio” da ciência.

A cena da consulta com o especialista na geração de bebês é curiosa, pois há ainda no casal certa vontade de deixar algumas coisas ao acaso nos caracteres hereditários do

próximo filho, mas são rapidamente persuadidos a desistir da ideia pelo especialista, num tom neo-eugenista frio e calculista. O novo bebê é tido como biologicamente superior e, no convívio entre os irmãos, estabelece-se uma disputa e uma predileção declarada dos pais pelo segundo filho, o que faz com que o primeiro, “natural”, deixe a casa dos pais logo que atinge a idade adulta. O que o personagem encontra, em termos de rejeição na casa dos pais, é uma reprodução particularizada do que ele enfrentará diante do Outro social e de GATTACA.

Cenas e falas de vários personagens do filme reproduzem a segregação biológica do futuro, construída conscientemente pelos seres humanos e seus ideais de perfeição. O personagem principal sonha em ser um navegante em GATTACA e resolve “comprar” a identidade de um “escolhido” geneticamente, que sofrera um acidente e ficara paraplégico.

O filme se passa dentro dos sacrifícios subjetivos e corporais do personagem para sustentar seu plano, até que ele consegue, mesmo sem um corpo exigido em GATTACA, enganar seus superiores e viajar ao espaço. Alguns pontos merecem observação. O personagem faz da aparência de seu corpo e de sua condição física até onde é possível, um semblante daquilo que um dia foi talvez a identidade da alma e que era invisível; um semblante do código genético que seu corpo não possui. Apesar de uma possível mensagem um tanto quanto piegas e ingênua de “superação” pela vontade, nos parece mais produtivo atentar para as contingências, as indeterminações, o furo e as faltas presentes nas experiências humanas e que os seres humanos procuram tamponar com os produtos da ciência.

O filme é repleto dessas indicações, como na competição dos irmãos par ver qual dos dois nadava mais longe, na investigação do assassinato em GATTACA, cujo suspeito é aquele que não possuía as credenciais biológicas para estar ali, e que o verdadeiro culpado fora um funcionário que não possuía nenhum traço genético de predisposição à violência: no personagem que “vende” sua identidade genética, já que, por uma fatalidade, ficara paraplégico, etc. Além disso, sugerimos também que a normatividade da sociedade discriminatória e eugenista em GATTACA eleva à máxima potência a noção de biopoder de Foucault. Até mesmo na esfera do amor sexual, a mania pela perfeição genética se impõe superegoicamente.

Uma das personagens se interessa pelo personagem principal, mas, como todos em GATTACA, ela ainda não sabia da “verdadeira” condição de sua identidade genética, ou seja, ela se apaixona “naturalmente”, em função das dimensões simbólica e imaginária do encontro e menos em função do real do corpo. Mas mesmo assim, vai a uma espécie de cabine popular de avaliação de sequências de DNA, com um fio de cabelo que, na verdade, era daquele de quem o personagem principal havia adquirido a identidade, conferir se ele realmente era, como disse a atendente da cabine, “um belo exemplar da espécie”. O pudor e certo tédio com que a personagem recebe a lista de papel com a sequência genética atestam subjetivamente o engodo da estereotipia forçada do par ideal para o amor.

O discurso médico tem apresentado uma variada oferta de produtos endereçados àqueles que buscam se esquivar da confrontação com falta, mediante a reparação de suas incidências como defeito no imaginário do corpo. Ao proceder assim, contribui para a ideia de que o ideal é realizável, de que a complementação é possível e de que a relação sexual existe. O ideal que se persegue é um saber completo sobre o real, que Lacan chama de paranoia bem sucedida e que corresponderia ao encerramento da ciência.²²⁹

Ainda, como lembra o psicanalista, a ciência e a tecnologia sempre representaram também um espaço de poder e, no filme, assim como o momento atual, esse espaço no seu discurso e nas investidas de sua prática tem se esforçado por produzir uma normatividade onde o sujeito e sua subjetividade serão a um só tempo a imagem de seu corpo biológico. Como em GATTACA, o sujeito não mais terá um corpo, mas sim será um. Se a um tempo, poderíamos criticar a ideia de que ter um corpo seria justamente uma visão um tanto quanto utilitarista e reificante do corpo, inclusive a partir do entendimento do corpo como coisa, *corpus* ou mero objeto biológico de experimentos científicos, por outro, essa posição histórica de objeto pode ser ressignificada criticamente com a noção de não-idêntico de Adorno. Com a psicanálise, vemos reforçada a intuição, mesmo que fundamentalmente clínica, de que talvez seja melhor *ter* um corpo do que *ser* um²³⁰.

²²⁹ CAMPOS, 2013, p. 78.

²³⁰ Esta foi a posição de Lacan e que E. Laurent reproduz em obra já citada neste trabalho: “O corpo é, portanto, superfície de inscrição falha (*en défaut*) com relação ao trauma do gozo. Mas, como consistência mental, ele se imagina como um lugar em que nada falta. (...) Ter um corpo, no sentido da psicanálise, é fazer a experiência do gozo, inscrevendo-se numa superfície, mas sem ter correlato subjetivo. O sujeito,

Há, ainda, utilizando do enredo do filme em questão, a ilustração do paradoxo que buscamos interpretar neste trabalho, como “a não existência ou a não experiência para o humano da pura natureza”. A identificação ao natural como corpo biológico e seu genoma são tão ou mais artificiais que as vivências corporais cotidianas, sempre marcadas pelos signos da cultura. Isso porque tal identificação (imaginária, portanto), se dá pelo que há de mais excelente e complexo em termos de produção humana: as ciências e suas tecnologias.

Sobe certo aspecto, o livro de TÜRCKE suscita a reflexão acerca dessa dialética entre ter e ser. Sua recapitulação histórica do conceito de sensação, a partir tanto do uso ordinário do termo quanto das apropriações doutas, constituiu uma das bases para a interpretação de fenômenos contemporâneos ligados à formação subjetiva no contato cada vez mais intenso e constante com as tecnologias especialmente “audiovisuais”. É, de alguma maneira, um livro sobre o corpo na contemporaneidade.

O conceito de sensação acompanha as modulações históricas da experiência social, coletiva e, embora de menor atenção do filósofo, individuais. Algo da tendência atual ao máximo de excitação e à sua particularização já estão latentes, segundo o filósofo, em um momento histórico anterior àquele em que a noção de sensação (sempre acompanhada nas reflexões do livro pelo conceito de percepção), passava por um entendimento mais generalista, de estímulos de toda ordem, com os quais o sujeito experimenta o mundo à sua volta, mas que justamente por este caráter difuso ou menos “concentrado”, não eram ainda indícios de um desamparo subjetivo, existencial talvez. Então, o processo de intensificação das sensações até atingir níveis psicológicos profundos, o *esse est percipi*²³¹ que TÜRCKE diz ser reavivado como nunca no dias atuais e que nomeou de *compulsão a emissão*, já se encontrava teorizado na radicalização sensualista de George Berkeley²³².

assim, é produzido como ausência, como furo.” (LAURENT, 2016, p. 18-19). Ou se imagina como um lugar onde nada deva faltar ou sobrar...

²³¹ Literalmente, “ser é ser percebido”.

²³² “Não seria de todo um exagero conceber o trabalho aqui desenvolvido como um desdobramento desse curto-circuito de Berkeley”. (TÜRCKE, 2010, p.107). Resumidamente, o curto-circuito a que o autor se refere principia-se na colocação em evidência máxima das excitações e sensações corpóreas no que se refere ao espírito humano, sua constituição e seu funcionamento de eventos mais simples às elaborações conceituais mais complexas e como tais impressões sensoriais seriam análogas à experiência divina naquilo que ela tem de força mais elevada e determinante sobre o indivíduo.

Apesar de francamente positivistas no estatuto do corpo como organismo natural, (isso, em parte, talvez reflita também certa radicalidade metafísica dos conceitos de alma e espírito), Türccke concede a devida importância às teorias de Berkeley e isso deve ser lido, na nossa ótica, como certo tipo de retificação daquele lugar “menor” que o corpo, em boa parte da metafísica tradicional, ocupou, no que concerne a questões epistemológicas e éticas.

Outro ponto que nos parece interessante de ser notado e grifado pertence ao esforço de fazer valer a existência das coisas para o humano totalmente subsumidas ao trabalho ativo do aparato sensorial. Aqui parece que Türccke lança mão crítica de um pendor materialista “no estilo Adorno”, quando a teorização de Berkeley mais lembraria, na sua forma, o *cogito ergo sum* cartesiano. Curiosamente talvez, esse *primado da sensação* de Berkeley tem que reconhecer a impossibilidade de uma identificação completa ou “pura” entre o sentido, o estímulo mediador e o objeto na outra ponta.

Daí se segue, de um lado, o que Berkeley diz: para seres sensíveis não existem objetos puros, mas somente da forma como se apresentam aos sentidos. Por outro lado, entretanto, deduz-se o que Berkeley escamoteia: que a sensação nunca é pura; ela é constituída do fato de que algo é sentido: alguma coisa diferente dela, um objeto.²³³

Realcemos, primeiramente, que aquele motivo materialista de Türccke é bastante adorniano, se lembrarmos que, para Adorno, *pensar é pensar algo, ou sobre algo*, e também, como em “Sujeito e Objeto”, *se o sujeito não é algo, ele não é nada...*, o *algo* aí como sendo justamente o caráter de objeto dialeticamente colocado. Segundo, se o filósofo garante certa alteridade no processo de apreensão da realidade com sua “atenção ao objeto”, é também graças a essa objetividade, por ele demarcada, que pode-se observar, nas primeiras três linhas, que ao não se poder reproduzir *ipsis literis* o objeto, não há, por conseguinte, acesso a ele da forma como talvez ele seja “de fato”. Algo escapa, resiste à conceituação ou, se quisermos, acompanhando esse momento do texto, a atividade sensorial e mental; algo de não-idêntico, diríamos como Adorno.

Se não há objetos puros para os sentidos ou para a consciência e também não há sensações puras é porque não há identificação completa do sujeito ao objeto ou, ainda, de

²³³ *Ibidem*, p. 104

sua atividade de conceituação e de sua vivência perceptiva corpórea no contato com um objeto exterior. Isso pode ser produtivo ao relembrarmos o problema do caráter não-idêntico da natureza na sua apreensão pelo ser humano. O impossível, seja do lado do sujeito, seja do lado do objeto, é também o caráter negativo da identidade como dialética.

Ainda na passagem acima, não é somente a alteridade enquanto consistência corpórea do objeto (que Berkeley escamoteou segundo Türcke) que garante a “impureza das sensações”, mas também, no nosso entendimento, o próprio caráter histórico dos sentidos, para retomarmos uma afirmação importante de Max Horkheimer no seu programático “Teoria tradicional e teoria crítica”²³⁴.

Será, contudo, no terceiro capítulo, “Fisioteologia da sensação”, que encontramos, a partir de uma observação crítica ao que Freud pode dizer a respeito das “neuroses traumáticas de guerra”, que o autor nos fornece reflexões que ora podem convergir e ora pode divergir do que até aqui se tem tratado.

O título é inequívoco quanto à inclinação da análise do filósofo. Especialmente quanto aos recursos à fisiologia, especificamente à neurofisiologia, o intenso exercício filosófico em tentar produzir uma aproximação mais consistente entre os tradicionais “produtos” da alma ou do espírito humano, a saber, o pensamento, a consciência, os conceitos, etc. e a atividade cerebral, - aproximação esta que o próprio autor, de certa forma, reconhece como sendo nas histórias recentes das ciências um tanto quanto inglória, caminha muito claramente na direção daquilo que chamamos de uma identificação do sujeito à natureza, especificamente ao seu corpo (*Körper*) como objeto da ciência.

Se o autor tem a intenção (digna e importante) de utilizar o que há de melhor na ciência, não somente para ampliar nossos conhecimentos filosóficos acerca da complexa e fundamental dimensão imaterial do humano, “acertando contas”, ao menos em parte, da filosofia com o corpo na sua versão mais contemporânea, devemos reconhecer, por mais profunda, refinada e crítica que sua teoria possa ser, que ela, ao menos em parte, se alinha bem a um contexto em que os desdobramentos ético-normativos dessa mania de identificação ao biológico caminham menos para um reconhecimento digno da alteridade

²³⁴ Cf. HORKHEIMER, M. *Teoria tradicional e teoria crítica*. Na verdade, avaliamos que ao longo do livro de Türcke ele considera esse caráter histórico dos sentidos, a começar pela própria recuperação histórica do conceito de sensação.

do que chamamos natureza do que para uma dialética do esclarecimento versão século XXI.

No nosso entendimento, ampliar conhecimentos é desejável e possível desde que ele não se confunda com um ideal de saber sem furos, sem aporias, ainda mais quando pensamos no alto nível de desenvolvimento científico e tecnológico que atingimos. A perspectiva do autor é clara nesse terceiro capítulo: ele está interessado em defender uma identificação da dimensão imaterial do humano ao seu organismo no âmbito da reflexão filosófica e isso é especialmente importante para sustentar como a vida tecnológica e audiovisual contemporânea tem nos afetado decisivamente naquilo que então será a nova base ontológica digna de nota do ser humano: seu corpo orgânico. Daí se retira, inclusive, no diálogo crítico com Freud, sempre mediado pelas neurociências atuais, uma das bases para o desenvolvimento cultural da espécie humana, enraizado naquilo que o autor chamou de “compulsão à repetição”.

Segundo pensamos, há no texto de TÜRCKE, em muitos momentos, pouco espaço de manobra para o exercício de se observar conscientemente e criticamente a dialética entre ter e ser um corpo. A rigor, no espírito da DE, toda vez que se pende rigidamente para um lado ou para o outro de forma não-dialética realiza-se, “contra vontade” então, o seu oposto como resultado dialético. Assim, se as novíssimas neurociências identificam o sujeito ao funcionamento do seu cérebro, isso se faz claramente na medida em que o corpo e suas partes são, ao mesmo tempo, objetos de estudo e intervenção. O *ter*, nessa dinâmica, se retificado pelas ideias de Adorno, no respeito à alteridade imanente de um corpo que também é diferente da minha autorreferência, mas que ao mesmo tempo me constitui integralmente, teria a chance, talvez, de se ver aliviado, um pouco que seja, da compulsão à identidade e aos controles, físico e conceitual.

Obviamente, isso reverbera no sujeito, na medida em que ele também é isto que outrora ele possui. E ele é, não na imagem clássica e de uma alma e um corpo juntos, mas naquilo que Adorno indicara muito claramente na DN, em uma rápida referência a Schelling, sobre o caráter de natureza no espírito, como impulso modificado, que TÜRCKE acompanha sem reservas, com as suas excitações e sinapses nervosas na base da consciência, do pensamento. O espírito desenvolve-se, segundo o autor, de um impulso para reanimar, que ele chamará de compulsão à repetição, como forma de tratamento do excesso de estímulos relacionados às vivências de horror ou *traduzidos* por nós como horror.

“Espírito” é inicialmente apenas essa ação em si, nada destacado dela, mas essa ação é o começo de sua liberação, da abstração do aqui e do agora: um primeiro tatear desajeitado naquele caminho que Bachofen já chamara de “libertação do espírito das aparições da natureza” e cujos indícios nós mal podemos imaginar o quanto foram penosos e demorados. O “espiritual” aí é de início tão somente a própria repetição estúpida e sua lenta regularização simultânea.²³⁵

Esta seria a marca indelével da qualidade humana em distinção à das outras espécies, juntamente com a produção do próprio alimento e o trabalho, em uma recapitulação de Marx. O espírito seria, então, concomitante à memória, pois o tratamento que o *Homo sapiens* construiu para o traumático inverteu a tendência instintual à fuga mais comum na natureza. Seria, como o autor sugere, tomando emprestado de Nietzsche, uma *transvaloração*, pois “...dar o beneplácito a algo pavoroso significa nada menos que romper com a interpretação animal do mundo. (...) Mas apenas onde essa interpretação ganha um terreno equívoco ela se torna especificamente humana.”²³⁶

Vê-se, por outro ângulo, que toda uma tradição de identificação dos seres humanos à sua “natureza racional e pensante”, aquilo que já comentamos anteriormente a respeito da identificação do *eu* do sujeito à sua alma e seu espírito, mais do que a seu corpo, que deveria ser dominado como parte da natureza, é justificado mais claramente na exposição do filósofo que visa justamente apontar que a abstração que se encontra na base desta antiga identificação, seria, para usar um termo psicanalítico, *semblante*. Se, por um lado, a abstração é falsa, por outro, ela é verdadeira enquanto destino inexorável da espécie e que o autor atesta justamente ao realçar a origem corpórea, física do espírito. Se Nietzsche já observara isso, é Adorno que parece reconhecer o fato por um caminho dialético e que se revela na argumentação mais cientificamente estruturada de Türcke.

Para esse último, contudo, isso seria um clareamento dos indícios, e não uma explicação segura de como o processo se deu. Da mesma forma, os mais remotos rituais de sacrifício constituem os primórdios das religiões e são o testemunho daquela transvaloração, pois opera-se um rememorar, um repetir do traumático para torná-lo “familiar”, apaziguado, acompanhando Horkheimer e Adorno, natureza dominada. A transvaloração de Türcke é dialética, pois acompanha a lógica de leitura adorniana a

²³⁵ TÜRCKE, 2010, p. 140-141

²³⁶ *Ibidem*, p. 141

respeito do fenômeno. É no interior mesmo do horror, tornando-o íntimo, que se busca sua atenuação, a redução da excitação que se encontra na base do *princípio do prazer* de Freud.

Justamente esse pavor é tomado pela compulsão traumática à repetição como aquilo que salva dele. Interpreta-se nele mesmo o seu contrário. Ele se separa em superfície e fundo, em “aparência” e “essência”: o pavoroso pelo que ele causa, é portador da salvação que reside nele. Presentificá-lo, portanto, não significa apenas libertá-lo de seu singular aqui e agora, multiplicá-lo, esquematizá-lo, familiarizá-lo, mas também ao mesmo tempo privá-lo de sua univocidade, provê-lo de uma segunda dimensão: a de um sentido mais elevado, salvador.²³⁷

Türcke está mais interessado, seguindo criticamente um Freud mais cientista e menos psicanalista, em uma universalização que é tanto científica como filosófica. Universalização das experiências sensoriais de um corpo humano. Quando a dimensão da singularidade das experiências de cada um com seu corpo perde muito espaço para a universalização científica, tendemos mais a posições sociais totalitárias, como Horkheimer e Adorno, assim como Foucault, já sinalizaram.

O refinamento crítico e a erudição de Türcke talvez atenuem a possibilidade de alinhamento completo de suas reflexões com o *status quo* excessivamente cientificista e pouco reflexivo, mas ainda é importante demarcar alguns desvios possíveis de leitura que, longe de excluírem os avanços científicos em matéria de corpo humano, buscam o quanto possível compor com a ciência não um cenário de maior e irrestrito conhecimento e controle sobre os corpos, mas sim de ampliação dialética de saberes entre o universal da ciência e as singularidades das experiências.

E, neste segundo ponto, tanto a Antropologia quanto a Psicanálise tem ofertado possibilidades de compreensão que tencionam as manias de identidade científicas atuais. Se Türcke, com todo êxito, deixou mais claro, a partir de recentes descobertas e estudos científicos, o quão Nietzsche e Adorno, cada um a seu modo e com seu propósito, foram argutos em refletir sobre a inalienável dimensão e constituição corpórea do espírito, consideramos importante realçar que a radicalização da identificação do sujeito ao seu corpo biológico, - como uma resposta crítica a uma parte da tradição filosófica de

²³⁷ Ibidem, p. 141

humanizar o homem via sua identificação ao espiritual e sua abstração, que serviu ao domínio da natureza tanto quanto sua alienação desta, - produz dialeticamente o retorno do espírito como “pura natureza desvelada”, em um contexto social em que não há recuo da dominação e da violência, mas, ao contrário, complexificação dos mecanismos biopolíticos em vários níveis da vida.

Certamente, Tücke não milita no controle irrefletido dos corpos via ciência, mas é necessário demarcar aquilo que de seu argumento reflete, mesmo que de forma turva, a velha marcha de *desencantamento do mundo* de outrora, que colocou, mesmo que temporariamente, filosofia de um lado e as grandes ciências da natureza de outro. Nesse sentido e a respeito de nosso tema, a primeira transvaloração (com Nietzsche) e a segunda (com Adorno, por que não?) empalidecem.

Se a produção do próprio alimento e o trabalho, em sentido genérico, são marcas fundamentais da especificidade humana ao longo de sua jornada, a nossa linguagem e o caráter simbólico da nossa imemorial produção espiritual são igualmente determinantes da nossa condição corpórea. Se atualmente estamos sendo afetados no mais íntimo de nosso organismo pelas tecnologias de informação e comunicação, bem como pelas inúmeras técnicas de intervenção científica direta no corpo, é bom lembrar que essa situação, em termos culturais mais amplos, não é somente o resultado da realização da nossa potência em objetivar e materializar nosso conhecimento e nossa experiência histórica como trabalho, mas também, em paralelo e tão importante quanto, em constituir uma rede de sentidos, de significação e orientação simbólica e normativa.

É difícil imaginar qualquer situação para a espécie humana fora de sua linguagem, mesmo que Tücke, em alguns momentos, tenha se inclinado a refletir sobre esse momento que, segundo ele próprio, não temos nenhum indício sequer, ou seja, a introdução ou transição fundamental das condições biológicas puramente instintuais para o mundo dos símbolos.

Em outros termos, e tentando exemplificar com alguma simplicidade a questão, a criação de uma *rede social* não é o resultado somente de uma tecnologia disponível, mas de uma série de relações simbólicas e imaginárias que perpassam o universo histórico e normativo humano: entram em cena, por exemplo, certo contexto político, econômico, no que tange as possibilidades reais de realização de alguns projetos e de outros não; determinados *valores e crenças* a respeito do que seja a identidade humana, de como as

relações se dão, quais são as dificuldades conscientes e inconscientes daqueles que pensaram a respeito de um determinado projeto como *redes sociais*, etc.

Enfim, poderíamos nos perder literalmente em detalhamentos especulativos de um processo como esse, mas o que importa é a demarcação de que se as *redes*, por exemplo, compõem parte do circuito de estimulações, no contexto de alteração da percepção e das sensações em termos psicológicos, que Türcke busca compreender a partir das condições e alterações fisiológicas das respostas a estímulos, elas só surgiram e tiveram êxito em termos de adesão quase maciça da população mundial com acesso a computadores, porque *antes*, determinadas condições culturais estratificadas em crenças e valores políticos, sociais, econômicos, estéticos e talvez até emocionais já haviam se estabelecido.

Se alterações no nível das sinapses nervosas são determinantes para modificações substanciais do comportamento motor e afetivo humanos, sob certo aspecto, elas já seriam um produto, em segundo grau, de alterações importantes nas formas de realização das “visões de mundo” em jogo no universo simbólico humano. Como exemplo, pode-se demarcar a via dupla de sentido para as análises concernentes às relações dos seres humanos com seus corpos e nisso não há nada de novo.

O próprio Türcke, em suas regressões filogenéticas ressalta, em termos de modificações orgânicas do *Homo sapiens*, a estrutura de sua laringe como propícia à emissão de sons complexos e formação de vogais, refinando sobremaneira o velho senso comum da “dupla”, telencéfalo e polegar opositor. De certa forma, também é da “garganta”, ou melhor, da *fala* que Nietzsche dá testemunho, em um aforismo de “A gaia ciência”, da incidência imaterial sobre o indivíduo humano.²³⁸

A noção de “evento psicossomático” pode condensar uma série incontável de situações, cuja clínica psicanalítica é repleta de exemplos, desde Freud, da impossibilidade, até então, de uma forma de correspondência mais precisa entre conceitos e o trabalho do sistema nervoso. A ativação de áreas específicas do cérebro em situações de estresse ou prazer nos diz do funcionamento geral do órgão, que pode ser útil em situações extremas, como questões de saúde orgânica, acidentes. No entanto, naquilo que

²³⁸ “Atirou no ar palavras vazias, por distração – e abateu assim uma mulher.” NIETZSCHE, F. *O sedutor involuntário*. In: NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 2001, p. 25.

é próprio às vivências e experiências cotidianas de cada um com seu corpo, persiste uma dimensão de singularidade, cuja percepção se dá, dentre outras maneiras, na variedade de respostas que os sujeitos produzem dentro dos efeitos diários e múltiplos da fala que vem do outro.

Uma mesma palavra ou frase pronunciada a duas pessoas pode ocasionar respostas bastante distintas, da indiferença até uma passagem ao ato grave, e o entendimento, até onde é possível, de como a linguagem a partir da fala do outro “produz” ou não tais efeitos, como resposta singular do sujeito, interessa à psicanálise no ponto em que a realidade biológica do corpo é sempre atravessada pela fala e por aquilo que ela sustenta de produções imaginárias.

Lacan, no primeiro momento de seu ensino, por uma série de razões que aqui não podemos tratar, dá uma preponderância maior dentro de sua tríade estrutural, *simbólico, imaginário e real*, ao primeiro deles. Um desenvolvimento teórico que, como é de tradição da psicanálise, encontra-se muito atrelado à prática clínica. O recurso à linguística de R. Jakobson e F. de Saussure, na elaboração não somente do inconsciente, mas também da ideia de sintoma estruturados como linguagem, em uma reinterpretação própria de textos importantes de Freud, indica essa atenção especial àquilo que marca decisivamente as relações do ser humano com o seu corpo.

Para atermo-nos a uma tradição mais clara, talvez escutaremos a máxima célebre onde La Rochefoucauld nos diz que “há pessoas que não teriam jamais se apaixonado, se não tivessem jamais ouvido falar de amor”, não no sentido romântico de uma “realização” toda imaginária do amor que se faria disso uma objeção amarga, mas como um reconhecimento autêntico do que o amor deve ao símbolo e do que a fala traz de amor.²³⁹

É preciso se perguntar, afinal de contas, o que se pretende com o esforço científico em alinhar por completo cada tipo celular, função, sinapse, área, etc. com nossa subjetividade no campo do trabalho conceitual e das emoções. Na esfera das relações sociais, o que se anuncia, assim como em GATTACA, é o controle político da vida, dos corpos, despotencializando os sujeitos, na medida em que os aspectos fundamentais de sua liberdade e singularidade são comprimidos pela ordem homogeneizante do tempo em que vivemos. Esses aspectos estão diretamente relacionados ao corpo e à corporeidade,

²³⁹ LACAN, J. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: LACAN, J. *Escritos*. Trad. de Inês O. Depré. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 128.

justamente por não serem os corpos totalmente redutíveis a uma universalidade biológica, mas com ela, sua biologia, compõe uma miríade de possibilidades de realização.

Vale ainda observar que talvez experimentemos, ou caminhemos para tal, certo tipo de convergência entre *ser* um corpo na atualidade social hiperestimulada e veloz, que a arqueologia da sensação de Türcke expõe e o *ser* um corpo na realidade ficcional de GATTACA, cuja característica da dinâmica social é apresentada justamente em uma gramática do silêncio e da assepsia. Em GATTACA, a agitação dos corpos pertence a um “submundo”, que vem à tona para reavivar as contradições e os furos constitutivos daquela sociedade que se empenhou definitivamente nos silenciamentos dos corpos para deles escutar apenas os ecos de sua fantasia.

A crítica de Adorno ao sofrimento físico, corpóreo, individual, que não cedeu, apesar de todo o avanço do esclarecimento, é fundamentalmente uma crítica social e política, porque é a incidência nos indivíduos para além daquilo que talvez poderia se esperar como composição mais dialética entre o particular e o universal, minando as condições do sujeito enquanto ator social de fato, na medida em que a palavra sujeito torna-se envoltório frágil para a real posição de objeto, cristalizada como “coisa morta”; objeto da ciência, da religião, das políticas, do aparato midiático e do mercado.

Os fascinantes avanços nos campos da genética e da tecnologia de imagens do interior do corpo humano, para ficarmos com dois exemplos apenas, possuem, sobre o aspecto crítico aqui ressaltado, tanto a raiz da dualidade enrijecida historicamente de um espírito esclarecido que domina a matéria natural corpórea quanto, mais recentemente, a assimilação “consciente” de que devemos nos identificar via mediação científica ao nosso corpo biológico, como seara definitiva da resolução de nossos problemas e questões físicas e “espirituais”.

Se Adorno buscou, com seu primado do objeto, com sua atenção ao momento somático-expressivo de todo elemento espiritual, com a não-identidade do natural presentificado como não completamente assimilável, o apelo à consideração não violenta daquilo que possui um núcleo refratário à minha posição de sujeito, via forma dialética, o empuxo à identificação completa ao orgânico para várias esferas da vida hoje, tem o sabor de uma realização às avessas e constringedora das ideias do filósofo.

Talvez por isso seja importante, na nossa perspectiva, reavivar uma dialética entre ter e ser um corpo, ao menos em um campo mais restrito da reflexão filosófica. Prevenir

as identificações enrijecidas, tanto da posição de um corpo como *corpus*, matéria de controle e domínio especialmente hoje de domínio do outro, como de uma redução ao orgânico, como perspectiva excessivamente imaginária com que o sujeito trata seus dilemas existenciais, defronte a uma angústia que não cessa de se inscrever.

E aí nos perguntamos, por fim, se a própria dialética levada a termo nos permitiria chegar a um ponto em que, para se garantir o respeito à alteridade, ao aspecto refratário aos ideais de identificação como potencializadores do mal-estar recorrente, encontraríamos no espectro de objeto não-idêntico que o corpo historicamente se constituiu, um artifício de compreensão que se oriente mais por um *ter* um corpo e não *ser* um. Ter um corpo na ordem da singularidade, da feitura mesmo de um, que possibilite ao sujeito que o tem confrontar-se com a própria insuficiência da idealização de si, diante daquilo que é abertura de sentido e, ao mesmo tempo, consistência.

No terceiro capítulo, encontraremos, no âmbito da estética contemporânea e, especialmente, da centralidade que o corpo tem ocupado nas artes, na lógica das performances, *happenings*, instalações e mesmo o que se chama *body art*, as incidências do corpo-objeto e o que podemos pensar no diálogo com a estética adorniana.

EXCURSO 2

Mímesis: um conceito corporal

Não nos causa surpresa encontrarmos elementos estruturantes para os conceitos de *mímesis* possíveis de serem apreendidos em Adorno²⁴⁰, nos escritos de seu antigo amigo, Walter Benjamin. O breve ensaio benjaminiano, “A doutrina das semelhanças”, por exemplo, testemunha não somente o caráter positivo ou “neutro” da *mímesis* para o filósofo berlinense, como de forma muito evidente circunscreve o conceito em dois eixos

²⁴⁰ De início, mencionamos “conceitos”, no plural, para destacar a complexidade do conceito de *mímesis* em Adorno, no sentido de sua imprecisão, acompanhando os estudos de Verlaïne Freitas em sua tese. Cf. FREITAS, V. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor W. Adorno*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas-FAFICH. Universidade Federal de Minas Gerais, 356p.

interconectados: (i) uma dimensão empírico-sensorial; (ii) outra linguística e extra-sensorial²⁴¹.

Na primeira, reside a mais direta e inicialmente simples acepção do termo, porque faz referência à imitação propriamente dita. *A imitação, antes de tudo, é fundamentalmente corpórea, o quer que chamemos de corpo, seja este corpo um “corpo celeste” ou um corpo humano atravessado e marcado pelos signos de nossa linguagem.* É uma dimensão empírico-sensorial e, ainda, empírico-social, memorial, pois aparece fulgurante nos textos de Benjamin, dedicados à infância e às brincadeiras infantis no seu tempo, como se sabe, predominantemente corporais.

Na segunda, há uma passagem quase historicamente linear, não fosse o entrecruzamento das situações filogenética e ontogenética das experiências, da condição sensorial para aquela extra-sensorial: a linguagem e os seus signos. Mas como, podemos perguntar, uma linguagem desencarnada? É que Benjamin, naquele momento, talvez estivesse mais preocupado com as semelhanças das palavras de línguas diferentes, com sons e grafias distintas entre si, mas que portavam uma significação mais ou menos comum.

Um significado possui essa vida dupla: está preso à materialidade do som e da palavra, na medida em que remete aos órgãos dos sentidos responsáveis por seu reconhecimento, respectivamente, os ouvidos e os olhos; mas é também escorregadio entre os dedos porque seu caráter de universalidade, enquanto um significado mais ou menos compartilhado, entre várias palavras distintas, revela sua dimensão abstrata, o que, em outros termos, lhe permite descolar de um termo e aderir a outro no intercâmbio das traduções: o objeto que chamamos em português, *livro*, é também, *book*, *Buch*, *livre*, 書, etc.

O caráter onomatopaico da linguagem a que o filósofo se refere diz dessa presença corpórea dos ouvidos e olhos, mas que, ao mesmo tempo, naquele referido reconhecimento, já encontra nas entradas dos ouvidos e olhos a marca espiritual da linguagem encarnada na história filo e ontogenética do indivíduo. Max Horkheimer²⁴²,

²⁴¹ BENJAMIN, W. *A doutrina das semelhanças*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Vol. 1, São Paulo: brasiliense, 1994, p.108-114.

²⁴² HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. de Edgard Malagodi. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 3ed. 1989. “O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da práxis social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. (...) Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo

no seu programático, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, já indicou o caráter histórico dos órgãos de nossos sentidos.

Em outro lugar, discorremos a respeito do caráter historicamente estético do conceito de *mimesis*²⁴³. Essa natureza estética do conceito se alimentou, por seu turno, justamente das duas dimensões apontadas no ensaio de Walter Benjamin e, podemos até dizer que, de certa maneira, seu desenvolvimento estético seguiu mais ou menos a linha de uma passagem do corpóreo ao linguístico, embora, em nossa opinião, o que verdadeiramente ocorra no campo das artes é uma simultaneidade como evidência da nossa experiência com o mundo, inescapavelmente mediada pela linguagem.

Assim, imitação e linguagem são dois conceitos, se quisermos, indispensáveis à compreensão do conceito de *mimesis*, assim como do comportamento que ele designa. Ambos compõem, nos primórdios da filosofia, a própria definição de *mimesis*, nos contextos argumentativos, a respeito tanto da natureza do trabalho artístico, como das funções sociais atribuídas aos objetos de arte. Foi assim, por exemplo, em Platão e Aristóteles e também em Plotino²⁴⁴.

De fato, entre os filósofos antigos havia, no que concerne à opinião sobre as artes, diferenças relativas à dimensão ético-normativa das mesmas, e não a respeito do caráter propriamente mimético/imitativo das obras. A complexidade do tema salta aos olhos quando percebemos as inúmeras nuances relativas aos contextos argumentativos de cada texto e diálogo produzidos. Por exemplo, uma posição crítica do ponto de vista ético-moral à imitação nas artes, como na *República*, no qual Homero é literalmente um mentiroso, pode ser analisada, em um sentido mais histórico, como de uma importância muito grande para o desenvolvimento filosófico, na medida em que o tema da *mimesis* é desdobrado e desenvolvido, sendo considerado seriamente como assunto e objeto

duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se auto percebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo.” (p.39)

²⁴³ ALMEIDA JUNIOR, A. BORGES, T. F. de. *Mimesis e Bricoler: aproximações conceituais para uma reflexão sobre o ensino das práticas corporais na educação física escolar*. In: Cadernos de pesquisa, São Luís, v. 22, n.1, jan./abr. 2015.

²⁴⁴ PLATÃO. *A República*. Trad. de Enrico Corvisieri. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 2000, 352p. ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. de Therezinha M. Deutsch. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 1999, p. 33-76. BARNES, J. *Aristóteles*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996, 156p. RICH, A. N, M. *Plotinus and the Theory of Artistic Imitation*. In: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 13, Fasc. 3 (1960), pp. 233-239.

propriamente filosófico. Esta é uma observação de Marcelo P. Marques, que se inclui em outros pontos sobre o tema da *mimesis* nos antigos²⁴⁵.

Ainda na esteira de outras nuances, podemos destacar, acompanhando o mesmo comentador, a característica produtiva da *mimesis*, enquanto produção de imagens. Segundo Marques, esta é a condição da discussão sobre *mimesis* no *Sofista*, o que amplia sobremaneira e que é comum ao pensamento grego, o entendimento da arte (*techné*) como produção de artefatos.

Neste contexto, *mimesis* e suas várias inflexões transcendem o universo artístico e compõem, efetivamente, a condição existencial dos seres que produzem, que são os deuses e seres humanos; produzem com ou sem inteligência (*noûs*), seres, ou imagens de seres (simulacros), ou ainda coisas, como cópias da ideias perfeitas e cópias de cópias das ideias perfeitas.

É curioso que já se encontra entre os antigos algo daquilo que afirmamos sobre o ensaio de Benjamin, tanto a ideia da impregnação do mimético corpóreo na linguagem, e a questão dos sofistas é exemplar quanto a isso, como também o fato de que a produção de imagens enquanto trabalho mimético é ainda e sempre a tentativa de se fazer semelhante. Enquanto produção, demarca-se também a condição da alteridade entre o ser (modelo) e sua imagem como semelhante, mas obviamente não sendo o próprio ser imitado. Algo da noção de singularidade já se anuncia aí, talvez, na medida em que é impossível a duplicação completa e perfeita. Dialeticamente, a imitação é não sendo aquilo que imita, pois ainda assim é produção de algo.

Sabemos que, em Aristóteles, de modo geral, a *mimesis* é um conceito estético por excelência, tendo em vista ser ela o “método geral das artes”, além de ser um “comportamento” próprio à espécie humana. A arte já não somente imitaria a natureza, mas sim criaria sobre ela. Esse comportamento, portanto, deve vir de algo como uma faculdade inerente aos seres humanos, o que Benjamin observa no seu texto.

Por fim, vale a pena considerar ainda, no escopo dos antigos, que Plotino teria uma teoria da “imitação artística”, na qual, apesar de acompanhar em alguns pontos as bases platônicas, pautar-se-ia mais em uma acepção de *representação das ideias* do que na *imitação de imagens* ou *imagens de imagens*.

²⁴⁵ MARQUES, M. P. *Mimesis no Sofista de Platão: produção*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.) *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.169-183.

As noções de produção e representação têm se preservado mais ou menos, no percurso da história da arte, mas no que concerne às “teorias da *mimesis*” dos antigos, encontramos transformações significativas na passagem do século XVIII para o XIX dentro do Idealismo alemão. Como observou Márcia Gonçalves, a despeito de diferenças entre o Romantismo e o Classicismo, o cerne comum da perspectiva estética da época foi uma reconfiguração das relações entre arte e natureza, até então centradas na faculdade mimética, como potência para a criação artística, como imitação, modificando em direção a um entendimento de unificação do inteligível e do sensível, como produção da verdade por um espírito que é livre²⁴⁶.

As ideias de *unidade* e *absoluto* são tão marcantes entre os românticos que eles apostaram na realização da *intuição inteligível* kantiana, assim como desacreditaram, em certa medida, da hierarquia hegeliana dos saberes. De qualquer forma, é curioso como podemos constatar que o conceito de *mimesis*, posteriormente retomado por Benjamin e Adorno, portará marcadamente, para além de um simples comportamento reativo do organismo, a característica de restituir ao corpóreo-sensível sua dignidade, frente ao espírito, como partícipe fundamental dos processos cognitivos, ou ainda, das maneiras como o pensamento se realiza.

Havíamos começado a partir da “Doutrina das semelhanças” e mencionamos de passagem o quão complexo é o conceito de *mimesis* na filosofia de Adorno. Há de início, na “Dialética do Esclarecimento”, uma *mimesis* originária e primitiva, de um entrelaçamento poroso entre seres humanos e natureza, por exemplo, nos processos mágicos, mas que é pervertida na rigidez mimética denunciada na seção, “Elementos do antissemitismo”, ou seja, um comportamento reativo, a partir da trama entre o desenvolvimento psicológico individual e as vicissitudes sócio-históricas que marcaram as subjetividades de uma geração na Alemanha hitlerista²⁴⁷.

Assim, em “Elementos do antissemitismo”, o conceito de *mimesis* afasta-se momentaneamente das ideias de Benjamin; mas, posteriormente, encontramos certa reaproximação, na medida em que o caráter “positivo” do conceito reaparece em Adorno

²⁴⁶ GONÇALVES, M. C.F. *A recusa da teoria da mimesis pelas teorias estéticas na virada dos séculos XVIII e XIX e suas consequências*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.) *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.289-300.

²⁴⁷ Cf. GAGNEBIN, J. M. *Mimesis e crítica da representação em Walter Benjamin*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.) *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.353-363. “As análises de Adorno e de Horkheimer culminam na descrição do antissemita como o sujeito antimimético por excelência, o indivíduo rígido, limpo e puro (rein), que se identifica ao *Führer* por uma *mimesis* perversa.” (p.356)

como a faculdade inerente às formas de pensar não reificadas, formas que fazem justiça à relação entre natureza e espírito, não mais pela lógica da dominação e resposta reativa, e sim primordialmente pelo reconhecimento de uma co-determinação.

Jeanne-Marie Gagnebin explica que a rigidez antimimética na mentalidade fascista é reconduzida por Adorno ao campo de uma “teoria do conhecimento”, no contexto da Dialética Negativa, em que a reconhecemos nas dificuldades positivistas com o aspecto retórico da linguagem, sendo a retórica, aliás, como lembra a filósofa, mal vista desde os tempos de Platão. Essa condição retórica da linguagem é justamente a dimensão corpórea do pensamento, pois ela abre espaço para o estético no conhecimento, como expressividade inerente à interpretação do filósofo.

A expressividade da linguagem filosófica, no entendimento de Adorno, aponta para uma permeabilidade maior do sujeito do conhecimento em relação aos objetos quando ele (o sujeito) reconhece a ambiguidade e opacidade inerentes ao objeto; percebe, assim, como malograda a tentativa de apreensão completa pela *intentio recta da* linguagem e métodos científicos, não necessariamente por defeito do método, mas, sobretudo, por uma característica própria aos objetos, assim como à natureza em geral, que não se apresentam a nós segundo nossas ideias de identidade e não-contradição.

Assim, o pensamento em Adorno – e podemos dizer que também em Benjamin reconhece sua diferença qualitativa frente aos objetos e ao mundo, ou seja, sua vinculação ao espírito; mas, ao mesmo tempo, também reconhece a alteridade em si próprio, como espelhamento da natureza que visa conhecer. Ele, então, afasta-se para conhecer, mas nem tanto, pois ao insistir que é algo do objeto que importa ao conhecimento, como *telos*, se torna urgente certa intimidade com o objeto. Nesse sentido, podemos pensar que a *mimesis* afasta o indivíduo um pouco do espírito e de sua reta intenção conceitual e comunicativa e o aproxima do momento corporal e expressivo que, não obstante, a partir da interpretação dialética de Adorno sobre história e natureza, não deveria lhe ser tão estranho. *Mimesis é um conceito que aponta para o não-conceitual, ou seja, para a dimensão expressiva das dinâmicas entre sujeito e objeto; ao não-idêntico que não recua frente às imposturas dos conceitos.*

Retomando o ponto de vista estético, o conceito de *mimesis* ganha força novamente no pensamento de Adorno na associação com a ideia de expressão²⁴⁸. O saber

²⁴⁸ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Tradução de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2011. “A expressão é um fenômeno de interferência, tanto função do procedimento técnico como mimética. A mimese, por seu

que a arte pode produzir não privilegia a via conceitual como a interpretação filosófica e isso facilita o resgate no próprio campo artístico de um conceito que sempre foi seu e, além do mais, aponta para a não-conceitualidade nele mesmo. Se a filosofia se aproxima da arte sem com ela se confundir, como defendia Adorno, devemos parte, senão quase toda essa semelhança à dimensão mimética da linguagem.

A linguagem como corpo do pensamento, seguindo Gagnebin, rememora, na sua condição retórico-expressiva, o caráter mimético do pensamento no paralelismo entre a condição dinâmica, contingente e viva do mundo, e os movimentos análogos do pensamento em sua plena atividade; aqueles tropeços, recuos, avanços repentinos, solavancos e sutilezas que, por vezes, são rechaçados como impotentes para o conhecimento²⁴⁹.

Pode-se dizer que, na atividade do pensamento, na visão de Adorno, em certo sentido, nos encontramos em plena atividade mimética, pois pensar é pensar algo, como já disse o filósofo e, para que o objeto se mantenha no lugar de *telos* do conhecimento, sem que seja pelo excesso do desejo de controle e completude perdido em sua especificidade, é preciso um pouco de intimidade, de quem é próximo, como amantes que, por alguns momentos, esquecem um pouco cada um de si ao se entregarem mutuamente, sem, contudo, que a indiferenciação os tome em absoluto. *A teoria da mimesis aplicada ao conhecimento é uma teoria das intimidades entre sujeito e objeto.*

Apesar de termos indicado que na Dialética do Esclarecimento é marcante a discussão sobre a *mimesis* regressiva ou perversa na parte sobre o antissemitismo, não podemos nos esquecer de uma das notas e esboços mais interessantes e talvez a mais bela dentre aquelas que figuram ao final do livro e que leva o título de “O pensamento”. Nessa breve nota, temos justamente sugerido o caráter corpóreo do pensamento, ressaltado por Gagnebin, na ideia de que os pensamentos com que se valeria a pena morrer seriam justamente aqueles que se reconhecem incompletos, vacilantes, não-prontos, ainda,

lado, é evocada pela densidade do processo técnico, cuja racionalidade imanente parece, no entanto, opor-se à expressão.” (p.177)

²⁴⁹ “A linguagem é o *Leib* do pensamento, no preciso sentido que o pensamento funciona de maneira semelhante ao corpo, que o pensamento imita, mimetiza o corpo, se assemelha a movimentos corporais: ele avança, para, estaca, hesita, recua, tropeça, pula, saltita, corre, retoma fôlego, se exaure - e esta gestualidade específica da linguagem (e do pensamento que nela se diz) é, justamente, aquilo que se chama estilo.” (GAGNEBIN, 2001, p.358).

aqueles que tateiam como a criança que Benjamin descreve tateando no escuro a dispensa e se misturando às texturas e sabores com as mãos²⁵⁰.

Os textos benjaminianos sobre brincadeiras de infância, como “Rua de mão única”, por exemplo, revelam não somente a “natureza corpórea” do conceito de *mimesis* a partir da experiência, como, quase que por consequência, reforçam a dialética inerente ao conceito, no que se refere à sua dimensão epistêmica: ou seja, *mimesis*, como experiência arcaica de conhecimento, é não obstante inalienável do sujeito contemporâneo.

Adorno acompanha, em certa medida, essa posição de Benjamin, não somente na proximidade e relação entre *mimesis* e expressão no contexto das obras de arte, mas, por princípio, em toda a sua filosofia, na medida em que a linguagem filosófica, ou a filosofia mesma, deveria, por meio dos conceitos, permitir que o sofrimento humano indizível e de raízes orgânicas, seja expresso, o que faria mais justiça, na visão do filósofo, ao entrelaçamento e à ancestralidade corpórea do espírito, mais do que a tentativa de uma comunicação universalizante.

O regressivo para os frankfurtianos não é, portanto, a presença do arcaico “em si”, mas a ausência de dialeticidade no espírito, ou nos termos deste trabalho, a falta de um elã mimético. A imemorial resposta motora paralisante nos animais é uma imagem turva da *mimesis* regressiva de caráter fascista, mas é também na sua identidade orgânica, física, o rastro que sugere a ideia mais ou menos comum a Adorno e a Benjamin sobre a história, como história natural. O corpo marcado pela linguagem e o espírito que é desde sempre corpóreo se afirmam na filosofia e na arte com a atividade pensante que é, ao mesmo tempo, conceitual e expressiva: *mimesis é um conceito corporal*.

²⁵⁰ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, 254p. “Justamente por isso toda a palavra é intolerável: não apenas a palavra que pretende atingir o poder, mas também a palavra que se move tateando, experimentado, jogando com a possibilidade do erro. Mas, não estar pronto e acabado e saber que não está é o traço característico daquele pensamento e precisamente daquele pensamento com o qual vale a pena morrer. (p.228)

CAPÍTULO 3 As artes corporais

"Tudo que se pode escrever é ninharia. O que não é inefável não tem importância alguma."

Paul Valéry²⁵¹

3.1 Arte contemporânea

Recentemente, notou-se, dentro de um ônibus, o título de uma reportagem, ao que tudo indica, de um jornal religioso, que dizia: “Respeito à religião é argumento sim! Diga não à arte moderna!”. Sabe-se que o protesto diz respeito a algumas exposições ocorridas em Belo Horizonte²⁵² e muito do que se ouviu transitou pela ideia de que “aquilo” não era arte.

Sem desconsiderar o âmbito mais geral em que tais protestos se alinham²⁵³, faz-se importante realçar que parte do desconforto que a exposição causou reside, em nossa opinião, nas características da produção artística contemporânea, que vem rompendo com uma série de cânones identificadores do que tradicionalmente se nomeou arte.

A imbricação dos meios materiais, as influências entre linguagens artísticas, de um gênero ao outro, talvez sejam algumas das características mais evidentes desse fato. Outrora tal situação se encaixaria bem no conceito crítico de *pseudomorfose* da estética de Adorno²⁵⁴, mas sabe-se que depois, em sua carreira, o filósofo reconsiderou algo desse aspecto²⁵⁵.

Em vários momentos de sua filosofia, Adorno comenta a respeito dessa pseudomorfose não somente relacionada ao desenvolvimento artístico de seu tempo, mas também como retoma Duarte (2014), o uso do conceito no âmbito extra-estético²⁵⁶. No que tange ao universo artístico, o comentador rememora também o fato de que a “troca

²⁵¹ “Tout ce qu’on peut écrire est niaiserie. Ce qui n’est pas ineffable n’a aucune importance”. Paul Valéry – Mon Faust.

²⁵² Refirimo-nos, por exemplo, à exposição de Pedro Moraleida e ao Queermuseu.

²⁵³ Pode-se considerar um “levante” conservador que envolve os projetos pelo país afora, denominados de “Escola sem partido”, “Cura gay”, para ficar em dois exemplos paradigmáticos do contexto ao qual nos referimos.

²⁵⁴ Cf. DUARTE, Rodrigo. *Sobre o conceito de pseudomorfose em Theodor Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo. *Varia a esthetica: ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014, p. 237-254.

²⁵⁵ Cf. ADORNO, Theodor W. *A arte e as artes e primeira introdução à Teoria Estética*. Tradução de Rodrigo Duarte. Rio de Janeiro: bazar do tempo, 2017, 175p.

²⁵⁶ A título de ilustração, pode-se falar de uma pseudomorfose epistêmica, na incorporação (por vezes forçada), de parâmetros de investigação próprios às ciências naturais pelas ciências humanas.

de saberes” entre as formas de arte é algo frequentemente identificado na história e que não deixou de compor momentos do desenvolvimento dos gêneros e suas tendências.

A pseudomorfose na arte, enquanto conceito crítico para Adorno, teve então, basicamente, dois caminhos: (i) a incorporação pelo meio artístico de elementos originalmente externos à arte, como vindos da ciência ou da filosofia; (ii) a influência de um *métier* artístico em outro. Neste segundo ponto, se considerada a formação artística de Adorno como músico, é compreensível sua atenção especial à pseudomorfose na música. Por exemplo, há uma crítica à presença da *espacialidade* na música como uma característica propriamente da pintura e que Duarte expõe da seguinte maneira, no contexto da crítica de Adorno à música de Stravinsky:

Essa evocação constante do já existente indica também, segundo Adorno, a busca, para a música, de um referencial extra-musical, ligado principalmente à pintura, onde o caráter de temporalidade, que confere àquela arte sua natureza intrinsecamente subjetiva, é tendencialmente substituído por outro, espacial, onde a música se descaracteriza por uma servidão principalmente às artes plásticas.²⁵⁷

O forte termo “servidão”, utilizado pelo filósofo brasileiro, talvez possa ajudar a entender o problema da pseudomorfose, neste caso, incidindo diretamente no material sonoro e sua peculiar característica temporal. Afeta-se, portanto, um aspecto fundamental da identidade da música enquanto arte.

O resultado lógico de uma consideração sobre o conceito de pseudomorfose, que ficasse cristalizado como forma determinante de leitura e (não) relação entre as artes, seria, sem dúvida, um purismo estético do qual Adorno parece ter se desviado. Para isso, foi preciso uma reconsideração de possibilidades legítimas de influências entre os *métiers* diferentes do que ocorreria na pseudomorfose, conceito este que precisa ser analisado, segundo pensamos, sempre em um contexto mais amplo de crítica social, como aspecto inalienável da musicologia produzida por Adorno.

Nesse sentido, a respeito dessa reconsideração da relação entre os gêneros, reproduzimos um trecho de uma citação mais longa no artigo de Duarte, referente ao texto adorniano, “Sobre algumas relações entre música e pintura”, de 1965.

²⁵⁷ DUARTE, 2014, p. 247-248.

Que a história da pintura equivalha à sua crescente dinamização, isso é apenas um outro modo de dizer. Na sua oposição, as artes se interpenetram umas com as outras. [§]. Mas não por meio de assemelhação, por meio de pseudomorfose. Música pictórica, que transgride quase à força da organização temporal, desloca-se por meio do princípio sintetizante, que a relaciona somente ao espaço.²⁵⁸

Uma reconsideração da imbricação histórica e mais recente dos *métiers* artísticos corporifica-se na estética adorniana como diagnóstico de seu tempo também em uma palestra temporalmente sequencial ao texto supramencionado no artigo de Duarte: “A arte e as artes” – *Die Kunst und die Künste* -, datada de 1966 e proferida na Academia Berlinense das Artes.²⁵⁹

De qualquer forma, a reconsideração contextualizada do conceito de pseudomorfose na estética adorniana permite “realocar”, se realmente for o caso, o conceito em um lugar persistente de contrapartida negativa ao esforço das artes nas sociedades atomizadas pela administração integral. De outro modo, a reconsideração da mútua incidência entre as artes, como resposta viva às questões próprias do tempo presente, possui, em seus núcleos constituídos, também algo de reificante como espelhamento das condições objetivas da sociedade.

A presença empírica da arte contemporânea, nas últimas décadas do século passado, suscitou e suscita um retorno à discussão do prognóstico hegeliano do “fim da arte”, assim como um esforço reflexivo sobre o(s) conceito(s) de arte. É justamente sobre a tensão dialética entre um conceito universalizante de *arte* - apontando para um contexto preciso de objetos e práticas que ainda se destacaria das coisas e vivências empíricas comuns da sociedade e, por outro, os gêneros artísticos e suas produções, assim como objetos ou construtos estéticos²⁶⁰ específicos que emanam, por sua vez, o enlaçamento de princípios constitutivos num esgarçamento das linhas fronteiriças entre os *métiers* - que versa o texto “A arte e as artes”, e que o próprio título não deixa enganar.

Um conceito como o de *arte*, propõe, ao longo da história, um problema que aponta tanto para o espaço social fora dos seus domínios de sentido e que com ele produz uma fronteira tal qual a membrana das células, quanto, ao mesmo tempo, outro que versa

²⁵⁸ ADORNO, 1990e, apud, DUARTE, 2014, p. 250.

²⁵⁹ ADORNO, T W. *A arte e as artes e primeira introdução à Teoria Estética*. Tradução de Rodrigo Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017, 175p.

²⁶⁰ Cf. DUARTE, R. *Sobre o construto estético-social*. In: DUARTE, Rodrigo. *Varia a esthetica: ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014, p. 189-214.

sobre a tentativa de circunscrever internamente as diferenças e relações entre seus *métiers*. Embora em Hegel encontremos desenvolvimentos específicos à interioridade do campo artístico, a questão do “fim da arte”, já por se tratar do conceito de arte, remete mais diretamente à demarcação com a exterioridade social, dentro dos desdobramentos do espírito absoluto.

Em Adorno, o que efetivamente parece ter chegado ao seu fim foi a imagem de um conceito, que nunca cumprira a rigor o ideal de clareza e identidade que esperava de si mesmo em relação aos objetos que mirava, justamente em função das naturezas em jogo desses objetos. Um elemento não-idêntico constitui historicamente cada obra de arte no confronto com o conceito de arte.

Segundo Adorno, a empiria comum da qual o conceito de arte tentou se livrar ao longo dos séculos é reanimada esteticamente em cada objeto de arte. Mas essa *transfiguração*, para usar um termo de Arthur Danto²⁶¹, que reanima como um elemento estetizante e permite a elementos da vida prosaica adentrarem o *mundo da arte*²⁶² não foi suficiente para sustentar, até então, um conceito “forte” de arte.

A esse respeito, como também é bastante comum atualmente no domínio da estética, Adorno advogou justamente em favor de uma atenção às obras de arte dentro dos gêneros e entre eles. Nesse espectro, reside a falibilidade constitutiva do conceito. *Mutatis mutandis*, essa falibilidade se aplica a outros temas filosóficos, mas, na arte, parece especialmente radiante. Em outros termos, não se trataria de uma incapacidade intelectual ou espiritual em produzir um bom conceito, mas sim de uma demanda empírica das obras não se deixarem amortecer em uma identidade conceitual clara.

Assim, para Adorno, o problema da fronteira com o social que apareceria numa eventual discussão e suposta questão sobre o que é ou não é arte, já está sedimentado historicamente em outro prisma, aquele das relações entre os gêneros na constituição das obras. As imbricações entre as artes são problemas práticos e conceituais do universo das artes, na medida em que são, ao mesmo tempo e de forma inalienável, complexos de problemas sociais.

O enlaçamento das artes é uma falsa decadência da arte. Seu inextrincável caráter de aparência torna-se um escândalo diante de um

²⁶¹ Esteta estadunidense especialmente conhecido por suas reflexões a partir da *pop art*.

²⁶² Cf. DANTO, A. *Mundo da arte*. In: IANNINI, G. et al. (orgs.). *Arte e Filosofia: antologia de textos estéticos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015, p. 26-41.

poderio superior da realidade econômica e política, o qual transforma a aparência estética, mesmo como ideia, em escárnio, porque não admite mais qualquer vislumbre de realização do conteúdo estético.²⁶³

O paradoxo de se pensar e teorizar as artes sem, contudo, estabelecer um conceito claro que demarque fortemente a fronteira entre o que é e o que não é, possui traços anti-conservadores, na medida em que se leva em consideração as dissimetrias constitutivas entre a atividade de conceituação e as coisas conceituadas por ela. Nisso, as reflexões sobre a não-identidade, na filosofia de Adorno, são mais uma vez cruciais.

O que, talvez, as artes possam ensinar, e isso por si só também vai contra o paradoxo conservador, é que, a “resignação” diante da impotência real da ideia de um sentido espiritual completo é um antídoto contra a resignação social diante do estado de dominação completo. Assim,

a negatividade do conceito de arte a atinge em termos de conteúdo. Sua própria compleição, não a impotência dos pensamentos sobre ela, proíbe defini-la; seu princípio mais interno, o utópico, revolta-se contra o elemento de dominação da natureza presente na definição. Ela não pode permanecer o que um dia foi.²⁶⁴

No atual estado de coisas, parece ser próprio de muitas produções no mundo da arte, escandalizar algumas posições religiosas, alguns costumes, conquanto que elas reproduzam invertidamente, sob a forma estética, o escândalo do sem sentido da intolerância e da identidade absoluta.

Esse difícil contexto, já de décadas, de tentativa de compreensão e teorização da esfera artística mais atual, parece impulsionar o trabalho filosófico que tematiza as artes, como campo cada vez mais indispensável na relação com elas e, se por um lado, isto aponta para novamente uma mania do sentido, do esclarecimento conceitual como provedor da verdade das coisas e das experiências, por outro, é por essa via, ao menos em parte, que nos tornamos advertidos do engodo dessa empresa.

A filosofia de Danto defende exatamente a importância de um *know-how* teórico para uma aproximação com as artes de fato e de direito. Isso teria relação com certa natureza filosófica, atribuída à arte contemporânea pelo esteta estadunidense.

²⁶³ ADORNO, 2017, p. 64.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 62.

Danto constrói seu conceito de arte contemporânea, que não é senão o aprofundamento da reflexividade inaugurada pelo Modernismo em uma direção em que a arte é liberada de limitações, ao mesmo tempo em que revela sua natureza essencialmente filosófica.²⁶⁵

Um aprofundamento da reflexividade pode, dependendo, complicar as coisas, por exemplo, para o lado do caráter de enigma próprio às obras de arte. Verlaine Freitas (2003), em um livro sobre a arte contemporânea a partir de Adorno²⁶⁶, ressalta a persistência desse caráter de enigma nos construtos estéticos.

A arte contemporânea pode ser qualificada como, em princípio, anti-social, desprezando norma e preceitos de estruturação preconcebidos, rejeitando modelos éticos, políticos, religiosos que possam determinar previamente sua forma. (...) de fato muito da recusa em relação à arte moderna reside claramente nesse hermetismo com que a arte vira as costas para toda a tentativa de inseri-la em parâmetros socialmente aceitáveis.²⁶⁷

O caráter de enigma mencionado pelo comentador tanto sugere uma possível compreensão do que se passa nas reações, por vezes conservadoras, diante de produções provocativas a determinados valores e visões de mundo, como se observa mais acima, como também pode alertar, se for o caso, para possíveis excessos interpretativos, oriundos do próprio entendimento de que é preciso filosofia para se aproximar não violentamente das artes, ou se apreender algo nelas. Mais uma vez, nessa resistência às formas de enquadramento social que volta e meia emergem em contextos e momentos políticos específicos, as artes mostram claramente e negativamente suas inserções sociais.

Para Danto, um enigma central, por assim dizer, que habita o mundo da arte, consiste na transformação que o artista opera, de um objeto comum, presente no cotidiano das pessoas, para a cena artística, como obra, em exposições, galerias e museus. Operação exemplarmente encontrada nos trabalhos de Marcel Duchamp e Andy Warhol²⁶⁸.

Um enigma pode muito bem se instalar e acometer as subjetividades de maneira mais estupefacente na contemporaneidade, justamente porque em uma obra, construto,

²⁶⁵ DUARTE, R. *Arthur Danto e a arte após o fim da arte*. In: SÜSSEKIND Pedro. *Arte e Ruptura*. Rio de Janeiro: Sesc, 2013, p. 79.

²⁶⁶ FREITAS, V. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar editor, 2003, 71p.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 24.

²⁶⁸ O primeiro, Marcel Duchamp, com seus *ready-mades* no início do século XX, dentre eles o famoso mictório, "Fountain". O segundo, ícone da *Pop Art* em meados do século passado, capturou a atenção do filósofo especialmente a partir de suas caixas de *Brillo*.

performance ou *happening*, o público não consegue mais decidir “claramente” se se trata de uma pintura, uma escultura, uma música. Isso, em parte, pode indicar que esse público opera no contato com as obras com categorias organizadas anacronicamente em um esquema identificatório básico do que supostamente ainda deveria ser a arte.

Ademais, muitas vezes, confunde-se o prazer diante de uma obra com a própria designação da obra, ou seja, aquilo que não agrada aos sentidos e à moral pode não ser reconhecido como arte, ou de forma mais clara, só é arte aquilo que me agrada sensivelmente e talvez, especialmente hoje, moralmente. Nesse ponto, em função das características próprias da arte contemporânea que temos assinalado ao menos em parte até aqui, vale efetivamente o aceno de Danto quanto a importância de um conhecimento teórico sobre as artes para poder com elas estabelecer, segundo pensamos, alguma relação minimamente decente²⁶⁹.

Adorno parece sugerir algo nesse sentido ao dizer da resistência patogênica ao aspecto heterogêneo da arte contemporânea.

No antagonismo entre arte contemporânea avançada e o chamado grande público, esse processo desempenha, provavelmente, um papel considerável. Onde fronteiras são desrespeitadas, o medo reativo da confusão se faz facilmente sentir. O complexo externou-se de modo patogênico no culto nacional-socialista da raça pura e do xingamento do que é híbrido.²⁷⁰

Nesse trecho, o *antagonismo* está diretamente relacionado à condição média do grande público para receber e entrar em contato com as obras de arte. Algo da ideia de semi-formação de Horkheimer e Adorno poderia até ser levantada aqui, mas optamos por nos restringir ao aspecto de uma demanda teórica específica, por menor que possa ser, do mundo da arte.

É claro que a presença teórica específica, ainda mais na citação de Adorno acima, pode garantir pouco ou nada, se o que estiver em jogo forem realmente formas de

²⁶⁹ “O que, afinal de contas, faz diferença entre uma caixa de Brillo e uma obra de arte consistente de uma caixa de Brillo é uma certa teoria da arte. É a teoria que a recebe no mundo da arte e a impede de recair na condição do objeto real que ela é (num sentido de é diferente do da identificação artística)”. (DANTO, 2015, p. 37)

²⁷⁰ ADORNO, 2017, p. 26

subjetivação tendencialmente patogênicas, paranoicas talvez. Mas o antagonismo é também expressão do caráter *antissocial* das artes, na conhecida formulação dialética de Adorno, da arte como *antítese social da sociedade*²⁷¹.

Antissocial como mônada, que não subsume totalmente aos ditames da realidade empírica, mas que responde a ela como utopia da resolução dos antagonismos na forma, com evidências desses mesmos antagonismos e problemas; como contradição imanente em uma sociedade contraditória, o que faz persistir seu caráter mimético-expressivo. Ainda, a arte fulgura já sem a *aura* definidora de sua própria ideia em tempos anteriores, como *apparition*, efêmera e provisória, em um contexto em que o brilho fugidio pode ser redentor, frente às formas arcaizantes e enrijecidas não elaboradas do passado.

O caráter de *fogos de artifício*, em contraste com a obra de arte aurática que muitas obras atuais apresentam é, de alguma maneira, uma resposta ao próprio momento em que as tradicionais identidades dos gêneros artísticos tornam-se rarefeitas, a partir, segundo Adorno, da própria demanda interna de desenvolvimento dos gêneros na dialética com o tempo presente.

Assim, outra forma de dizer da complexidade dos modos das artes em nossos tempos, seguindo mais uma observação de Freitas, é se atentar para a radicalidade das rupturas com os períodos anteriores, por exemplo, na busca constante por novos materiais.

Segundo Adorno, todos os elementos a serem usados para gerar esta unificação não-violenta da forma da obra de arte contêm já um peso histórico, não são algo natural, independente da história do desenvolvimento da linguagem artística. Trata-se do *material*. (...) Segundo Adorno, uma lei inevitável da Arte moderna é a busca incessante por novos materiais. (...). Assim, o material é algo historicamente condicionado. Tudo o que entra na composição de uma obra passa pelo modo como a percepção histórica do artista está enformada pelo espírito de sua época. (...). Podemos dizer que o *material* está entre a *forma* e o *conteúdo*, pois contém uma formação histórica prévia e aponta para o conteúdo social presente no fazer artístico.²⁷²

²⁷¹ Cf. ADORNO, T W. *Teoria estética*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 11.

²⁷² FREITAS, 2003, p. 42

A busca por novos materiais também pertence ao contexto de revisão e complexificação do que tradicionalmente se convencionou chamar por arte.

O “mundo da arte”, na expressão de Danto, há muito não é mais tão bem demarcado pelos *métiers* tradicionais, incluindo aí o cinema. Se, por um lado, ainda se fala em arte, pode-se, ao mesmo tempo falar em não-arte. Por outro, a membrana fronteiriça do artístico tornou-se mais porosa a novas perspectivas e objetos, o que, paradoxalmente, atualizou o problema histórico da definição das obras, a ponto de se considerar, na opinião de muitos estetas, uma questão anacrônica.

3.2 O belo natural na Teoria Estética

Há uma parte significativa na Teoria Estética de Adorno dedicada a problematizar a relação entre o *belo natural* – BN e o *belo artístico* – BA. Significativa, segundo pensamos, menos pela extensão em número de páginas do que pela característica do problema: envolve, primeiro, um tema clássico e caro à estética idealista, cujo centro nervoso reside nas posições de Kant e Hegel; segundo, retoma, dentro do *corpus adorniano*, as reflexões sobre a natureza e seu conceito/definição, mas agora, à luz e a serviço da filosofia da arte.

Adorno se orientou por preencher criticamente as “lacunas” entre as posições de Kant e Hegel, mas ao mesmo tempo - e isso é fundamental, para deslocar para alguma clareza as aporias que, desde sempre, se anunciavam em um e outro sem, contudo, propor um tipo de solução conceitual clara e distinta.

Na retomada didática, mas sempre fragmenta ao longo do texto, como é de praxe no estilo de Adorno, de pontos centrais das posições dos grandes filósofos, fica evidente que a posição kantiana de grande relevância do BN, inclusive na sua relação direta com o conceito de *sublime*, não atende às leituras de Adorno, assim como, da mesma maneira, em Hegel, a superação do BN pelo BA, como figura do desenvolvimento do espírito absoluto no campo da filosofia da arte. Ambas, para o filósofo frankfurtiano, carecem de um fundo dialético e, com isso, deixam escapar aspectos importantes na relação entre as ideias de BN e BA.

Sendo assim, como é possível dizer que parte da estética hegeliana careceria de dialética? Trata-se, ao que parece, dos contornos mais rígidos das identidades que obrigam tanto ao aparecimento sem reservas da “coisa-em-si”, quanto, por outro lado, no igualmente sem reservas desaparecimento, enquanto momento superado no progresso dialético.

A questão do BN em Adorno possui, como se poderia suspeitar, ligação direta com toda a discussão que o filósofo realizou sobre o conceito de natureza. Porém, como indicado no primeiro capítulo, o problema da natureza em Adorno pode ser didaticamente dividido em duas frentes de compreensão.

Primeiramente, aquela talvez mais trabalhada por comentadores, que versa sobre a ideia de domínio da natureza, dos processos imemoriais de autopreservação da espécie e do indivíduo, relacionados ao controle e ao conhecimento que, se, por um lado, garantiram o progresso e a perpetuação da vida humana, por outro, reproduziram barbaramente a irracionalidade atribuída ao natural como “contrapartida” deste mesmo natural que fora subjugado. O que foi controlado para não se manifestar como um “em-si” aterrorizante para o outro manifesta-se naquilo que já não é ele mesmo.

Segundo, aquele aspecto que tentamos realçar neste trabalho e que trata do caráter enigmático, talvez inacessível e misterioso que está presente no conceito de natureza, muito a partir da reflexão sobre vivências sociais concretas e que, na nossa interpretação, está também relacionado, nos escritos de Adorno, às suas noções de não-idêntico, não-conceitual e primado do objeto.

Entendemos que é justamente neste segundo aspecto, em que esteve centrado nosso interesse de discussão sobre o conceito de natureza no primeiro capítulo, que encontramos o centro gravitacional das posições sobre o BN na Teoria Estética - TE²⁷³, sem que, com isso, obviamente, fique totalmente excluída a questão do domínio da natureza. Ela apenas recua à sombra da questão sobre aquilo que carece de acesso imediato, total, e que está relacionado ao natural.

Não é demais lembrar como as artes são, para Adorno, também um momento de domínio da natureza, como produções de cultura que são, mas que possuem um potencial

²⁷³ ADORNO, T W. 2011, 555p.

privilegiado, na visão do filósofo, para a exposição ao sujeito racional das posições irracionais e regressivas da sociedade na qual se insere.

Outro aspecto importante e ainda preliminar acerca do conceito de BN é, que na referência direta à natureza, trata-se essencialmente da natureza externa ao humano ou fenomênica. Adorno, nessa questão, não se volta às considerações de outrora em sua teoria sobre o “quê” de natureza que habita e constitui o sujeito identificado ao seu espírito e ao seu *eu*. Isto é digno de nota para o que mais à frente abordaremos sobre o fenômeno contemporâneo das artes, cada vez mais relacionadas ao corpo.

Assim, as reflexões sobre o BN são tanto mais uma via na TE para a compreensão do que Adorno entende por arte, quanto em um sentido centrípeto em relação à filosofia da arte, mais um caminho para a elucidação, até onde é possível, das suas ideias acerca da natureza. Nessa direção, o conceito contribui, no campo específico das reflexões adornianas sobre as artes, para desmitificar a tendência pré-consciente das sociedades tecnológicas de acreditar poder produzir uma leitura inequívoca e total da natureza em todas as suas incidências. Significa, mais uma vez, realçar certo caráter de inacessibilidade e persistência da não-identidade, como potenciais elementos da experiência que poderiam reconduzir parte do desejo humano da esfera imemorial da dominação para aquela da consideração e dignidade da existência do diferente. Garantir um trânsito crítico e revisado entre epistemologia e ética.

Não há, em Adorno, uma predileção pelo BN, como em Kant, ou pelo BA, como em Hegel. Considera-se essa questão volta e meia para abandoná-la, para apontar sua insuficiência e talvez até injustiça a respeito tanto da natureza quanto das artes. Adorno interessa-se pelo tensionamento vivo, constante, entre ambas as noções; ele as defende como o verdadeiro “estado da arte” do problema²⁷⁴.

O conceito de BN não se confunde com o de natureza, embora seja difícil frear certa inclinação a partir de determinadas passagens da TE, a torná-los idênticos. Talvez a dificuldade resida no fato do conceito visar a uma experiência estética com a natureza fenomênica, em que a ideia do *belo* mediará certa relação.

O conceito é projetado de forma não consciente pelo sujeito como o elemento doador de sentido para aquilo que ele inicialmente sente ao se deparar com uma paisagem ou coisa do tipo. A partir do contato com alguma objetividade no mundo, a operação

²⁷⁴ Mesmo que seja acertado considerar o maior interesse do filósofo pelo BA.

mental do sujeito percorre a sensação corpórea, nomeando *belo* a fonte inicial e externa desencadeadora. Mas, por esse prisma, *belo* seria a tradução de uma sensação fisiológica e não uma propriedade forte da coisa ou fenômeno observado. Por isso, a noção filosófica consagrada do belo como “aquilo que agrada aos sentidos”.

“Aquilo”, parafraseando Adorno, já é um momento objetivo inalienável da experiência e, se a presença do objeto é indispensável à atividade subjetiva de projeção, aqui como projeção de um conceito, de uma ideia, no objeto, que represente uma sensação autorreferida, assim como o é para a ideia de *agradar* etc.,²⁷⁵ então o *belo*, que é sempre para o sujeito, consciente ou não desta dinâmica, não é nem o objeto natural com o qual nos deparamos, nem tampouco seria experienciado pelo sujeito abstratamente, sem a natureza. Esta é uma maneira de descrever e acompanharmos uma parte do que está em jogo no conceito de BN para Adorno.

Enquanto que, na natureza, não se pode distinguir categoricamente entre o belo e o feio, a consciência, que mergulha amorosamente numa coisa bela, vê-se, contudo, coagida a tal distinção. (...) belo, na natureza, é o que aparece como algo mais do que o que existe literalmente. Sem receptividade, não existiria uma tal expressão objetiva, mas ela não se reduz ao sujeito; o belo natural aponta para o primado do objeto na experiência subjetiva.²⁷⁶

Esse momento objetivo e estruturante do conceito *belo* é fundamental na sua compreensão, naquilo em que ele retira do conceito de natureza aspectos de sua objetividade. O BN é uma imagem possível no pano de fundo da natureza fenomênica. Enquanto conceito, entretanto, como atividade do espírito, está marcado desde sempre historicamente e conformado socialmente. Assim, neste ponto, para o BN no campo da estética, vale o mesmo que para a noção dialética de *história natural*, que observamos no primeiro capítulo. Ele não diz de uma experiência imediata com a natureza, mas ao contrário, reforça o caráter histórico, social e linguístico da mesma.

²⁷⁵ Este é aquele ponto já conhecido sobre o hiato persistente entre fisiologia e linguagem, em relação a que Christoph Türcke tentou, a partir do reconhecimento deste hiato, avançar um pouco mais, numa estrutura filosófica, mas com as ferramentas da fisiologia e de uma teologia antropológica.

²⁷⁶ ADORNO, 2011, p.114

No plano estrito da estética, a discussão sobre o BN retoma, dentro da filosofia de Adorno, o caráter opaco e fugidio da natureza. Adorno o descreve como uma eloquência muda, presença efêmera, fugaz.

Em termos de experiência subjetiva de contemplação de paisagens e fenômenos naturais, o filósofo critica como sendo uma espécie de impostura do sujeito o hábito de adjetivar de *belo* o que vê, no momento em que vê e sente prazer ou deleite com a visão; ao mesmo tempo, essa ação de nomear captura algo da verdade do objeto e potencialmente reifica a experiência, pois tende a cristalizá-la na forma da universalização do conceito. Em certo sentido, a condição indelével da aparição da natureza e sua beleza acompanham a *apparition* das obras de arte contemporâneas desprovidas de aura.

Nesse sentido, o BN marca, no campo da experiência estética, o entrelaçamento constitutivo entre história e natureza para o humano; mesmo ali onde se poderia aventar certa separação mais radical entre seres humanos e natureza, tendo em vista não uma relação com o corpo próprio na posição de objeto, mas sim o espaço externo orgânico e inorgânico. Dessa maneira,

No belo natural, entram em jogo intimamente unidos, ora de modo musical, ora à semelhança de um caleidoscópio, elementos naturais e históricos. Um deles pode assumir o lugar do outro e é nesta flutuação, não na univocidade das relações, que vive o belo natural”.²⁷⁷

Para o filósofo, a vivência sensorial diante da natureza, considerada bela, possui uma característica própria, a partir da materialidade doadora de parte do conteúdo imagético, que é justamente sua resistência à captura de sentido pelo sujeito; situação esta experimentada tanto pela estranheza em tentar fazer perdurar no tempo, o belo, quanto em dizê-lo ou dizer dele de maneira demasiadamente fácil e constante. Isso pode ter relação com o caráter de indeterminação próprio à experiência do BN e que, por sua vez, alimenta-se daquela flutuação entre o natural e o histórico mencionada por Adorno.

Um grau de indeterminação que não cessa de inscrever-se na sociedade e suas instituições, no fluxo da vida mesma, é algo que nutre parte do mal-estar civilizacional,

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 114

na medida em que procuramos em vão suturar as lacunas reais insuportáveis ao imaginário de completude e sentido.²⁷⁸ Tratar a dor e o sofrimento mais pelo silenciamento real, do som e da voz mesma, do que pelo primeiro passo, a partir da consideração de sua existência como expressiva.

Se o BN possui constitutivamente um pendor à indeterminação, e nisso se assemelha à própria dinâmica da vida social em vários de seus momentos e instituições, no que concerne a sua presença, não é estranho que ele exija, por assim dizer, mais o silêncio para expressar-se do que propriamente o acuro linguístico do conceito. Não há, aqui, contradição em relação à teoria adorniana da expressão, como veículo da arte e também da filosofia, na tarefa de reparação da vida em relação à histórica escalada de dor e sofrimento em nome da autopreservação e do progresso.

Também ao BN vale uma “teoria da expressão”, mas trata-se, neste caso específico, de uma modulação idiossincrática em torno dos excessos linguísticos para a definição, o sentido, o conceito, a identidade. Sua expressão e eloquência são mudas, quanto mais presentes. Ele,

(...) é história suspensa, devir interrompido. (...) O belo natural define-se antes pela sua indeterminação, imprecisão do objeto não menos que do conceito. Enquanto indeterminado, em antítese com as determinações, o belo natural é indefinível; (...) O belo natural é o vestígio do não-idêntico nas coisas, sob o sortilégio da identidade universal.²⁷⁹

Enquanto experiência propriamente estética, o BN é uma espécie de estofa histórico para o BA. Para Adorno, o que as artes, em boa parte de suas tendências e manifestações, buscaram foi “imitar” o BN e isso se alinha com a interpretação de que a arte, enquanto objetivação historicamente alicerçada e socialmente determinada do espírito, manifesta um elemento de alteridade que, por sua vez, só existe como negação determinada na estrutura mesma da obra. Não se trata de uma intenção mimética simples de assemelhamento, pois o que se busca “reproduzir”, a natureza, não existe mais, ou não existe, de fato, na sua imediaticidade e diferença radical para o humano.

²⁷⁸ Cf. SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 325p.

²⁷⁹ ADORNO, 2011, p. 115,116,117.

O espelhamento do BA no BN aparece aqui como orientação geral, enquanto aspecto de uma lei formal para o objeto artístico. A experiência do BN se assemelha à da arte quando não é reificada, e a da arte à do BN não reificado, quando consegue realizar, na sua lei formal, a emergência da alteridade da natureza mediatizada. Ambas dependem de uma posição do sujeito. Mas um sobressair da natureza na obra, como êxito mimético negativo, não necessariamente se reduz ao conceito e à avaliação do belo.

As artes contemporâneas são, em muitos casos, exemplares nesse sentido. Retorna-se, aí, à questão das dissimetrias e inadequações normativas que o mundo da arte pode colocar como afronta ao *status quo* da padronização e da identificação. A experiência estética com as artes, como momento de confrontação da mera realidade empírica naturalizada, possui sua força no lampejo da imagem do que seria o natural, contraposta ao princípio universalizado de dominação e identidade da natureza. E isto se daria em uma expressão não violenta, dentro de um construto que também reflete a dominação. O instante de aparição tende ao conceito de sublime.

O sublime que, para Kant, como já mencionamos, refere-se somente à experiência com a natureza, está relacionado às ideias de arrebatamento, estremecimento, em Adorno, *Erchütterung*, formativo ao sujeito que experiencia, enquanto dissolução parcial do seu Eu, ou melhor, enquanto dissolução da ficção ou fantasia de um Eu autossuficiente e idêntico a si e ao seu corpo.

Trata-se do momento em que o sujeito deixa de estar fixado à sustentação causada pela inércia da condição normal de ser vivente: (...) É um momento de desprazer, associado à dor da ruptura da consciência em relação às mediações usuais frente ao mundo em geral e ao próprio corpo. Nessa medida, é um instante de imediaticidade, mas, paradoxalmente, causado por uma mediação radical, operada pelo contato com a obra de arte.²⁸⁰

O caráter momentâneo, de instante, das artes contemporâneas, esta *mimesis* dos fogos de artifício, possui na sua base o núcleo não-idêntico como índice da natureza mítica reprimida. É ela que emerge nas obras como enigma que aponta para as

²⁸⁰ FREITAS, V. *Alteridade e transcendência: a dialética da arte moderna em Theodor Adorno*. In: DUARTE, R. et. al. (orgs.). *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: escritos, 2005, p. 46.

dissimetrias sociais, como sem sentido e estremeamento sublime que exige, por vezes, o silêncio e não a interpretação.

Se pudermos afirmar a constatação de uma ocorrência menor, comparativamente a outras épocas, do belo nas artes contemporâneas, este fato certamente é íntimo de processos que Adorno chamou de desartificação e perda da aura. A presença mais “crua” de objetos do cotidiano nas exposições, fluidificando as fronteiras do mundo da arte e a instantaneidade e efemeridade crescentes de muitas produções, compõe definitivamente a cena contemporânea das artes.

Convém ressaltar ainda, nesse processo, que no que concerne ao complexo tema da presença da natureza na cultura, essa postura inefável crescente nas artes, parece identificar-se justamente com o que é possível, em termos de experiência relativa à ideia de natureza como alteridade radical. Não que esse “princípio interpretativo” já não estivesse contido na perspectiva adorniana, relativa às grandes artes do passado, mas, nos casos recentes, é algo que se vivifica mais visceralmente na relação com os materiais, na lei formal.

Fazer emergir a radicalidade do diverso: nisso, para Adorno, assemelham-se talvez as grandes obras do passado e a boa arte contemporânea. Mas elas, em função de algumas diferenças a partir da caracterização das obras atuais, fazem fixar o indeterminado e fugidio da natureza utópica de maneiras distintas. Uma obra “durável” no tempo talvez promova a fixação momentânea como persistência do objeto que muitas vezes recorre ao belo na totalidade de sua estrutura, ao passo que a fragilidade momentânea de um produção atual, por vezes, recorre ao “choque social” para fazer valer o momento igualmente rápido da alteridade.

Se considerarmos, mais uma vez, a posição de Türcke a respeito do diagnóstico da época em que vivemos, um tempo de retomada “inconsciente” de aspectos das vivências primeiras da sensações corpóreas frente à realidade externa, como sensações fortes, a partir da extrema inserção de estímulos tecnológicos na quase totalidade das atividades diárias das pessoas, essa *sociedade excitada*, nos termos de Türcke, é coerente com boa parte da produção artística atual.

É curioso que o aumento quase sistemático da intensidade dos estímulos no aparelho sensorial humano, coincidente com um mundo da arte que frequentemente também dispõe do expediente do “choque”, muitas vezes concomitantemente

moral/espiritual e corpóreo, exija, no que concerne às produções artísticas, na visão de Danto, um tipo de teorização específica para se demarcar o espaço das artes na sua diferença em relação ao espaço comum.

É possível que a filosofia module, de alguma forma, um fluxo ininterrupto em curso, ao mesmo tempo em que tenta elucidar características das produções atuais. Se a *apparition* de algumas obras responde, no seu curto instante, à negatividade radical da natureza, por outro lado, embora não tão outro, isto também acompanha certa orientação fisiológica geral. Um exemplo é aquela direcionada ao treinamento esportivo, que versa sobre a proporcionalidade invertida em algumas etapas da preparação física: um alto volume de treinamento corresponde, ao mesmo tempo, a uma baixa intensidade do mesmo e vice-versa, podendo, em algumas etapas, aproximar os extremos em função de objetivos específicos. Desse modo, ao que nos interessa aqui, um estímulo intenso e vigoroso no organismo não pode perdurar por muito tempo, pois o corpo mesmo exigiria a interrupção da atividade ou da relação em curso. Algo disso sugere a sociedade dos instantes fugidios, tal qual a atenção rapidamente flutuante das crianças.

Em contrapartida, no seu diálogo formal com o contexto social, a arte contemporânea também possui a potência da fixação enquanto diferença, reflexão e ruptura. Onde persiste a dominação difusa e idêntica, onde sujeito e objeto são esgarçados na separação até o oposto da dissolução amorfa em um corpo hiperestimulado, a arte produz imagens do desvario da dominação tanto quanto de sua impotência enquanto desejo de totalidade. A filosofia tenta, o quanto lhe é possível, capturar de forma interpretativa, os recursos, procedimentos e as ressonâncias da arte nas sociedades, bem como destas naquelas. Para Danto, é fundamental ao mundo da arte hoje, uma teoria sobre a arte que o legitime em sua identidade, como ainda diferente da vida prosaica das coisas, assim como, para Adorno, a arte também necessita da filosofia, embora mais no sentido de possibilidade de um desvelamento dialético.

O seu objeto (da estética no seu conjunto/TB) define-se como indeterminável negativamente. Por isso, a arte necessita da filosofia, que a interprete, para dizer o que ela não consegue dizer, enquanto que, porém, só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo.²⁸¹

²⁸¹ ADORNO, 2011, p. 116

Pode-se dizer que há, em boa parte da filosofia adorniana, assim como em sua estética, um “naturalismo crítico”, historicamente mediado, dialeticamente organizado. Também nas artes vive-se de um amor-ódio à possibilidade do natural. Evidentemente, que o ódio figura muito mais não-conscientemente, o que, às vezes, dificulta a compreensão do pensamento crítico. Já o amor à natureza é historicamente suspeito quando avaliamos com mais vagar o percurso da espécie que incluiu, desde sempre, na luta por sobrevivência, o horror, o medo, o desejo, o exercício de controle, etc.

A estética de Adorno, ou sua filosofia como um todo, não “facilita as coisas”, por exemplo, em se tratando de um entendimento das relações com a natureza. A extrema importância do tema parece contrastar com a recusa persistente em produzir uma abordagem direta e didática, que incluísse uma interpretação que não fosse contraditória e dissonante, mas sim homeostática e clarificadora.²⁸² Mas é justamente por avaliar o teor ideológico das representações positivas acerca da natureza que Adorno as recusa, em uma espécie de cálculo, no qual parece perde-se mais em teor de verdade e justiça ao diverso do que os ganhos provenientes de uma identidade da natureza em relação à produção e à reprodução de uma vida social pacificada.

Se a natureza advém enquanto rastros de não-identidade nas obras, seja na concepção do belo, seja nas dissimetrias e incongruências dos construtos contemporâneos, cumpre examinar, no contexto atual, uma característica que vem se delineando já há algumas décadas e consolidando-se a partir dos movimentos próprios ao contexto das artes: trata-se da centralidade progressiva do corpo humano na produção artística.

²⁸² A estética do filósofo estadunidense John Dewey, apresentada no seu livro de 1934, “*Art as Experience*”, é um bom exemplo de uma positividade atribuída ao entendimento da natureza e de sua relação com as artes, tanto do ponto de vista das forças naturais e paisagens, como do corpo humano enquanto organismo biológico. É interessante notar que apesar de dissonâncias importantes entre as noções de natureza e as relações com as artes, quando comparamos Adorno e Dewey, o segundo ainda sim apresenta determinados desenvolvimentos teóricos com conceitos importantes da estética filosófica, como por exemplo, conteúdo, forma, expressão, etc., que podem em alguns aspectos se alinhar a certas reflexões de Adorno. Talvez não por acaso, Adorno tenha mencionado duas vezes na TE o filósofo pragmatista com alguma simpatia. Cf. DEWEY, J. *Art as Experience*. New York: Perigee books, 1980, 351p.

3.3 O corpo e a arte contemporânea

Que o corpo historicamente sempre esteve presente nas artes de todas as épocas é um fato mais do que trivial por vários ângulos que se queira entrar na questão. Por exemplo, grandes estátuas religiosas, esculturas de diversos períodos, todo o tipo de pintura figurativa de seres humanos retrataram e retratam o corpo com maior ou menor centralidade. Na literatura e na poesia, o corpo é recorrente desde descrições anátomo-funcionais até celebrações metafóricas as mais diversas.²⁸³

Mas, rigorosamente falando, existiram, provavelmente desde a tragédia grega, manifestações artísticas que de fato tinham no corpo sua estrutura e centralidade: o teatro, a dança e as acrobacias de circo são suas formas históricas sedimentadas.²⁸⁴ Pode-se dizer que são *artes corporais* por excelência. Na TE, Adorno reconhece e usa efetivamente a expressão *artes corporais* (*körperliche Künste*), salvo engano duas vezes, em um contexto de reflexão onde faz referência ao dramaturgo Frank Wedekind.

A rebelião da arte contra a sua falsa espiritualização - intencional – por exemplo, a de Wedekind no programa de uma arte corporal, é por sua vez uma rebelião do espírito que, embora nem sempre, no entanto se nega a si mesmo.²⁸⁵

Segue uma passagem um pouco mais longa para o desenvolvimento a seguir:

As obras de arte possuem menos a idealidade do que prometem, em virtude da sua espiritualização, uma sensibilidade bloqueada ou denegada. Essa sensibilidade é perceptível nos fenômenos dos quais se emancipou a experiência estética, nos relictos de uma arte de certo modo afastada da arte, a bem ou mal chamada inferior, como no circo, para o qual de viraram em França, os pintores cubistas e os seus teóricos e, na Alemanha, Wedekind. A arte corporal, segundo a expressão de

²⁸³ De fato, não faltam ocorrências. Na literatura brasileira, podemos citar, como exemplos, as menções ao corpo feminino na poesia de Vinícius de Moraes ou um dos livros de Carlos Drummond de Andrade, cujo título é “Corpo”.

²⁸⁴ Não incluímos aqui os estilos de luta orientais mais antigos, que comumente são designados por “artes marciais”, simplesmente porque talvez precisássemos recorrer, em termos de teoria estética, mais à produção de John Dewey, já mencionado em uma nota anterior, do que propriamente a Adorno. A teoria de Dewey parece possuir mais elementos para fazer essa “aproximação estética” entre vários tipos de atividades e produções culturais e o conceito de arte ou, ao menos a alguns atributos relativos à experiência estética, o que talvez não seria bem o caso com Adorno.

²⁸⁵ ADORNO, 2011, p.73. Cf. ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften* 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 69.

Wedekind, não ficou só para trás da arte espiritualizada, não permaneceu simplesmente como seu complemento: enquanto não-intencional, foi também o seu modelo.²⁸⁶

A partir dos trechos supracitados, dentro daquilo que interessa ao nosso percurso, nota-se, primeiramente, que *artes corporais* é uma expressão que reforça o caráter dialético das análises de Adorno, da presença constante da dualidade entre materialidade e imaterialidade na experiência humana. O mundo das artes de que se ocupou tradicionalmente boa parte das estéticas e da história da arte, incluindo aí os próprios trabalhos de Adorno, é basicamente composto pelas artes plásticas, pela literatura, pela poesia, pela música, não contabilizando neste momento, em função de seu hibridismo e do nosso recorte, as produções contemporâneas como instalações, *happenings*, etc. Trata-se da *arte espiritualizada*, (*vergeistigten Kunst*) nos termos do próprio filósofo.

Assim como o espírito é impulso corpóreo transfigurado historicamente, as artes corporais foram, de alguma maneira, segundo Adorno, o modelo das artes espiritualizadas. Portanto, ao menos em boa parte das produções artísticas mais convencionais, reproduziu-se a interpretação da estrutura dialética entre corpo e espírito que Adorno desenvolvera especialmente na DN.

Isto também se confirma, segundo pensamos, pela clara indicação de *Körper*, que é uma palavra exclusivamente referente à materialidade orgânica do corpo, mais nada. Ela é o “oposto perfeito” de *Geist*, pois acentua uma diferença qualitativa entre ambos. Também em boa parte da história foi considerada inferior, como dissera Adorno, o que não é novidade para quase tudo aquilo que esteve diretamente relacionado ao corpo.

O filósofo, nessa passagem, fez exatamente aquilo que em outros momentos de seus trabalhos realizou: a tentativa via postura dialética, de resgatar a dignidade e verdade do elemento somático na filogênese e ontogênese do humano. Dignidade, lembremos, não é fundamento primeiro nem último, mas valor do que é vivo, existente e distinto, assim como verdade também não é primeira nem última, mas presença e constituição. Especificamente no campo artístico, isso se deu em boa parte das obras pelo seu elemento

²⁸⁶ *Ibidem*, p.129. Cf. *Ibidem*, p. 126

cifrado, por aquilo que as obras prometeram. “O que o espírito promete é o lugar do momento sensível na arte, não a satisfação do contemplador.”²⁸⁷

Pois esse lugar para o sensível tem se tornado cada vez mais evidente nas produções contemporâneas da arte, não somente como elemento cifrado, quiçá como promessa de restituição de algo, mas como substrato material do acontecimento da obra, de sua ocorrência.

Elas incorporaram do teatro mais convencional e da dança, por exemplo, não somente elementos textuais, coreográficos e musicais/sonoros, mas talvez e, sobretudo, a necessária presença corpórea viva, num dado recorte temporal e espacial específicos.

A palavra *performance*, da língua inglesa, e já incorporada pelo falante de língua portuguesa, refere-se a um ato, uma ação, uma representação, e pertence majoritariamente tanto ao vocabulário artístico quanto ao esportivo (de alto rendimento ou profissional). Também se aplica ao uso da língua e idiomas, mas não parece ter a mesma frequência de uso e pertencimento comparativamente aos outros dois campos. Seu uso recorrente no esporte, assim como suas traduções para o português são inequívocos quanto à significação centrada na dimensão corpórea, pois “ato”, “ação”, “agir”, “atuar” são palavras preponderantemente voltadas ao corpo.

Acompanhando aquela interpretação de Adorno na DN de que toda dor é essencialmente corpórea, poderíamos dizer que todo ato também é, ou em algum momento foi, fundamentalmente, corpóreo. Encontramos essa referência da noção de *ato* como preponderantemente corpóreo também no vocabulário da psicanálise de orientação lacaniana, no qual *passagem ao ato* e *acting out* são, na quase totalidade dos casos, atuações que envolvem o corpo, por exemplo, um tapa, a compra de um objeto, um sair repentinamente, etc.

Portanto, mesmo reconhecendo usos e ocorrências pertinentes na esfera da comunicação e da linguagem, como os “atos de fala” do filósofo estadunidense John L. Austin, ou ainda, nada menos que a identificação, interpretação e teorização dos “equivocos” e tropeços na fala, que Freud nomeou de “atos falhos”, mesmo assim, parece seguro afirmar a raiz corporal de todo ato, de toda a ação.

²⁸⁷ Ibidem, p. 131

Tânia Rivera²⁸⁸, ao falar da arte contemporânea, aponta a característica das performances de se colocarem ao olhar do outro, em um momento de objeto mesmo; e este objeto é, na nossa leitura, o corpo.

A partir do fato corriqueiro e não circunscrito à cena artística, de que ao notarmos uma pessoa qualquer na rua o que percebemos e podemos primeiramente dar testemunho é apenas um corpo que se movimenta ou está parado, caindo ou se levantando, temos que a visão é um sentido *para* os corpos, assim como o tato é um sentido *dos* corpos.

No teatro convencional, em que se representa para um público que pouco ou nada interage diretamente com os atores e atrizes, com exceção de algumas peças, cada cena considerou, no seu processo e na sua execução, esse outro que é o público como estando sempre ali, mas trata-se de uma consideração “inconsciente”, em uma analogia psicanalítica à condição do neurótico que age, no final das contas, sempre na consideração de um outro que, de alguma forma, orienta o seu desejo. O diálogo e as ações de uma cena transcorrem entre os atores e atrizes no palco e seus corpos são objetos dados ao olhar simultaneamente entre ele/as, e também ao público que ao mesmo tempo é *como se* não estivesse ali. Isso é similar na dança, guardadas suas peculiaridades.

Se nas artes espirituais, tomando de empréstimo o termo de Adorno, deparamo-nos com um objeto enquanto obra de arte e sua fixidez temporal e espacial, nas artes corporais, tem-se mais um objeto circunscrito à presença do corpo. A condição dessas produções artísticas, desses construtos, oscila entre a materialidade de um corpo que se apresenta enquanto objeto do olhar do outro e aquilo que ele representa enquanto ação de duração efêmera.

Algumas reflexões, talvez mais centradas nessa duração como algo que efetivamente *acontece*, fugaz e transitório, observam que essa seria a característica principal das *performances* e ou *happenings*, e que não faria muito sentido referir-se a tais produções a partir da lógica sujeito/objeto artístico. Rivera reconhece a importância do corpo na arte contemporânea, na medida em que ela pontua este corpo como objeto dado ao olhar e, também, no caso, à ação do outro, como nos exemplos de Marina Abramovic e Yoko Ono²⁸⁹. Ao mesmo tempo, a autora também acompanha o

²⁸⁸ RIVERA, T. *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, 432p.

²⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p.24-29.

entendimento da centralidade do *acontecimento*, mas preservando os conceitos de sujeito e objeto, a partir da teoria psicanalítica.

Mais do que uma espetacular expressão na presença do corpo, a performance acentua um instante fugidio, na passagem do tempo. Sua definição essencial talvez resida nesse caráter temporal de ação passageira que a impede de ser fixada como objeto ou obra, mesmo que dela se façam eventuais registros em fotografias ou filmes.²⁹⁰

Essa posição é reforçada linhas à frente, a partir do fato de que, no transitório da *performance*, perde-se algo que seria o indício da interpretação do objeto estável. Aparentemente, podemos “comparar” a perda de parte da ilusão da identidade fixa do *Eu* como desdobramento de uma análise na revisão mesma do ideal do *Eu*.

Resistente ao domínio da imagem, denunciadora da falácia do objeto *per se*, a performance não pode se definir pela presença do corpo, mas sim por uma realização que se inscreve em um momento temporal para, em seguida, se perder. Ela é sobretudo *ato*.²⁹¹

Mas justamente nos casos apresentados a partir do trabalho de Rivera, o momento somático é imprescindível, nesses, a arte é *inevitavelmente corporal*. Se é razoável demarcar que uma *performance* não se define pela presença do corpo, deve ser também que sem a sua presença como um “objeto peculiar” não haveria performance alguma. Se a *performance* não é um objeto *per se*, o corpo do artista se faz mais objeto do que nunca. Ele não só preserva aquele lugar de objeto do olhar do outro que tem raízes no teatro e na dança, como potencializa sobremaneira esse lugar ao encurtar, quando não eliminar totalmente, a distância entre a cena e o público: o corpo não é mais só do olhar, mas também do tocar, do cheirar, do manipular, contudo, como todo ato, ele precisa ser inefável em sua presença, para existir como tal.

Uma consequência possível da ampliação e potencialização desse lugar de objeto do corpo na *performance* é o aumento de estímulos e sensações tanto no/a artista que empresta seu corpo à cena, quanto daqueles que acompanham e eventualmente

²⁹⁰ *Ibidem*, p.30.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 31.

participam. Quanto maior a intensidade do que se experimenta, quanto maior a excitação, lembrando de Türcke, provavelmente tanto menor será o tempo de duração do ato enquanto variável que sugeriria o volume na frequência de estímulos.

Um dos exemplos do livro de Rivera é o *Rythm 0*, (1974), de Marina Abramovic. O corpo totalmente entregue à manipulação das mais variadas e com objetos diversos e até perigosos, como relata a autora, teve, como desfecho enquanto *performance*, a intervenção de um dos participantes preocupado com a integridade da artista. Um ápice de excitação, mesmo que não seja universalizável, pois nunca se trata exclusivamente de um Körper, mas sempre na alternância como Leib, ou ainda, como pulsional, na dinâmica entre o simbólico, o imaginário e real de Lacan. Alguém no local não pôde mais e, talvez, a própria artista também não pudesse.

Para Rivera, buscando subsídios na psicanálise, o que a *performance* faz emergir é o sujeito, como momento e transitoriedade, advindo de uma posição de objeto em que se coloca o corpo e o seu ato. A dinâmica entre sujeito e objeto em algumas produções, como descritas pela autora, podem nos conduzir para perto da dialética sujeito e objeto de Adorno. A mobilidade e interdependência em oposição à fixidez das identidades. Com o exemplo de Lygia Clark, *Caminhando*, (1963), a autora sugere que a referida *performance* colocaria radicalmente em questão o estatuto do objeto e do sujeito na arte. “O objeto deixa, nessa proposição, de ser o complemento fixo, correlativo do sujeito, para com ele quase coincidir, em um deslocamento continuado.”²⁹²

Essa bem pode ser a interpretação de uma experiência de radicalização da inversão da lógica de dominação. Diferente da posição imaginária cada vez mais presente na atualidade que discursa sobre uma identidade com o corpo, concomitantemente em que reforça o domínio tecnológico sobre ele, a possibilidade momentânea da dissolução das posições de sujeito e objeto, segundo a autora, aparece na arte. Mas essa dissolução advém justamente de tais posições no extremo de sua mobilidade dialética. Paradoxalmente, a partir do que traz a autora, são de experiências como essas que emergem o sujeito, como *efeito radical de linguagem na arte*. Comparativamente a Adorno, poderíamos dizer que o sujeito seria *um efeito radial do objeto*.

²⁹² Ibidem, p.33

O estatuto do objeto e do sujeito na arte, a nosso ver, não é colocado em questão apenas no limite do momentâneo desaparecimento das posições, mas antes, da incorporação de uma lógica dialética radical, que justo no seu limite propicia um momento como aquele de desaparecimento, não absoluto, e sim relativo.

Se as artes visam a esse aparecimento fugidio do sujeito, do mesmo modo que em uma análise dá-se voz ao sujeito do inconsciente, isto é inicialmente diferente do que Adorno propõe a respeito do *quantum* de natureza não-idêntica que uma obra poderia sugerir. Em parte isso, pode relacionar-se ao próprio declínio do *belo* como uma das categorias ou referências constitutivas da interação com as artes, mas, por outro lado, a perspectiva adorniana também não é totalmente submetida ao conceito de *belo*.

Dois aspectos, entretanto, no trabalho de Rivera, parecem alinhar-se ao menos parcialmente a concepções adornianas; primeiro, a questão do momento da emergência do sujeito nas artes como efeito efêmero de uma arte igualmente efêmera, com a *apparition*, ou o caráter anti-aurático de *fogos de artifício*, que o filósofo demarca na arte contemporânea a que teve acesso; segundo, o descentramento do sujeito enquanto ilusão de *Eu* idêntico a si mesmo e persistente no tempo, criador, na perspectiva da subjetividade, de objetos e obras; descentramento que demarcará, *mutatis mutandis* como a experiência de análise, um sujeito dividido, por vezes indeterminado, submetido às errâncias do seu desejo, com a perspectiva da presença “subterrânea” do elemento não-idêntico de que fala Adorno.

Talvez possamos dizer que, se o filósofo aproximou, também para as artes, a noção de não-identidade ao *quantum* de natureza mítica e opaca, perdida e ao mesmo tempo reprimida, Rivera, por sua vez, ressalta um “quê” de não-identidade na sua ideia de emergência fugaz de um sujeito fragmentado, não-idêntico, a partir da noção de sujeito lacaniana.

Vladimir Safatle, em um artigo em que pensa a dimensão estética da psicanálise lacaniana²⁹³, aproximando com a estética de Adorno, perpassa em certo momento essa questão, porém, fazendo uso do conceito de *expressão* como índice dessa subjetividade reorientada, descentrada da ilusão do *Eu*. Para o autor, a não-identidade, que sugerimos

²⁹³ SAFATLE, V. *Estética do real: pulsão e sublimação na reflexão lacaniana sobre as artes*. In: IANNINI, G; ROCHA, G. M; PINTO, J. M; SAFATLE, V. (orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, 240p.

aparecer no trabalho de Rivera mais indiretamente enquanto forma filosófica de interpretação, está claramente nas reflexões sobre a arte contemporânea em Adorno, assim como obliquamente, digamos, em Lacan.

De fato, um *quantum* de natureza mítica como indícios nas obras do elemento não-idêntico não contradiz, no interior do pensamento de Adorno, o fato de que isso venha acompanhado de uma “desregulamentação” da noção imperativa de sujeito idêntico a si mesmo. Assim, para o autor, a arte contemporânea

se sustenta na tensão dos que sabem que, se por um lado, a racionalidade da forma estética é impensável sem a expressão subjetiva, por outro, é imperioso desembaraçar-se do “elemento ideológico” (ADORNO, 2002, p.191) ligado ao caráter afirmativo da expressão (*Ausdruck*). (...) Uma expressão pensada nessa chave pulsional coloca-se no interior das obras como negação das identidades fixas submetidas a uma organização funcional, como incidência do negativo na obra.²⁹⁴

Na caracterização geral da arte contemporânea em diálogo com a teoria psicanalítica, aparece no trabalho de Rivera outra questão que, para os nossos propósitos, merece alguma atenção: a arte contemporânea seria crítica radical do “modelo representacional”, ou seja, aquele fortemente marcado por aspectos miméticos, inserido historicamente e especialmente desde a Renascença, na lógica do artista/sujeito/gênio produtor de uma obra-objeto que represente uma realidade, outros objetos, seres, etc. Essa questão, como se pode prever, não se relaciona somente ao surgimento, a partir de um determinado período, de possibilidades técnicas transformadoras como a fotografia, mas também ao próprio questionamento da noção de sujeito e de subjetividade, cuja psicanálise tem sido um dos motores principais.

Assim, o sujeito-artista passaria do lugar mais externo e ativo em relação a sua criação para um lugar mais indeterminado e provisório dentro de sua própria produção-apresentação. Sobretudo, esse lugar é mais evidente nas performances onde o artista dispõe de seu corpo para o acontecimento da obra como *objeto* primeiro, centro gravitacional a partir do qual são concatenadas ideais, ações e objetos, bem como determina-se o espaço próprio à ação. Se um dos sentidos mais tradicionais para a palavra *performance* ainda era o de *representação*, talvez algo deste sentido persista

²⁹⁴ Ibidem, p. 119-120.

discretamente nas intervenções onde a presença do corpo é o ponto de partida, mesmo que modificado, considerando as observações de Rivera.

O que se (re) presentifica, por exemplo, pode ser um corpo (re) configurado ao mundo da arte, tornado um objeto coletivizado que orienta espacialmente e materialmente o acontecimento chamado arte. Da dinâmica sujeito/objeto inerente ao indivíduo na sua relação com o mundo e consigo próprio, constrói-se uma abertura e alargamento de sentidos e experiências questionadoras da mesma instância relacional da qual partira. Para a autora, vê-se o limite de algumas produções não somente em uma perspectiva dantiana, como um “mundo da arte” e outro distinto dele, cujas fronteiras poderíamos ainda demarcar muito, graças a uma produção teórica sobre a arte. O caso de Lygia Clark²⁹⁵ seria talvez a partir de um dado momento, transformação, transmutação do trabalho da artista em outra coisa, em psicoterapia ou algo do gênero.

Mas a questão da representação ou da representatividade de uma obra também pode sugerir outro enlaçamento com o escopo conceitual psicanalítico enquanto interpretação reflexiva e que, de saída, resume-se no título do artigo de Safatle, mencionado linhas acima: uma *estética do real*. O real, evidentemente, aquele lacaniano, que opõe resistência à completa determinação simbólica, que aparece como não-idêntico, sem lei. Também Gilson Iannini considera uma parte da produção artística contemporânea passível de ser interpretada dessa maneira.

Uma estética lacaniana seria uma estética que se pergunta por que certos objetos se prestam melhor a essa inadequação, a essa resistência não apenas à ordem simbólica, mas até mesmo à circulação da pulsão. A arte, principalmente certa vertente da arte contemporânea, seria, então, figura de um²⁹⁶ certo excesso do real – que desnuda a precariedade do simbólico – espécie de ruína, espécie de catástrofe das imagens de reconciliação.²⁹⁷

Esse excesso, de uma “estética do real”, pode refletir o aspecto que trabalhamos em ressaltar, ou seja, da centralidade do corpo em boa parte da produção contemporânea.

²⁹⁵ Cf. RIVERA, 2014, p. 129 em diante.

²⁹⁶ Sic.

²⁹⁷ IANNINI, G. “O olho negro das favas”: exercício de estética lacaniana. In: IANNINI, G; ROCHA, G. M; PINTO, J. M; SAFATLE, V. (orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 84.

Excesso de real na arte contemporânea, não pode ser melhor exemplificado, no esteio de nossa empresa, senão no *real do corpo*.

Expressão psicanalítica que desnuda, como já mencionamos, certo momento de falência simbólica e algum transbordamento imaginário que faz com que a possibilidade de “tratamento do gozo”, na torrente pulsional incida diretamente no corpo, na maioria das vezes de forma inusitada. Talvez, mais uma vez, a *performance* de 1963 de Marina Abramovic, citada por Rivera, seja um exemplo agora da centralidade de uma ou de várias intervenções no real do corpo da atriz, na sua carne.

Não estava mais em jogo, ao menos em alguns momentos da *performance*, somente a unidade corpórea imaginária marcada ao mesmo tempo pela incidência significativa como campo sistemático das construções simbólicas, mas, além disso, certo recuo simbólico como, nesse caso, uma instância reguladora, deixando um pouco mais à deriva a dimensão imaginária de cada pessoa que ali pudesse manipular aquele corpo que se oferecia. O resultado: tanto a possibilidade de ferimentos quanto a intervenção (no real) de um dos presentes como interrupção da ação dos outros.

Se essa observação, a partir dessas três categorias que são determinantes para o entendimento de como a orientação lacaniana compreende a subjetividade pode “psicologizar” demais a reflexão sobre uma produção artística determinada, por outro lado, ela também pode servir para auxiliar a aprofundar o entendimento e as incidências concretas da ideia de declínio da representação, bem como o que Iannini chamou de resistência de certos objetos à ordem simbólica. O corpo foi, sem dúvida, no caso novamente citado, *objeto* de ação do outro, como instância real, materialidade opaca ao sentido.²⁹⁸

Muito do centro de reflexão de Rivera nos vários ensaios que compõe seu livro reside na ressignificação conceitual da noção de espaço, sempre a partir do escopo psicanalítico, um espaço que não seria mais um lugar onde coisas e seres se encontram e se orientam geograficamente, mas que compõe organicamente as cenas das artes contemporâneas, que é presentificado juntamente com as produções que, por vezes, dele

²⁹⁸ É impossível não vir à mente, observando por esse prisma, a controversa e perigosa *performance*, *Shoot*, do artista estadunidense Chris Burden em 1971. O ato, como se sabe, consistiu em um disparo de rifle contra o artista executado por um amigo, atingindo de raspão o braço daquele. Parece existirem relatos de que, após o episódio, o artista teria passado por um estado depressivo. Chris Burden, aliás, ficou conhecido por atentar contra o seu corpo em outros trabalhos.

são inseparáveis; *locus* de uma emergência efêmera que, para essa autora, é o resultado marcante das artes, qual seja, do *sujeito*.

Assim, seguindo Lacan, mas especificamente no contexto das artes, Rivera reflete sobre a utilização da fita de Moebius, pensando sobre como um *dentro e fora*, um *sujeito e objeto*, deslizariam caleidoscopicamente nas produções artísticas. Sobre a produção de 1963 de Lygia Clark, comenta a autora que “*Caminhando* é uma verdadeira revolução na obra da artista: ele lhe permite ultrapassar a distinção sujeito/objeto e, portanto, recusar radicalmente a noção de objeto de arte, em prol de uma primazia do ato”²⁹⁹.

O desenvolvimento da reflexão irá em direção ao conceito de *fantasia*³⁰⁰ em psicanálise e isso significa, com se constata nas páginas seguintes, que, para autora, a “recusa” da noção de objeto artístico presente nessa produção de Lygia Clark não significa uma recusa realmente radical da noção de objeto: muito ao contrário, Rivera continua a operar com a noção na lógica lacaniana, falando de sujeito do inconsciente e objeto *a*. Realmente, seria talvez demais desenvolver várias reflexões para sustentar a centralidade da categoria de sujeito, (seja qual for o esteio conceitual para tal), abrindo mão de todo e qualquer conceito de objeto.

O problema específico do exemplo de *Caminhando* é justamente esse: se a autora interpreta essa produção clarkiana como uma radical recusa ou dissolução da obra enquanto objeto, ela não poderia entrar no *hall* de análises de outras produções que possuiriam em comum, para Rivera, a momentânea e fragmentária aparição de um sujeito, a menos que ela desconsidere a histórica e estrutural relação entre os termos.

Se uma *performance* não guarda nenhum momento objetivo, para dizer como Adorno, - mesmo a partir de um diagnóstico crítico e “aplicável” à arte, qual seja, dos excessos fantasísticos de domínio do objeto por um sujeito historicamente identificado com uma ideia de *Eu* autônomo e uníssono -, então ela não pode fazer emergir um sujeito, pois uma ação no espaço constituído não é uma espécie de *ato puro*, abstrato em seu reconhecimento enquanto emergência subjetiva. Isso seria contra a própria perspectiva da fragmentação e inconstância que redefiniria os contornos do sujeito contemporâneo.

²⁹⁹ Ibidem, p. 142.

³⁰⁰ A respeito de Fantasia/Fantasma, a título de compreensão inicial da complexidade dos termos nas teorias psicanalíticas, cf. LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. de Pedro Tamen. São Paulo: Martins fontes, 1967, p. 228-234.

O recurso utilizado pela autora à fita de Moebius, partindo do uso que Lacan fez e também Lygia Clark, retomamos aqui para ilustrar a dinâmica sujeito e objeto a partir de Adorno. Tão importante quanto um entendimento crítico do espaço será o entendimento que o jogo imagético realizado pela torção da banda possibilita pensar os momentos de aparição, de presença de um e outro conceito juntos, porém não idênticos. Um dentro-fora que importa menos o que é de dentro ou de fora e mais como esses lados se alternam dinamicamente.

Nesse sentido, um pouco diferente do olhar de Rivera, é mais da dinâmica do que propriamente do *topos*. Os espaços-lugares se transmutam juntamente com aquilo que ora os preenchem, justamente por seu aspecto dependente do movimento de torção: torção dialética, arriscamos dizer, pois revela subitamente que um círculo identitário seria falacioso enquanto unidade e também enquanto divisão estática entre um dentro e um fora. A torção, neste último caso, também torce qualquer pretensão mais ontológica, diríamos.



Um artista que está *sujeito* às vicissitudes próprias do acontecimento artístico que propõe, parte integrante do *tema performático*, um *subject*, em inglês, entrega seu corpo à cena, assim como encontrará sua condição de sujeito a partir de um assujeitar-se à condição objetiva de seu corpo. Nessa perspectiva, encontra-se algum reflexo da dialética adorniana que não concebe o sujeito sem um momento objetivo, sem um algo que o determine. Assim, também em Adorno, um sujeito é sempre também *sujeito a*, submetido até certo ponto, e só idealmente abstraiu dessa condição para poder se fazer dominante.

Se parte do diagnóstico de Rivera ancora-se na crítica que a arte contemporânea levaria cabo contra a ideia de criação de um objeto de arte, pois isso implicaria, dentre outras coisas, alusão à estática do sujeito criador e autocentrado produzindo objetos ao seu dispor, e ainda, uma crítica fortemente amparada pela teoria psicanalítica, inclusive presente nos estudos dos próprios artistas que ela cita, vale observar que uma ideia psicanalítica contemporânea pouco ou nada foi considerada pela autora: *fazer um corpo em psicanálise é algo fundamental*. Uma crítica aos desvarios imaginários, por melhor que seja, crítica à identificação do sujeito ao seu corpo, não pode, ainda assim, prescindir dessa feitura, desse arranjo, cuja fragmentação não pode vir escancarada, sem lei, como o Real. Ela deve permanecer em rastros, cujos efeitos elaborados podem colocar em questão a falácia identitária do *Eu*.

É compreensível que, no diálogo com a psicanálise desde Freud, mas sobretudo com a orientação lacaniana, o foco da autora na errância subjetiva como regime por excelência das produções artísticas contemporâneas se incline ao *ato*, mais do que à presença de um corpo-objeto. Também em psicanálise um *acting out*, e mesmo uma *passagem ao ato* mais grave são cada vez mais considerados e frequentes justamente porque o corpo é cada vez mais central à clínica contemporânea. Simultaneamente, essa possibilidade de separação da figura do sujeito como efeito também na arte em um ato que deixaria em segundo plano a consideração da presença física de um corpo, sustenta-se, em parte, na própria separação entre o sujeito e seu corpo.

Em psicanálise, nunca se deveria *ser um corpo*, e sim sempre se *ter um*, e essa é uma das orientações de Lacan mais observadas nos últimos anos.

Lacan apresenta o corpo como alguma coisa que necessita sempre de um princípio de articulação para sustentar-se, (...). O corpo não é uma evidência inaugural, ele é segundo em relação ao organismo vivente. Ele não é um dado na natureza, mas um produto transformado pelo discurso. O organismo, tornado corpo, pode ser abordado pelo Um de sua forma, do lado da imagem, mas também a partir do Um do gozo, do lado dos buracos de suas zonas erógenas pulsionais.³⁰¹

Rivera não perdeu este aspecto do *ter*, ela, assim como Espinha, e como quase todos que, atentos a questões de linguagem, se detém em uma reflexão sobre nossas

³⁰¹ ESPINHA, S. *O que é que tem um corpo e não existe?* In: Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eolia, n. 67, Dezembro 2013, p.40.

relações com os corpos, acaba por demarcar, de início, como uma constatação imprescindível de nossa organização subjetiva, o fato de usarmos mais pronomes possessivos para nos referirmos aos corpos, em suma, dizemos muito mais *meu corpo, meu braço, etc. do que sou um corpo*. A situação que instiga a reflexão procede do fato de que, assim como Adorno dissera a respeito da cisão sujeito e objeto, a separação entre o sujeito e seu corpo (que é um objeto), é *real e aparente*.

Se a noção de objeto de arte perde força até talvez desaparecer especialmente nas *performances e happenings*, em função deste esforço crítico interno à produção artística, caracterizado por uma desmaterialização orientada para a centralidade na ideia de um sujeito descentrado e experiencial, essa condição, tal qual a interpretamos, ainda assim é dependente do corpo, ainda mais, o *acontecimento* não é somente marcado por uma renovada perspectiva da relação espaço-tempo, mas é também determinante uma relação outra, *espaço-corpo-tempo*.

3.4 Vertigens do sujeito e seu corpo

A citação anterior também sugere algo ainda não discutido até aqui, ao menos não diretamente. Com a ideia de se *fazer um corpo* (neste momento, em sentido mais geral para mais à frente retomarmos no caso das artes), ressurgem a discussão da natureza histórica ou cultural e simbólica do corpo humano. A citação avança explicitamente em um ponto: conceitualmente, *organismo e corpo* seriam conceitos distintos, não obstante uma delicada e complexa relação.

O corpo seria uma construção imagética e simbólica que, ao mesmo tempo, preservou na sua emergência a dimensão de gozo como representante do substrato orgânico vivo. O sujeito ou o *falasser* lacaniano possui um corpo que é *locus* privilegiado do gozo, ainda mais, sua condição fundamental. É o gozo que existe como real resistente a um enquadramento completo. Todavia esse corpo já é “mortificado pelo significante”, diminuído em sua volúpia difusa de gozo. Esse gozo que também circula no campo da linguagem especificamente enquanto fala, discurso, e mesmo destacado enquanto objeto voz, é herança daquele organismo vivo indeterminado.

O paradoxal, nessa condição, é que esse organismo, talvez, *mutatis mutandis*, é similar à ideia mítica de natureza que tentamos circunscrever na filosofia de Adorno, ou

seja, ele existe e não existe ao mesmo tempo. Existe como real da carne, como profusão incessante de estímulos e sensações, como finitude e decadência fisiológica, como gozo difuso, mas ao mesmo tempo esse gozo difuso já será perdido em parte pelo “processo civilizatório” do significante. O simbólico orienta, junto com a imagem especular, uma borda e contornos com os quais o indivíduo pode, a partir daí, se haver com isto que o acomete e que, não obstante, pode ser, a partir de então, mais ou menos localizável no seu corpo.

Didaticamente, poderíamos dizer que as ciências da natureza lidam com a dimensão do corpo que alude ao organismo vivo, fisiológico, enquanto as ciências humanas se ocupam do corpo político, constituído historicamente e socialmente. Em termos psicanalíticos, as primeiras lidam com o real do corpo, enquanto as segundas com os registros simbólico-imaginários. Mas isso é apenas didático. De fato, lidamos quase sempre com modulações na experiência com o corpo que só em situações-limite a divisão apresentada se tornaria um pouco mais nítida.

Como visto no capítulo anterior, Adorno utilizou duas palavras para se referir ao corpo, Leib e Körper. Körper, para o filósofo, não somente dizia respeito a uma situação reificante como no contexto da DE, mas também ao constitutivo caráter orgânico, a materialidade fisiológica e finita do corpo. A expressão e suas derivações marcam a dialética do esclarecimento no nível do indivíduo: Körper é o oposto de Seele (alma) ou Geist (espírito), e até mesmo, talvez, de Gemüt (ânimo), em sentido mais vulgar, separação progressivamente acentuada em boa parte das sociedades no decurso do processo civilizatório; necessária e problemática ela gerou muito pouco ou quase nenhum espaço de fato para aquilo que o filósofo chamou de Leib, ao menos não imaginariamente. Talvez a dialética do esclarecimento seja, sob outro aspecto, a evidência de que nunca houvera constitutivamente Körper e Seele separados. De certa forma, Adorno sugere isso. Ao mesmo tempo, a forçosa separação nas consciências produziu um “como se” houvesse tal separação real, ou ainda, uma experiência efetiva dessa separação, o que ocasionou em termos objetivos, tanto o desenvolvimento da autopreservação e do progresso quanto a violência e a barbárie. Este foi até aqui o destino humano.

Se Leib é a figura para a qual Adorno guardou uma ideia menos reificada das relações com o corpo, isso se refere prontamente à possibilidade de uma ressignificação de tais relações e da reconstrução crítica de nossas corporalidades.

Na nossa leitura, contudo, e extrapolando um pouco aquilo que efetivamente encontramos no texto do filósofo, Körper, para além da figura da matéria orgânica, mortificada pelo lógica instrumental do domínio da natureza, como resultado invertido da racionalidade no próprio indivíduo, pode ser compreendido enquanto referência ao substrato orgânico, como aspecto mítico e promotor da alteridade frente à imaterialidade do que se chamou-se Seele ou Geist. Leib seria um precipitado desde sempre para a espécie humana, ou desde quando podemos dizer algo a respeito que não figure na mais completa ficção; um precipitado da dialética Körper/Seele-Geist. Precipitado e não síntese, em função da nossa própria experiência com o progresso e a barbárie que Horkheimer e Adorno tanto pensaram.

Nas performances e também no teatro e na dança atuais, encontramos algo desse Leib como um objeto que faz aparecer tanto a materialidade orgânica (Körper), quanto os signos e (não) sentidos da cultura. O objeto que destaca do artista carrega dele algo como uma marca subjetiva que Rivera procurou realçar.

Trata-se do espaço aberto para o surgimento de um sujeito sem substância e problemático, que não coincide nem com o artista nem exatamente com o espectador, mas aparece entre ambos, sempre outro, nunca idêntico a si mesmo.³⁰²

Se esse “espaço aberto”, para a autora, não reside no que consideramos o “corpo-objeto” da performance, tampouco entendemos que dele possa prescindir. Para não ficarmos somente nos já emblemáticos exemplos utilizados pela autora, a saber, o de Marina Abramovic e de Yoko Ono, apresentamos fragmentos de trabalhos de uma companhia chamada AFETA, para demarcamos mais do que a emergência ou não de algum sujeito, a centralidade orientadora e determinante do corpo em boa parte da produção artística contemporânea.

Trata-se de duas peças de teatro recentemente rerepresentadas no aniversário de sete anos dessa Companhia.³⁰³ Foram: “Talvez eu me despeça” e “180 dias de inverno”. A primeira, um monólogo, e a segunda encenada por dois homens e uma mulher.

³⁰² RIVERA, 2014, p. 213.

³⁰³ “AFETA entre fronteiras”. Sete anos da companhia AFETA, (Beatriz França, Ludmilla Ramalho, Nando Motta). A programação aconteceu entre os dias 18 de agosto e 3 de setembro de 2017, em Belo Horizonte.

Ambas as peças possuem encenações coreográficas no limiar da dança e de outras práticas, como no caso da peça “Talvez...” que fez uso de movimentos das artes marciais chinesas. Na peça “180 dias...”, a atriz passa quase toda a peça sem dizer uma palavra, mas o trabalho corporal é intenso e detalhado. Chamou a atenção o recorte cênico mais de uma vez executado pela atriz e caracterizado por movimentações específicas da musculatura mais central das costas, logo abaixo da coluna cervical. Pareciam respostas fragmentadas ao percurso do texto desenvolvido pelos atores.

No monólogo “Talvez...” longas passagens textuais alternam com uma intensa movimentação corporal. A dramaturgia orientada a partir de uma história verídica de amizade entre duas pessoas tragicamente interrompida pelo assassinato de uma delas e que é narrada do ponto de vista daquela que perdeu a amiga, é atravessada por fragmentos literários. A questão existencial de fundo diante do imponderável da perda brutal, da morte, é lançada ao público a partir da ideia de um “encontro”, um encontro fundamentalmente de corpos que estão, no momento da encenação, presentes, e que pode, esse encontro, subitamente se desfazer e nunca mais se reviver. Não somente a interação atriz-público sugere um lugar especial da presença física, corpórea, mas a ideia de se expressar uma angústia profunda, um ponto avesso ao sentido direto, rápido, nas movimentações corporais como movimentações de uma batalha, de uma luta também o fazem.

Poder-se-ia dizer que o *telos psicológico da peça* diz de uma elaboração da perda, elaboração que só pode ser singular, e que há, ao menos em tese, um esforço de universalizar a questão como drama humano. *Espaço-corpo-tempo* são fundamentais ao lado de um texto que também faz alusão à luta que, assim como Adorno dissera da dor e do sofrimento, é essencialmente física. Ou, talvez, com a psicanálise, dor, sofrimento e luta, são, para o humano, essencialmente psíquicos, o que nunca excluiu, por isso, o corpóreo.

Em “180 dias...”, a complexidade de uma relação amorosa é apresentada no recuo do sentido, da fala, em favor da expressão corpórea, especialmente no caso da atriz. Movimentos intensos que, por vezes, também tocam na fronteira da dança, mas que claramente acentuam algo que é “dito” pelo corpo, não como mensagem a ser diretamente interpretada, mas sim como vivacidade opaca ao sentido e à significação universalizante; o simbólico parece surgir menos na linguagem textual do que no circuito de gozo entre os significantes e corpo, ou ainda, simbólico e real do corpo.

Se tomássemos de empréstimo o raciocínio de Rivera, algo de um “sujeito” poderia emergir entre as inúmeras formas de gozo presentes no momento da peça, tanto do corpo da atriz que se move, quanto daqueles que têm, nesse corpo, um objeto para o olhar. Com um pouco de licença poética, talvez possamos utilizar um argumento bastante conhecido de Lacan para ilustrar, nessa peça, esse recuo da linguagem textual, a favor de uma “linguagem corpórea”.

Lacan disse, certa feita, que aquilo que não recebe tratamento no simbólico emerge no real.³⁰⁴ Retirando do contexto teórico do estudo das psicoses dos anos de 1950, mas preservando sob certo aspecto o *acting* corpóreo, a peça optou, em grande parte, por um “dizer do corpo” que, diferente da dança mais convencional, onde uma coreografia, mesmo que “mais livre”, existe como conformação espaço-temporal de um ritmo pré-determinado pela música, estava em jogo um real do corpo como gozo de um drama textual alijado da própria encenação.

Em cena, *a ação do corpo* da atriz que não oferece ao público um fala alusiva a um drama existencial subjetivo, mas ao contrário, oferece a esse outro que é o público, seu corpo como objeto provisório para os olhares e que explicita, além do gozo que lhe é próprio, as indeterminações conflitivas da subjetividade nas convulsões e agitações corpóreas. Subentende-se um drama específico, mas “comunica-se”, por meio da singularidade de um corpo, um mal-estar, até certo ponto, generalizável.

Do ponto de vista do lugar de objeto, talvez as *performances* mais estáticas assim como a pintura corporal, as tatuagens e *piercings* – chamados de *Body art* - possam apresentar uma conformação mais clara desse lugar ocupado pelo corpo na arte contemporânea, já que essas produções visam explicitamente se colocar como objetos do olhar do outro.

Entretanto, a *Body art*³⁰⁵, diferentemente das *performances*, provavelmente não se enquadre no “mundo da arte” como pensado por Danto, a começar porque normalmente seus lugares são feiras de tatuagens e *piercings*, e não propriamente

³⁰⁴ Cf. LACAN, J. *O seminário: livro 3 – as psicoses*. Trad. de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 376p. Em um contexto de reflexão sobre o caso de Freud, “O Homem dos lobos”, diz Lacan, “Sucede, entretanto, além disso, que tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da Verwerfung, reaparece no real.”, p. 22.

³⁰⁵ Vale lembrar, entretanto, de um sentido para “body art” na estética de Danto que não é esse das tatuagens e piercings e que, no caso, pertence efetivamente ao “mundo da arte”. Agradecemos ao prof. Rodrigo Duarte por essa observação.

exposições. Por outro lado, é de se notar que, nessas práticas de pintura e exibição do corpo, reside certo anonimato do indivíduo que realiza e isso contrasta com o conhecimento público dos artistas que produzem no mundo da arte. Por esse ângulo, é curioso que a autonomia do construto ou do ato artístico em relação àquele que produz inclusive no que tange à questão do sujeito, para Rivera, poderia estar mais do lado da *Body art* do que das performances de consagrados nomes da arte.

Mas, já que consideramos de alguma forma a consequente instabilidade nas aproximações entre arte e psicanálise, especialmente a partir dos ensaios de Rivera, poder-se-ia perguntar se, no lugar da complexa interpretação da emergência de um sujeito fragmentado e descentrado, teríamos, em muitos casos, nessa prática chamada *Body art*, um tipo de manifestação narcísica ainda ordenada na crença de uma unidade do *Eu*, onde o espelho seria justamente o olhar do outro. Também é possível dizer de uma construção libidinal do corpo, como pontua Espinha (2013), em uma referência ao Seminário 11 de Lacan,

a tatuagem é o exemplo que Lacan dá da encarnação desse órgão irreal (a libido/TB) no corpo. “O entalhe, diz Lacan, tem muito bem a função de ser para o Outro, de lá situar o sujeito, marcando seu lugar no campo das relações de grupo (...) ao mesmo tempo, ela (tatuagem) tem, de maneira evidente, uma função erótica.”³⁰⁶

Aqui, como diz a psicanalista linhas antes, não se trata da entrada do corpo no simbólico, mas sim da admissão *no* corpo, do simbólico. A construção de um corpo e de um modo específico de com ele gozar. Goza-se, provavelmente, tanto nos atos de cauterização e perfuração da pele, quanto também das imagens produzidas, no próprio olhar e no olhar do outro.

As tatuagens e *piercings* também não escaparam às observações de Türcke, na lógica da intensidade das sensações, muito embora em perspectiva mais geral, não circunscrita somente ao fenômeno da quase completa modificação de um corpo como na *Body art*. Nesse registro, enquanto fenômeno social, é impressionante como o desenho definitivo no corpo tornou-se uma mania que extrapolou totalmente os contextos culturais tradicionais e os significados de grupos específicos que faziam uso desse expediente.

³⁰⁶ ESPINHA, 2013, p. 42.

Uma prática que certamente corrobora o diagnóstico do filósofo sobre a lógica do “ser é ser percebido”.

O *piercing* e a tatuagem têm sua mais ampla difusão com algo bem individualizado. Representam, sim, atos de aquisição de poder, mas de um poder sobre si. Seu lema, expresso filosoficamente: *sentio, ergo sum*. Como é que alguém, em condições de audiovisualidade total, pode assegurar-se de si próprio? Agulhando-se ritualmente, dando-se um “alí”:³⁰⁷

Pode-se entender esse “assegurar-se de si” como sustentar-se subjetivamente com um corpo que se tem.

Se retomarmos as observações de Rivera sobre o elemento crítico da arte contemporânea na esfera de um avesso do sujeito ou ainda do *Eu* autocentrado e idêntico, é preciso sinalizar que, psicanaliticamente falando, é imprescindível a qualquer revisão teórica e análise crítica do sujeito, na arte ou fora dela, certa conformação simbólica-imaginária de uma “unidade corpórea”, para que o real não seja devastador ao sujeito. A fragmentação corpórea tem efeitos diversos à subjetividade, se comparada à possibilidade de se “deixar cair” o ideal do sujeito autônomo e senhor de si.

Retomando a questão das performances, também se faz um corpo, sobretudo para o olhar e, às vezes, também o tocar e manipular do outro, como nos exemplos citados por Rivera. A feitura desse corpo, de certa forma, pode potencializar um momento de objetificação, na medida em que é produzido para a ação do outro. Isso estaria de acordo com Rivera, já que a autora não localiza exatamente na presença do corpo, a presença do sujeito.

Assim, a inefável aparição do sujeito que a autora indica como *telos* da ação artística contemporânea é devedora, em primeira instância, de um objeto provisório produzido no e pelo corpo da(o) artista. Se o sujeito que surge não se localiza nesse corpo-objeto, tampouco dele prescinde: ao contrário, ele emerge no ato-presença ou na interrelação com o público, a partir de um *espaço-corpo-tempo*, ou ainda, *espaço-objeto-tempo*, materializador e condicionador da desmaterialização artística em curso.

Se Rivera, em seus ensaios, promoveu interfaces complexas entre o campo da arte e o da psicanálise, poderíamos elencar mais um “elemento comum” e quiçá dos mais evidentes na atualidade, tanto para um registro quanto para o outro: para a teoria

³⁰⁷ TÜRCKE, 2010, p. 73.

psicanalítica, ao menos a lacaniana, é fundamental a noção de se *fazer um corpo*, assim como, na prática artística de *performances* e *happenings*, também se *faz um corpo*. Corpo esse que é objeto provisório e instável, assim como a ideia da aparição do sujeito defendida por Rivera.

Faz-se um corpo para a psicanálise, na medida em que inexiste para o humano a experiência fora das incidências do simbólico e do imaginário. O mais íntimo do orgânico já foi atravessado pelo significante. O real no corpo não é a natureza no corpo, pois esta última já é mediada historicamente e, sobretudo, pela linguagem. Ao mesmo tempo, o real no corpo seria o mais próximo do inimaginável, que seria o “puro organismo no humano”: a pura opacidade fora do sentido. Assim, faz-se um corpo em psicanálise para dar conta do gozo que circula neste que é seu *habitat* por excelência, um gozo que circula tanto na parceria sintomática do sujeito quanto o invasivo no real do corpo como “foracluso” do sentido. Em ambas situações, é preciso que se faça um corpo.

Na arte, tem se feito corpos na fragmentação das fronteiras dos *métiers*; na indeterminação entre teatro e dança que as *performances* sugerem. Mais, na introdução nessa liquefação das fronteiras, do caráter objetual de outros tradicionais meios, como a pintura e a escultura, não somente com as instalações, mas também nas *performances*: caráter objetual que o corpo assume, e que não obstante em nada lhe é estranho, pois, como tentamos mostrar até aqui, pertence à história social e psicológica do humano. Caráter de objeto negado à análise da produção contemporânea por muitos estetas, mas que ao colocar em cena o corpo por vezes de forma radical, revive justamente esta ideia de objeto na arte que se propôs criticar.

Na *performance* e nos *happenings*, assim como na dança e no teatro, o objeto persiste, ainda que modificado, realocado, ressignificado; *brilhar por um instante e depois desaparecer, como fogos de artifício, não contradiz necessariamente o momento de objeto de uma performance*. Esse caráter persiste na incidência fragmentária e fugaz do corpo, de sua materialidade orgânica, mas sempre pulsional, aberta às tramas significantes e imaginárias daqueles que o frequentam no mundo da arte. Em função da centralidade do corpo, pode-se dizer que essas manifestações são os mais novos modelos de *artes corporais*.

Se as artes são ainda potencialmente produtoras ou, na pior das hipóteses, orientadoras da possibilidade de conhecimentos desnaturalizantes da realidade, tal qual nos é constantemente reconfigurada, então é preciso continuar a pensar que conhecimentos e talvez que *saberes* podem estar em jogo quando um corpo toma a cena

de forma tão intensa e paradoxal como em muitas produções. Um saber sobre a condição humana que seguramente remeterá ao paradoxal da presença de corpo objeto: herança cultural imemorial e sedimentada como domínio da natureza, tanto quanto novidade desconcertante das formas singulares de apropriação. Esses dois lados se entrecruzam, se perdem em si, ora com figurações distintas, ora como imagens amorfas.

Na arte, se faz um corpo, assim como se tem um e, por vezes, se é um, com tudo que isso pode representar. Esse estranho/íntimo que é o corpo, nas artes, não deixa por menos em instigar que um conhecimento sobre o social pode se entrecruzar com um saber sobre o corpo. Ele porta a finitude da carne, sua dor, mas também a transcendência simbólica e imaginária e o gozo do real. O corpo, tanto na vida em geral como na arte, atrai e repele, acolhe e recusa o sentido, e essa é uma propriedade dialética talvez muito pouco observada, ao menos se consideramos o quanto a empresa humana se dedicou à lógica do sentido.

Se, por um lado, a violência sem sentido contra o corpo foi uma das denúncias mais claras encampadas por Adorno, por outro, a violência do sentido, da filosofia e de seus conceitos também não passou despercebida pelo filósofo.

Desse destino, também compartilha a arte e, mesmo hoje, as mais recentes artes corporais: não se produz um recuo da violência sem a produção de sentido, uma produção que precisa mais do que nunca dos corpos³⁰⁸, como a arte parece tentar fazer. Ao mesmo tempo, o sentido é também uma das marcas da violência contra aquilo que não é idêntico.

Curiosamente, as reflexões atuais sobre as artes falam de *desmaterialização*, *fugacidade*, *transitoriedade*, simultaneamente recorrendo à concretude da carne. Paradoxo aparente e antiquíssimo na cultura ocidental, pois o corpo sempre foi sinônimo de finitude enquanto que alma, esta sim, era ou ainda é imortal. Portanto, arriscamos restituir ou apenas sugerir, na companhia de Paul Valéry, que, no final das contas, o que vale é o inefável do corpo.

³⁰⁸ Cf. ALVES JUNIOR, D. G. *A restituição do corpo na teoria Estética*. In: IANNINI, G. et al. (orgs.). *Arte e Filosofia: antologia de textos estéticos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015, p. 227-234. "Pois a verdade, em um horizonte filosófico sem ontologia, é o exercício da reflexão capaz de reconhecer que o pensamento não penetra em seus objetos: algo que a arte e a experiência filosófica tentam recordar ao sujeito, a partir do corpo, ao qual não se dá *um* sentido, mas *com o qual* é expressado que não há sentido sem o corpo." (p.233)

CONCLUSÕES

Esta tese decantou-se de um tema basilar em Adorno: o domínio da natureza. Para o filósofo, “os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza, ou submeter a natureza ao eu.”³⁰⁹ Quer dizer que, ao menos desde o excuro sobre Ulisses na DE, sempre foi importante para Adorno pensar a ideia de domínio da natureza, central em diversas frentes de seu pensamento, com um movimento dialético em que um dos modos de compreensão passa pelo aspecto individual e singular da experiência humana. A incidência da universalidade da noção de dominação da natureza no indivíduo, bem como na formação do sujeito burguês esclarecido, ou seja, o intrincado jogo entre o que seria, didaticamente falando, psicológico e, por outro lado, social, possui um núcleo de compreensão possível para a filosofia adorniana no conceito de corpo.

Assim como outros conceitos importantes, por exemplo, natureza e mimesis, o conceito de corpo nunca foi apresentado sistematicamente pelo filósofo, mas sim desenvolvido ensaisticamente no interior de sua obra. O trabalho de refletir mais pontualmente sobre esses e outros conceitos, reavivando-os internamente e externamente à filosofia de Adorno, coube, como não poderia deixar de ser, aos pesquisadores interessados em sua filosofia.

Trabalhos como os de Duarte (1993) sobre a noção de domínio da natureza, Freitas (2001) a respeito da formação mimética da subjetividade, de Chiarello (2006), que trata da natureza e do sofrimento, são bons exemplos de uma espécie de “tradição temática” que fez jus, mais indiretamente nos dois primeiros e mais diretamente no último, ao momento somático, como uma chave adorniana incontestada de compreensão do espírito humano. Mais recentemente, estudos como os de Erika Benini e Matias Hobles versaram especificamente sobre as questões do corpo e a corporeidade.

O aspecto corpóreo também se evidenciou no trabalho de Alves Junior (2005), cujo tema principal é a filosofia moral no pensamento de Adorno. Este último, aliás, sustenta uma parte da compreensão geral da problemática do domínio da natureza, que também atrai para si a questão do sofrimento, qual seja, o destino moral que perpassa, em maior ou menor grau, dependendo do contexto, as reflexões epistêmicas, estéticas ou ontológicas de Adorno.

³⁰⁹ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. 1985, p. 43

O ambiente conceitual no qual nosso estudo concentrou-se é um exemplo da presença incontornável da dimensão ético-moral. Desse modo, ainda, acaba por ser importante, no que concerne à temática, que se tome ciência de alguns trabalhos de pesquisadores importantes da filosofia moral adorniana, como, por exemplo, G. Schweppenhäuser.

Destarte, este trabalho, mesmo que muito discretamente, também possuiu momentos de atenção ao campo ético-moral, mas como se pode constatar, nossa intenção centrou-se em outra perspectiva: de demarcação conceitual e seu alcance interno e externo à própria filosofia de Adorno. Isso talvez tenha conferido um tom mais epistêmico ao texto como um todo, o que, contudo, em se tratando de Adorno, não exclui outras dimensões, como a destacada filosofia moral.

A centralidade da noção de domínio da natureza, bem demarcada por Duarte, indica um caminho determinante à compreensão dos conceitos de corpo na filosofia de Adorno: esse caminho não pode prescindir de como o filósofo pensou a natureza. Procuramos, nesse sentido, destacar um pouco o termo da ideia de domínio e o que se tem com essa operação é a emergência de outra noção importante em Adorno: a não-identidade.

Essa empresa possibilitou reconhecer mais nitidamente que, na histórica dualidade entre o corpo e a alma/espírito, Adorno pode demarcar criticamente as imposturas de compreensão e ação que buscaram ora uma fusão mística e supostamente harmônica entre corpo e alma, ora uma separação rígida que colocou sempre como tarefa que o primeiro deveria ser controlado pela segunda. De certa forma, pode-se notar um paralelismo interpretativo, considerando que o que foi nosso *telos* de investigação no nível do indivíduo, *mutatis mutadis*, encontramos desenvolvido dialeticamente no filósofo nas reflexões sobre natureza e história.

Sobre a mística fusão ou a separação racional, é fato que a reflexão dialética de Adorno é decisiva para interpretarmos que, na atualidade, são figuras ou modulações que acabaram por convergir ideologicamente nas sociedades contemporâneas. Essa situação é importante para a compressão filosófica e mesmo sociológica de boa parte do entendimento e das relações com os nossos corpos na atualidade.

O discurso de identificação plena ao nosso organismo é a versão contemporânea da fusão mística, espiritualizada no passado e em algumas tradições. A mercantilização de práticas que possuem, no seu rol de justificativas e valores, o equilíbrio perfeito e a

harmonia corpo e mente são coerentes com o discurso da ciência, que quer explicar todas as dinâmicas da vida (e, com isso, mais e mais controlá-las eficazmente) através do funcionamento do organismo e, mais ainda nesse momento, pelos avanços recentes nas neurociências.

Temos, a princípio, ganhos incontestáveis no campo das ciências, comprovados no decurso da história, conhecimentos, entretanto, com os quais precisamos nos haver criticamente, para que possamos contrabalançar seus aspectos estruturalmente reificantes com usos efetivamente humanizadores.

Afirmamos que Adorno considera a dualidade estrutural, mas a pensa criticamente sob uma dinâmica dialética aberta. Isso significa que, para o filósofo, o espírito nem deveria ser totalmente identificado com as funções orgânicas e, por outro lado, nem uma instância totalmente distinta do corpo, tendo este último como um objeto a ser possuído. Reforçamos essa leitura por meio da própria dialética sujeito-objeto, tal qual ela é pensada por Adorno.

Fizemos o exercício de mostrar que existe uma possibilidade de equiparação entre os conceitos de sujeito e objeto e entre espírito e corpo, respectivamente, mais ou menos correspondente à tradição dualista. Porém, o traço dialético negativo de Adorno torna essas relações distintas da pura identificação ou da pura abstração. Ela garante a sobrevivência da alteridade, ao mesmo tempo em que questiona a noção corrente de identificação e dominação. Portanto, possui consequências ético-morais incontestes.

Se o corpo tende ao lugar de objeto, isso significa que ele é indispensável à qualquer noção libertária de sujeito, de alguma forma irmanada com o espírito e seu esclarecimento. É o que o primado do objeto adorniano nos indica, e o filósofo deixa indícios fortes desse paralelismo que apresentamos, tanto na discussão sobre sujeito e objeto, quanto em outros momentos, quando reflete sobre a relação espírito e corpo.

O primado do objeto em Adorno é, ao mesmo tempo, uma crítica epistêmica, ontológica e moral, pois as perspectivas de compreensão e ação criticadas como violentas e reificadoras ou esvaziadas do teor dialético que a própria vida imporia, consistiriam no conhecimento completo e sem obstáculos das coisas, na identidade clara e sem contradições dos seres e na hierarquização, domínio e controle do humano sobre a natureza. O modo de interpretação e compreensão de Adorno considera as co-determinações e afastamentos dinamicamente produtores da vida e da realidade.

O primado do objeto, no conjunto da obra de Adorno, é uma perspectiva qualitativa, advertida da impossibilidade de ser designada isoladamente. Nesse sentido,

um *primado do corpo*, para falarmos de primado do objeto no nível do indivíduo, implica, no contexto adorniano, os dois nomes básicos para o corpo em alemão, a maneira como o filósofo deles fez uso: Leib e Körper.

A compreensão corrente a respeito de Körper na filosofia Adorno, a relação coisificada com os corpos, “puro organismo”, “coisa morta”, nas conhecidas passagens do texto “Interesse pelo corpo” da DE precisa ser observada nos detalhes que ela fornece.

Esse primeiro aspecto, do corpo (Körper) como funções fisiológicas que devem ser conhecidas e administradas ao máximo, justifica, mais uma vez, a importância da discussão sobre o conceito de natureza, pois neste caso trata-se, para Adorno, da mesma natureza dominada e regressivamente concebida, mas no nível do indivíduo. A conhecida sentença em “Interesse pelo corpo”, de que não se poderia mais reconverter o corpo físico (Körper) em corpo vivo (Leib), pertence, segundo nossa leitura, ao mesmo espírito de outras contundentes afirmações de Adorno, como aquela de que toda cultura após Auschwitz seria lixo. São posições cujo conteúdo de verdade não reside no entendimento equivocado de um conteúdo que pretenderia ser estático e universal; ao contrário, visam, como as obras de artes contemporâneas que Adorno considerou dignas de nota, um momento fugidio e radical para a verdade.

No caso, *reconverter o corpo físico* pode parecer mera nostalgia, especialmente pelo pré-fixo *re*, mas se trata, de fato, de demarcar que toda ou quase toda relação com a natureza na modernidade, ao louvá-la pelo viés do domínio científico, como pura identidade em si passível de controle, acessa, ao fim e ao cabo, uma *natureza morta*, na expressão de Chiarelo, ou ainda, inexistente.

Nesse sentido, Leib possui, em parte, um caráter utópico para Adorno, mas, ao mesmo tempo, bastante realizável, na medida em que é a própria condição do corpo humanizado. Poderíamos dizer que sua materialidade orgânica e suas funções fisiológicas se “libertariam” no seio cultural, outrora fonte da única experiência que vê o corpo (Leib) como coisa morta, (Körper).

Outro aspecto que julgamos importante e buscamos demarcar o quanto possível em algumas partes do trabalho diz da utilização dos radicais dos dois termos para o corpo, não somente seguindo as determinações gramaticas da língua alemã, mas também indicando momentos em que o filósofo pretendia acentuar mais, ora o aspecto fisiológico do corpo (Körper), ora seu atravessamento simbólico-cultural (Leib). Em outros termos, tratar-se-ia de uma separação dialética em que Körper poderia ser entendido como figura

não-idêntica à Leib, nos modos como Adorno concebeu a relação entre identidade e não-identidade.

Concluimos que a filosofia de Adorno, no que concerne aos apontamentos críticos sobre a relação dos indivíduos com seus corpos, nos fornece uma leitura potente e corretiva, em termos filosóficos e mesmo sócio-históricos para os dias atuais. Ela articula-se, segundo pensamos, à noção crítica de sujeito para o filósofo.

A categoria de sujeito, em franco declínio no diagnóstico de época de Adorno, pode ser compreendida, em termos da relação entre o homem e o seu corpo, em uma dialética entre *ter e ser um corpo*. Assim, o sujeito adorniano seria aquele que se encontra advertido desta condição: de que *se é* o corpo que *se tem*, ao mesmo tempo. Entretanto, advertido dialeticamente, o que implica a dinâmica e quase indiferenciação ininterrupta dessas posições, ao passo que, por outro lado, é a alteridade interna e constitutiva do sujeito que deve ser demarcada, como diferença em contiguidade ontológica entre sujeito e objeto.

Uma consequência normativa daí se extrai onde *ter* não deve significar violentar ou dominar a qualquer custo o diferente, mas *fazer com e ser*, na mesma frequência normativa, significa reconhecer a dignidade do núcleo não-idêntico do sujeito no cerne de sua identidade. Caminhamos, conseqüentemente, para a última parte desse trabalho, que abordou essencialmente, a partir do que foi desenvolvido anteriormente, as artes contemporâneas.

De início, não é preciso abordar Adorno pelo viés do conceito de corpo, nem tampouco ser adepto de uma teoria x ou y no campo da estética, para reconhecer com alguma facilidade a ampliação e as novas ressonâncias que o corpo humano tem proporcionado no mundo das produções artísticas. *É a própria arte contemporânea que convoca insistentemente nossa atenção ao corpo*. Não apenas para as convencionais arte circense e espetáculos de dança, mas sobretudo nas atuais *performances*.

Buscamos, a partir do reconhecimento de um cenário mais atual de reflexões sobre as artes, salientar que, em certo sentido, o caráter de objeto de produções, como as *performances*, ainda pode ser digno de observação e fértil em compreensão. A centralidade do corpo em atuais produções não necessariamente exclui a perspectiva do objeto de arte, como indicam algumas leituras contemporâneas que focam na ideia de acontecimento e na dissolução das categorias de sujeito e objeto. Argumentamos que, ao contrário, mesmo em uma interação dinâmica e rápida como forma de experiência com

as artes, algo precisa estar presente para que aconteça, assim como Adorno já dissera sobre o pensamento, que pensar é, antes de tudo, pensar algo.

Discutimos, dentre outras coisas, com o trabalho de Tania Rivera que, apesar do reconhecimento de alguma centralidade do corpo em *performances* como as de Marina Abramovic, deixou em aberto a possibilidade de compreensão de que uma crítica aos modos convencionais de se pensar sujeito e objeto, também nas artes, não necessariamente indica que a “dissolução” do par condensaria uma experiência mais concatenada com os tempos em que vivemos e com aquilo que a arte demanda. Em alguns dos “casos” analisados pela autora, como, por exemplo, uma *performance* de Yoko Ono, ficou evidente, na contramão da dissolução da noção de objeto, justamente a presentificação do corpo da artista nesse lugar, como objeto a ser manipulado pelo público.

Pensamos que as artes contemporâneas, em algumas de suas mais consequentes produções, podem atualizar criticamente as noções de sujeito e objeto, tal qual Adorno empreendera filosoficamente. As artes que atualmente exigem o encontro dos corpos em cada instante promovem algo de singular que comporta tanto a fragmentação das fronteiras entre o sujeito que experimenta determinado objeto, sendo este último necessariamente aproximado e tornado por um instante íntimo, quanto essa operação exigirá um responsabilizar-se pelo objeto-corpo do artista do sujeito que experimenta. O corpo manipulado de Marina Abramovic não deixa dúvidas quanto a isso. Esse responsabilizar-se pode indicar um reconhecimento da alteridade imanente em toda ou quase toda experiência social³¹⁰.

Muitas produções relevantes na atualidade fazem da materialidade corpórea do artista sua *conditio sine qua non*, e isso não ingenuamente na generalidade de que estamos no mundo com um corpo. O corpo é o espaço onde foi pensado e para onde foi pensada

³¹⁰ Uma observação é importante, considerando que o trabalho de Tania Rivera esteve em diálogo constante com a teoria psicanalítica. No exemplo de Mariana Abramovic, em que um dos presentes interfere e faz parar o “acontecimento” de manipulação do corpo da artista, temendo pela integridade física da mesma, o reconhecimento da alteridade do objeto ficou muito provavelmente obliterado por algo da ordem do excesso narcísico de um modo de gozo que é sempre singular. Mas, do ponto de vista psicanalítico, esse gozo que precisou ser barrado pode ser também uma centelha para um tipo de responsabilização que passaria justamente pelo desvelamento de como um sujeito (aqui do inconsciente) opera no mundo e com as coisas, na errância de seus desejos e nas repetições dos modos de satisfação.

a *performance*. Em alguns casos, ele pode vir a ser mesmo o *material* (Stoff)³¹¹, no sentido que Adorno dá a esse conceito de sua filosofia da arte.

Por isso, afirmamos, sem hesitar, que boa parte das produções artísticas contemporâneas podem ser chamadas de *artes corporais*, em uma justa atualização da expressão de Wedekind. Também o mundo da arte, como antítese social da sociedade, dá testemunho da centralidade crescente do corpo. Cenário que nos convoca à reflexão e ação críticas. Neste quesito, a filosofia de Adorno e suas renovadas vias constituem material ainda privilegiado de formação.

³¹¹ “... o material é aquilo com que lidam os artistas: o que a eles se apresenta em palavras, cores até às combinações de todos os tipos, até aos procedimentos técnicos na sua totalidade; nessa medida, podem também as formas transformar-se em material; portanto, tudo o que a elas se apresenta e a cujo respeito podem decidir. (...) O alargamento dos materiais disponíveis, que escarnece das antigas fronteiras entre os gêneros artísticos, é apenas o resultado da emancipação histórica do conceito de forma. (...) O material também não é um material natural, mesmo se aos artistas se apresenta como tal, mas inteiramente histórico.” (ADORNO, 2011, p.226-227)

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. de Álvaro Valls. São Paulo: Unesp, 2010.
- ADORNO, T. W. *La idea de historia natural*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Trad. de José Luis A. Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 103-134.
- ADORNO, T. W. *Correspondência 1928-1940, Adorno-Benjamin*. Trad. de José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.
- ADORNO, T. W. *Filosofia da nova música*. Trad. de Magda França. São Paulo: perspectiva, 2009.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. 2ªed. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T. W. *As estrelas descem à terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times. Um estudo sobre superstição secundária*. Trad. de Pedro Rocha Oliveira. São Paulo: Unesp, 2008.
- ADORNO, T. W. *Skoteinos ou como ler*. In: ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013, p. 175-246.
- ADORNO, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Tradução de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna cadência, 2013.
- ADORNO, T. W. *Introdução à Sociologia*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
- ADORNO, T. W. *Para a metacrítica da Teoria do Conhecimento: estudo sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. de Marco A. dos Santos Casanova. São Paulo: Unesp, 2015.
- ADORNO, T. W. *Sobre sujeito e objeto*. In: ADORNO, Theodor, W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. *O ensaio como forma*. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-46.
- ADORNO, T. W. *Educação e Emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften 6. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997.
- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Tradução de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. In: Gesammelte Schriften 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- ADORNO, Theodor W. *A arte e as artes e primeira introdução à Teoria Estética*. Tradução de Rodrigo Duarte. Rio de Janeiro: bazar do tempo, 2017.
- AGUILERA, A. *Lógica de la decomposición, (Introducción)*. In: ADORNO, Theodor W. *Actualidad de la filosofía*. Trad. de José Luis A. Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 9-65.
- ALMEIDA JUNIOR, A. BORGES, T. F. de. *Mímesis e Bricoler: aproximações conceituais para uma reflexão sobre o ensino das práticas corporais na educação física escolar*. In: Cadernos de pesquisa, São Luís, v. 22, n.1, jan./abr. 2015.
- ALVES JUNIOR, D, G. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. Belo Horizonte: escuta, 2005.
- ALVES JUNIOR, D. G. *A restituição do corpo na teoria Estética*. In: IANNINI, G. et al. (orgs.). *Arte e Filosofia: antologia de textos estéticos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015, p. 227-234.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro. In: Os pensadores; v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. de Therezinha M. Deutsch. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 1999, p. 33-76
- BARNES, J. *Aristóteles*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- BASSANI Jaison José. VAZ Alexandre Fernandez. *Mimesis e memorização da natureza no sujeito em Theodor W. Adorno: para pensar a educação do corpo na escola*. In: *Pró-Posições*, Campinas, v. 22, n. 1 (64), p. 151- 165, jan/abr. 2011.
- do corpo*. In: *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 26, n. 52, p. 641-659, jul/dez. 2012

- BASSANI, J. J. VAZ, A. F. *Sobre a cisão entre sujeito e objeto, segundo Theodor W. Adorno: questões para a educação do corpo*. In: Educação e Filosofia Uberlândia, v. 26, n. 52, p. 649, jul/dez. 2012.
- BEHRENS, R. *A dialética negativa da negação determinada: algumas implicações estéticas na teoria crítica da sociedade de Theodor W. Adorno*. In: KANGUSSU, I. DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (org.) *Teoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 139-154.
- BENINI, E. *Mimesi e corporeità: saggio su Adorno*. Stamen, 2012.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 165-196.
- BENJAMIN, W. *A doutrina das semelhanças*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Vol. 1, São Paulo: brasiliense, 1994, p.108-114.
- BLUMENBERG, H. *Teoria da não conceitualidade*. Trad. de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BORGES, T. F. de. *Imagens do amor e da morte*. In: GUIMARÃES, B. et. al. (org.). *Estética moderna e contemporânea*. Belo Horizonte: Relicário edições, 2017, p. 145-156.
- CAMPOS, S. de. *Os efeitos da ciência sobre o corpo*. In: Revista Curinga – EBP-MG, n. 37, jul-dez, 2013, p.67-82.
- CANGUILHEIN, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CANTINHO, M. J. *O anjo melancólico: ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin*. Coimbra: Angelus Novus, 2002.
- CATANZARO, G. *La nación entre naturaleza e história: sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- CHIARELLO Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Unicamp: São Paulo: Fapesp, 2001.
- CHIARELLO Maurício. *Natureza- Morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.
- DANTO, A. *Mundo da arte*. In: IANNINI, G. et al. (orgs.). *Arte e Filosofia: antologia de textos estéticos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015, p. 26-41.
- DEWEY, J. *Art as Experience*. New York: Perigee books, 1980.

- DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Loyola, 1986.
- DUARTE, R. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- DUARTE, R. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- DUARTE, R. *Dizer o que não se deixa dizer: por uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.
- DUARTE, R. *Arthur Danto e a arte após o fim da arte*. In: SÜSSEKIND Pedro. *Arte e Ruptura*. Rio de Janeiro: Sesc, 2013.
- DUARTE, Rodrigo. *Sobre o conceito de pseudomorfose em Theodor Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo. *Varia a esthetica: ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014, p. 237-254.
- DUARTE, R. *Sobre o construto estético-social*. In: DUARTE, Rodrigo. *Varia a esthetica: ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014, p. 189-214.
- ESPINHA, S. *O que é que tem um corpo e não existe?* In: Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eolia, n. 67, Dezembro 2013,
- FINKE, S. *Between ontology and epistemology*. In: COOK, D. *Theodor Adorno: key concepts*. UK: Acumen, 2008, p. 77-98.
- FLEIG, M. *O mal-estar no corpo*. In: KEIL, I. TIBURI, M. (orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos, 2004, p.131-142.
- FOSTER, R. *Adorno: the recovery of experience*. New York: State University of New York, 2007, 236p.
- FREITAS, V. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor W. Adorno.2001*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- FAFICH. Universidade Federal de Minas Gerais, 356p.
- FREITAS, V. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar editor, 2003.
- FREITAS, V. *Alteridade e transcendência: a dialética da arte moderna em Theodor Adorno*. In: DUARTE, R. et. al. (orgs.). *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: escritos, 2005.
- FREUD, S. *Caso Schreber*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.10 .Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

- FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 12*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 170-194.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.14 .Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- GAGNEBIN, J. M. *Mímesis e crítica da representação em Walter Benjamin*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.) *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.353-363.
- GÉLIS, J. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: VIGARELLO, G. et. al. *História do corpo: da renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19-130.
- GONÇALVES, M. C.F. *A recusa da teoria da mimesis pelas teorias estéticas na virada dos séculos XVIII e XIX e suas consequências*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.) *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.289-300.
- HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*. Belo Horizonte: Loyola, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. de Edgard Malagodi. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural, 3ed. 1989.
- HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse of reason*. London: Continuum, 2004.
- HUBER, M. *Der Begriff des Leidens in Theodor W. Adornos, Negative Dialektik'* In: *Incipiens – Zeitschrift für Ertspublikationen aus de Philosophie und ihrer Geschichte*. 2016, p. 47-69.
- IANNINI, G. “*O olho negro das favas*”: *exercício de estética lacaniana*. In: IANNINI, G; ROCHA, G. M; PINTO, J. M; SAFATLE, V. (orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1997.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rodhen. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 7-98.
- KOTHE, F. R. *Benjamin e Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.

- LACAN, J. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: LACAN, J. *Escritos*. Trad. de Inês O. Depré. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LACAN, J. *O seminário – livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie C. L. Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses*. Trad. de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 2008.
- LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Trad. de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. de Pedro Tamen. São Paulo: Martins fontes, 1967, p. 228-234.
- LAURENT, É. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. de José Marcos M. de Macedo. São Paulo: editora 34, 2000.
- MANDRESSI, R. *Dissecações e anatomia*. In: VIGARELLO, G. *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 411-440.
- MARQUES, M. P. *Mímesis no Sofista de Platão: produção*. In: DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (orgs.). *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.169-183.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. Rio de Janeiro: Boitempo, 2004.
- MILLER, J. A. *Elementos de biologia lacaniana*. Trad. de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: EBP-MG, 1999.
- MILLER, J. A. *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Tradução de Celso Rennó de Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- NEGT, O. *Nascido da miséria da compreensão filosófica: do conceito de experiência em Adorno*. In: KANGUSSU, I. DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (org.) *Teoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p.85-106
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- O'CONNOR, B. *Philosophy of History*. In: COOK, Deborah. *Theodor Adorno: key concepts*. UK: Acumen, 2008.

- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 115-190. PLATÃO. *A República*. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Enrico Corvisieri. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Paulos, 2002.
- REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p.161-181.
- RICH, A. N, M. *Plotinus and the Theory of Artistic Imitation*. In: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 13, Fasc. 3 (1960), pp. 233-239.
- RIVERA, T. *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- ROBLES, G, M. *El naturalismo de la Subjektkritik de Theodor W. Adorno*. In: *Dianóia*, volumen LXII, número 78 (mayo de 2017): pp. 3-26.
- SAFATLE, V. *Estética do real: pulsão e sublimação na reflexão lacaniana sobre as artes*. In: IANNINI, G; ROCHA, G. M; PINTO, J. M; SAFATLE, V. (orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 113-136.
- SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SCHWEPPENHÄUSER, G. *Adorno's Negative Moral Philosophy*. In: HUHN, T. (Ed.) *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2004, p.328-353.
- STONE, A. *Adorno and Logic*. In: COOK, D. *Theodor Adorno: key concepts*. Trowbridge: Acumen, 2008.
- SILVA, E.S.N. *Mímesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)*. In: KANGUSSU, I. DUARTE, R. FIGUEIREDO, V. (org.) *Teoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 323-345.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Trad. de Antônio A. S. Zuin. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- VAZ, A. *Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal*. In: *Cadernos Cedes*, ano XIX, n. 48, agosto/99.

VAZ, A. *Sobre o domínio da natureza na filosofia da história de Theodor W. Adorno: uma questão para a educação*. In: Revista brasileira de educação, v. 16, n.46, jan./abr. 2011.