

Douglas Garcia Alves Júnior

**Razão e expressão: o problema da moral em
Theodor W. Adorno**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de Pesquisa: Estética. Orientador: Prof. Dr. Rodrigo A. de Paiva Duarte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

**Belo Horizonte
2003**

193

Alves Júnior, Douglas Garcia
Razão e expressão: O problema da moral em
Theodor W. Adorno. - Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH,
2003.

344p.

Tese de Doutorado. UFMG - Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - moderna - sec. XX. 2. Filosofia -
alemã. sec. XX. 3 Filosofia moral. 4. Adorno, Theodor
Wiesengrund, 1903-1969. I. Título.

Tese defendida e com a nota pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Professor Dr. Rodrigo A. de P. Duarte (Orientador/UFMG)

Professor Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (UERJ)

Professora Dra. Silke Kapp (UFMG)

Professora Dra. Rosa Maria Dias (UERJ)

Professor Dra. Virginia Figueiredo (UFMG)

Departamento de Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, ... de de 2003

Para a Cíntia,

Ao Lucas,

À memória de Osório Garcia.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer especialmente ao meu orientador, Rodrigo Duarte. Aos amigos Antônio Zuin, Guilherme Massara Rocha e Iray Carone. Ao José Sebastião. Ao Ricardo Bahia e ao pessoal da FUMEC: Amâncio, Audineta, Eduardo e João Batista. Ao colega Rafael Cordeiro Silva. A Ulrich Kohlmann. À Andréa Baumgratz, da Secretaria de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Aos meus familiares. Ao CNPq.

Não renunciar, entre possíveis,
feitos de cimento do impossível,
e ao sol-menino opor a antiga busca,
e de tal modo revolver a morte
que ela caia em fragmentos, devolvendo
seus intatos reféns – e aquele volte.

...

Depois, colóquios instantâneos
liguem Amor, Conhecimento,
como fora de espaço e tempo hão de ligar-se,
e breves despedidas
sem lenços e sem mãos
restaurem – para outros – na esplanada
o império do real, que não existe

Carlos Drummond de Andrade

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Obras de Theodor W. Adorno:

AP	The Authoritarian Personality
DE	Dialética do Esclarecimento
KK	Kants Kritik der Reinen Vernunft
M	Metaphysik: Begriff und Probleme
MM	Minima Moralia
ND	Negative Dialektik
PM	Probleme der Moralphilosophie
PT	Philosophische Terminologie (2 volumes)
SO	Sujeito e Objeto
TE	Teoria Estética
TP	Notas Marginais sobre Teoria e Práxis
UN	Über Nietzsche und uns

Obras de Kant:

CFJ	Crítica da Faculdade do Juízo
CRPr	Crítica da Razão Prática
CRPu	Crítica da Razão Pura
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
MC	Metafísica dos Costumes
P	Prolegômenos a Toda Metafísica Futura
RL	A Religião nos Limites da Simples Razão

Obras de Schopenhauer:

LA	O Livre Arbítrio
MVR	O Mundo como Vontade e Representação
NM	A Necessidade Metafísica
SFM	Sobre o Fundamento da Moral

Obras de Nietzsche:

ABM	Além do Bem e do Mal
AN	O Anticristo
AU	Aurora
CI	Crepúsculo dos Ídolos
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HDH	Humano, Demasiado Humano
NT	O Nascimento da Tragédia
VM	Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral
Z	Assim Falou Zaratustra

NOTA SOBRE AS EDIÇÕES UTILIZADAS

As obras de Theodor W. Adorno, Kant, Schopenhauer e Nietzsche são referenciadas e citadas nesta Tese de acordo com o seguinte critério: se não há tradução publicada em língua portuguesa, indico a paginação da edição usada na língua original, e, ao citar, a tradução é minha. Em caso contrário, cito as traduções disponíveis. Assim, por exemplo *Dialektik der Aufklärung*, *Minima Moralia* e *Ästhetische Theorie* são citadas conforme as traduções brasileiras e portuguesa. Já *Negative Dialektik*, *Probleme der Moralphilosophie* e *The Authoritarian Personality* são citadas conforme as edições originais alemãs e americana, com minha tradução. Para o crédito das edições utilizadas, conferir, ao final, a *Bibliografia*

RESUMO

Esta Tese é uma investigação do pensamento moral de Theodor W. Adorno. Ela reconstitui as suas linhas de força a partir do confronto com três autores centrais da modernidade filosófica: Kant, Schopenhauer e Nietzsche. O exame da filosofia moral de Kant é conduzido de forma a explicitar o tratamento de Adorno ao problema da autonomia. Com a discussão da filosofia moral de Schopenhauer, o problema da alteridade é investigado em Adorno. A filosofia moral de Nietzsche é examinada a fim de trazer à luz o problema do sentido moral em Adorno. O capítulo final articula esses problemas em termos de uma dialética negativa estética, apresentando a filosofia moral de Adorno por meio dos conceitos de mimese e de expressão. Uma concepção expressiva de razão permite apreender a orientação estética da filosofia moral de Adorno.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
-------------------------	----

CAPÍTULO 1: O PROBLEMA DA LIBERDADE: ADORNO E KANT SOBRE A AUTONOMIA MORAL	20
---	----

1.1. Experiência e sujeito na filosofia transcendental: em torno à "Formgebungsmanufaktur"	22
1.2. Liberdade e experiência moral na filosofia prática de Kant	33
1.3. Experiência e sujeito em Adorno (I): a metacrítica do criticismo	55
1.4. Liberdade e experiência moral na filosofia de Adorno: a <i>natureza</i> da razão	69

CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DA COMPAIXÃO: ADORNO E SCHOPENHAUER SOBRE A ALTERIDADE MORAL	92
--	----

2.1. Experiência e sujeito em Schopenhauer: Vontade e individuação	94
2.2. Compaixão e experiência moral em Schopenhauer: a negação da Vontade	110
2.3. Experiência e sujeito em Adorno (II): a dialética da individuação	126
2.4. Compaixão e experiência moral na filosofia de Adorno: a materialidade da experiência metafísica	144

CAPÍTULO 3: O PROBLEMA DO VALOR: ADORNO E NIETZSCHE SOBRE O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA MORAL.....	163
3.1. Experiência e sentido em Nietzsche: a dissolução do sujeito	166
3.2. Experiência moral e valor em Nietzsche: tresvaloração e virtude dadivosa	185
3.3. Experiência e sujeito em Adorno (III): a dissolução do valor	208
3.4. Valor e experiência moral em Adorno: a fragilidade da <i>vida correta</i>	231
CAPÍTULO 4: ADORNO E AS DETERMINAÇÕES ESTÉTICAS DA EXPERIÊNCIA MORAL	251
4.1. Mímesis e alteridade: o <i>a priori</i> material do impulso	252
4.2. Expressão e autonomia: a racionalidade <i>estética</i> da práxis	272
4.3. O problema da filosofia moral sob a perspectiva de uma dialética negativa <i>estética</i>	296
CONCLUSÃO	320
BIBLIOGRAFIA	324

INTRODUÇÃO: AS VERTIGENS MORAIS DA FILOSOFIA

Qual o interesse de se investigar a reflexão moral de Adorno? Seu pensamento é conhecido (num círculo maior de leitores) principalmente sob os aspectos da crítica da indústria cultural, da elaboração de uma interpretação histórico-filosófica do conceito de esclarecimento e da tentativa de elaborar uma teoria do estético que fosse uma espécie de estetização da teoria. Nesse sentido, a recepção de Adorno tem apontado, de diversos modos, o caráter datado da crítica da indústria cultural, os limites de uma concepção metafísica de racionalidade, bem como a falta de uma elaboração de uma teoria da recepção estética. Ainda nessa perspectiva, a reflexão moral de Adorno possuiria um caráter de mera denúncia sócio-cultural, sem que ele pudesse ter estabelecido as bases normativas de sua própria crítica. Adorno ainda é visto, às vezes, como um “moralista” diletante.

Minha proposta é ampliar o arco dessas interpretações, recuar até um quadro de inteligibilidade que permita situar a reflexão moral de Adorno no movimento geral de seu pensamento – e, ao fazê-lo, situar o limite das críticas que vêem em Adorno um moralista irrefletido.

Nesse sentido, pretendo tomar como método de investigação e de exposição aquilo que Adorno chamou de “primado do objeto” (*Vorrang des Objekts*. Cf. ND, 184-187, 193). Isso significa três coisas. Primeiramente, que pretendo partir da consideração de aspectos de inteligibilidade do próprio conceito mínimo (veremos adiante o que isso significa) de *experiência moral*: a autonomia, a alteridade, o valor moral. Além disso, que pretendo investigar o modo como Adorno reflete acerca desses aspectos por meio de um exame detido dos três filósofos morais modernos que pensaram mais detidamente a respeito de cada um deles. Respectivamente: Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Por fim, que pretendo pensar o estatuto da *filosofia moral* em Adorno como exemplar de uma concepção de *razão como expressão*, que é o que unifica o movimento conceitual da *Dialética do Esclarecimento*, da *Dialética Negativa* e da *Teoria Estética*.

A noção de experiência moral não é de modo algum algo evidente. Por isso, assumo neste Tese um recorte investigativo em termos de *problemas*. Isso remete ao que chamei de *conceito mínimo* de experiência moral. Para tentar estabelecê-lo, parto da consideração de um fenômeno histórico preciso, o extermínio nazista de milhões de judeus, ciganos e indivíduos considerados “anti-sociais”, inclusive mulheres, crianças, idosos e “doentes mentais”. Será que Adorno pretende fornecer uma fundamentação filosófica para o imperativo moral de não mandar crianças para a câmara de gás? Essa é a pergunta que guiou o início desta Tese. Temos daí, um problema de filosofia moral: o que permitiria estabelecer a imoralidade do extermínio?

Voltemos à busca de um conceito mínimo de experiência moral, a partir do caso do extermínio. Para que se possa dizer com sentido da moralidade de uma ação, são requeridas três coisas, no mínimo: 1) que se possua um critério de normatividade, que permita situar essa ação no interior de um quadro de inteligibilidade que indique o que é o bem, a virtude e a justiça – o que remete ao nível da pergunta pela imoralidade (isto é, pelo *sentido*) do extermínio; 2) que aquele que perpetra uma ação possa ser considerado um agente livre e responsável, isto é, que seja capaz de compreender o sentido daquele critério, bem como possua o poder de agir sem uma coação exterior, que determine incondicionalmente a sua ação – trata-se de pensar no problema da *autonomia* moral – o que, no caso do extermínio (como em todo outro caso), estabelece a pergunta: quais são as *condições* necessárias e suficientes para que um indivíduo possa agir de acordo com uma compreensão real do sentido moral do que está fazendo?; 3) que se tenha uma concepção de *intersubjetividade*, capaz de *justificar* aquele critério normativo, isto é, de dar algum tipo de fundamentação filosófica do sentido moral articulado a partir de imperativos de ação – temos, assim, o problema da delimitação conceitual da *alteridade*, da maneira pela qual a razão é capaz de pensar a pluralidade corpórea e simbólica dos seres humanos – no caso do extermínio, a questão que se põe é: após Auschwitz, como pensar o conceito de intersubjetividade para além de um arcabouço transcendental ou de uma ontologia da existência humana?

Proponho investigar essas três ordens de problemas, a partir do confronto da filosofia de Adorno com as filosofias morais de Kant, Schopenhauer e de Nietzsche. Assumo, primeiramente, duas teses básicas: 1) a unidade fundamental da filosofia de Adorno, como já o mencionei, dada por uma concepção de razão como expressão; 2) um movimento

sistemático (mas não com pretensão a um sistema) do pensamento moral de Adorno (o que, na verdade decorre de 1), de modo que seria lícito falar de uma filosofia moral de Adorno, ao modo de uma *constelação* de conceitos, problemas e posicionamentos filosóficos – cuja unidade é dada pelo tratamento *estético* do conceito de razão, que perpassa toda sua obra, como pretendo demonstrar.

A escolha dos três autores com os quais pretendo estabelecer um diálogo com o pensamento de Adorno é guiada por um princípio de contraste. Isso significa que espero revelar algo mais do objeto investigado, a filosofia moral de Adorno, por meio de uma contraposição a três tradições filosóficas muito distintas, e que são três maneiras de pensar *o aspecto prático da racionalidade*: a filosofia da razão prática, de Kant, a metafísica da vontade como essência do mundo, de Schopenhauer, e a genealogia antropológico-filosófica da razão e do sentido moral, de Nietzsche. Por que estes autores e não outros? Espero tornar plausível a razão dessa escolha em função de três ordens de considerações.

Em primeiro lugar, ela é justificada pela diversidade de construções filosóficas da moral que se revela nessa tríade de autores, o que é importante, pois permite diferenciar o pensamento moral de Adorno de um projeto *transcendental* estrito (Kant), mas também de uma hermenêutica do sentido que, no fim das contas, mantém um *materialismo sem história* (Schopenhauer), e, ainda, de uma genealogia da razão que detém-se numa semiótica vitalista das morais, sem atacar o problema do âmbito *universal* da pretensão da vida correta, em sua mediação *individual e social* (Nietzsche).

Além disso, o exame do pensamento moral destes três autores permite apreender, sob um certo perfil, a gênese histórica, na filosofia moderna, de uma concepção de razão e de moral como *expressão* da natureza no sujeito. O caminho desde Kant, com sua concepção do transcendental como *limite* da racionalidade diante da natureza, passando por Schopenhauer, com sua recuperação do transcendental no princípio da razão suficiente, quadro definidor da idealidade do mundo como representação, o qual é posto sob a perspectiva de uma pulsionalidade originária, da natureza inteira, que se *exprime* no corpo do sujeito; e, por fim, culminando em Nietzsche, com sua exploração do imbricamento fundamental da consciência judicante com os impulsos que a atravessam e que se *exprimem* em juízos de valor morais – este caminho favorece o entendimento da articulação, presente

no pensamento de Adorno, como pretendo mostrar, da idéia de uma racionalidade *estética*, fundamento da racionalidade propriamente *moral* das ações humanas.

Enfim, penso ser possível justificar a escolha desses três autores na medida em que, para os três, a consideração da relação do *sofrimento* com a racionalidade e com a filosofia é central para a constituição de suas filosofias morais. E isso é algo extremamente importante quando se trata de investigar a filosofia moral de Adorno, uma vez que ela se articula como uma reflexão a respeito da *vertigem* da razão diante da materialidade opaca de um sofrimento que só é parcialmente recoberto pelo sentido. Assim, a atenção que Adorno dirige ao fenômeno do extermínio nazista testemunha não só a sua preocupação com a destruição social em curso na sua época, mas também um esforço de pensar radicalmente a relação da filosofia com o corpo e com o sofrer. Por isso, a passagem pela questão do mal em Kant, da compaixão em Schopenhauer, e da crueldade em Nietzsche é necessária para esclarecer a posição de Adorno em relação a uma filosofia moral atenta ao sofrimento.

Quando se fala de “filosofia moral” em Adorno, é preciso esclarecer como e por que Adorno não elaborou uma “ética”. É certo que a noção de filosofia moral deve ser distinta da de ética, como disciplina filosófica. Como fazê-lo? Por um lado, pode-se dizer que toda filosofia moral busca articular racionalmente a concepção de uma *dignidade* do humano. Trata-se, assim, para a filosofia moral, de pensar a ligação que pode haver entre a *liberdade*, condição dessa dignidade humana, e a *felicidade*, a efetivação mais expressiva dessa liberdade. A vida humana, como valor, para a filosofia moral, pode e deve tornar-se vida correta, vida boa, vida virtuosa. É por isso que a filosofia moral não pode dispensar a consideração do antropológico, do sensível, do individual empírico, como Kant pôde fazer na sua *ética*. Além disso, a filosofia moral não pode ser nem a articulação conceitual de uma *interioridade* tida como boa (seja esta fundada na natureza ou na razão), nem uma teoria da *eticidade social*, da moralidade do costume. De modo que o que a filosofia moral pode propor é, a cada vez, uma certa articulação da liberdade humana às condições sociais em que essa se apresenta como realizável. A felicidade e a virtude, sempre possibilidades inscritas no horizonte moral humano, devem ser realizadas num estado o mais generalizado possível, numa sociedade que tornar-se-á boa e feliz na medida em que os indivíduos puderem perceber a universalidade desse potencial. Ou, antes, a vida correta e feliz implica,

na perspectiva da filosofia moral, num esforço humano *conjunto*, que põe em questão normativamente a sociedade. Em outros termos, o homem feliz e virtuoso só poderá tornar-se aquele que se pergunta: “a minha vida e a minha ação são agora tais que uma sociedade humana, uma sociedade melhor poderia surgir delas?” A metodologia das filosofias morais tende a ser *auto-reflexiva*, isto é, tende a partir do existente para interpretar nele os indícios de uma universalidade que o atravessa, mas não o garante no Ser ou na pura razão.

A ética, por outro lado, pode ser caracterizada como a disciplina filosófica que tenta fornecer uma fundamentação filosófica *total, última*, para o horizonte de normatividade inscrito nas sociedades humanas, de modo a poder justificá-lo *inteiramente* numa estrutura do dever-ser, categórica, consubstancial à razão ou ao próprio Ser. Sua metodologia é *dedutiva*: o normativo positivado deve poder ser retraçado à razão (ou a Ser) e inteiramente subsumido nele(s).

É assim que o pensamento de Adorno pode ser caracterizado unicamente como a elaboração de uma *filosofia moral*, não de uma ética, uma vez que o movimento *dialético* geral de sua filosofia exclui inteiramente a busca de pontos de ancoragem absolutos e invariantes, como fica claro na *Dialética Negativa*, em proveito de uma tentativa de descrever a dinâmica das mediações envolvidas na experiência humana, simultaneamente corporal e racional. Como ele o faz? Penso que o recurso a uma passagem de Santo Agostinho sobre o sofrimento dos animais pode ser interessante para delinear-lo. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma:

A dor sentida pelos animais põe em relevo na alma desses mesmos animais um poder admirável e digno de estima em seu gênero. Por aí, aparece suficientemente o quanto a alma aspira à unidade, ao vivificar e governar os respectivos corpos. Pois o que é a dor, a não ser uma sensação de resistência à divisão e à corrupção?

Graças a isso, aparece mais claramente do que a luz, o quanto a alma desses animais está ávida de unidade, no conjunto do corpo, e o quanto deseja isso. Pois não é com prazer, nem indiferença, mas antes com esforço e resistência que ela reage contra o sofrimento de seu corpo, não aceitando, a não ser com penas, de ver assim a sua unidade e a sua integridade serem abaladas.

Se não fosse a dor dos animais não se poderia ver suficientemente quão grande é a aspiração à unidade, até na ordem inferior das criaturas denominadas animais.

E sem isso, nós não estaríamos bastante advertidos o quanto as coisas são feitas pela soberania sublime e inefável unidade do Criador (Santo Agostinho, 1995, 230s).

É possível pensar, a partir dessa passagem, na *ética* como disciplina filosófica que busca superar, de modo *absoluto*, a vertigem da experiência humana da dor e do sofrimento. A noção de “vertigem” é importante no pensamento de Adorno, e a examinarei numa outra parte desta Tese¹. Cumpre adiantar, porém, que o modo como Adorno pensa a moral é da ordem de uma tentativa de *incorporar a não-identidade* inscrita na experiência humana, a materialidade não totalmente representável do sofrimento na sua consideração do estatuto prático da razão. Esse é o ponto central do desenvolvimento do que se lerá a seguir. Poder-se-ia dizer, enfim, que, para Adorno, o sofrimento, tanto dos animais como dos homens *não* aponta para um sublime além-humano. É possível entender toda a sua obra como um esforço de superar as vertigens morais da filosofia por meio de uma integração estética da matéria ao pensamento filosófico.

O percurso que aqui é proposto estrutura-se da seguinte maneira: são quatro capítulos, sendo que os três primeiros tratam de um diálogo de Adorno com as filosofias morais de Kant, Schopenhauer e Nietzsche, sucessivamente. Nos três primeiros capítulos, há uma estrutura análoga: as duas primeiras seções investigam, de início, os conceitos de sujeito e de experiência no autor investigado, e, a seguir, os conceitos de experiência moral e do problema abordado particularmente por aquele autor (a liberdade, em Kant, a compaixão, em Schopenhauer, e o valor, em Nietzsche); as duas últimas seções de cada capítulo tratam, de início, de diferentes aspectos da relação entre os conceitos de sujeito e de experiência *em Adorno, mas com relação àqueles três autores* (a questão do transcendental, o problema da individuação, e o motivo da constituição pulsional do sujeito), e, a seguir, dos conceitos de experiência moral e de diferentes aspectos do problema da moral, *em Adorno, mas de modo relacionado aos autores investigados* (a questão de uma racionalidade prática, em Kant, a da experiência metafísica, em Schopenhauer, e a da vida correta, em Nietzsche).

O quarto capítulo, enfim, articula um recorte *estético* da filosofia moral de Adorno, centrado na idéia de uma *racionalidade expressiva*. É aqui que se posicionará a figura de

¹ Cf. a *Conclusão* deste livro, intitulada: *Moral como vertigem do filosófico*.

um Adorno *sistemático*. Não, é certo, de um Adorno construtor de um sistema moral, mas de um autor que mantém uma coerência profunda de pensamento a respeito da constituição estética da razão e das ações humanas. Pretendo mostrar, examinando a questão da mimesis na *Dialética do Esclarecimento*, da expressão, na *Teoria Estética*, e da experiência filosófica, na *Dialética Negativa*, que há uma resposta muito particular de Adorno ao problema de uma filosofia da vida correta no interior de uma sociedade predominantemente organizada por uma racionalidade instrumental. Essa resposta *não* ignora a questão da *justificação* racional do princípio moral de respeitar o sofrimento do outro, nem a questão de um fundamento *universal* da racionalidade prática. Penso que o desígnio adorniano de uma filosofia *em fragmentos*, atenta ao situacional e ao histórico, não é impedida por um tal alcance sistemático de seu pensamento moral. Proponho-me a mostrá-lo no quarto capítulo e na “conclusão” desta Tese.

Cabe antecipar apenas que a chave para a compreensão do estatuto da filosofia moral de Adorno é dada pela consideração da constituição mimética e expressiva da experiência, do pensamento e da razão. Uma indicação preliminar do significado dessa abordagem pode ser feita por meio de um breve comentário de duas referências de Adorno à sua infância. A primeira, feita em *Minima Moralia*:

Bem cedo na minha infância vi os primeiros varredores de neve, vestidos em roupas leves e miseráveis. Em resposta a uma pergunta minha, foi-me dito que se tratava de homens sem trabalho, aos quais se dava tal ocupação para que pudessem ganhar o pão. Bem feito que tenham de varrer a neve, exclamei enfurecido, para derramar-me em seguida num choro incontrolável (MM, 167).

A segunda referência é a de um breve fragmento biográfico, de 1962, que se encontra publicado nas *Gesammelte Schriften* com o título de “Sobre a pergunta: por que o Sr. regressou?” A passagem é a seguinte: “Eu simplesmente quis voltar para o lugar onde vivi minha infância, enfim, com o sentimento de que o que se realiza na vida pouco mais é do que a tentativa de recuperar a infância transformada (*der Versuch, die Kindheit*

verwandelnd einzuholen)”². Minha proposta de interpretação para entender o que une estes dois textos é a de que Adorno expressa a unidade fundamental de toda a sua experiência filosófica, que se dá na busca de pensar a irredutibilidade do sofrimento ao conceito, bem como a necessidade de sua confrontação pela filosofia, na perspectiva de uma racionalidade ferida pelo sensível e aberta ao sentido de uma diminuição possível do sofrimento que pesa sobre os homens, nas formas da dominação da natureza no sujeito. A razão *estética* da filosofia e da experiência moral, enfim, anuncia-se toda na formulação da *Dialética Negativa*, segundo a qual “a necessidade de deixar o sofrimento falar é condição de toda verdade” (ND, 29). Penso que isso justifica, por si só, uma investigação da filosofia moral de Adorno nos termos em que aqui ela é proposta.

² In: Adorno, Theodor W. Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt. In: *Gesammelte Schriften*. Volume XX, Tomo II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp. 394-395.” (p. 395).

CAPÍTULO 1: O PROBLEMA DA LIBERDADE: ADORNO E KANT SOBRE A AUTONOMIA MORAL

*Balançando entre o real e o irreal, quero viver
como é de tua essência e nos segredas,
capaz de dedicar-me em corpo e alma
sem apego servil ainda o mais brando*

Carlos Drummond de Andrade

Quando Adorno, numa passagem crucial de sua *Dialética Negativa* (ND, 358), faz uma alusão muito direta à ética kantiana, colocando-a sob a exigência de uma humanidade pós-Auschwitz, somos levados ao confronto com algo bem mais radical do que uma desavença localizável no interior de um campo discursivo homogêneo. Trata-se, antes, de pôr em questão a própria inteligibilidade atual de toda empresa filosófica sobre a moral. E não é casual que Adorno tenha remetido precisamente a Kant. Ao invés, a filosofia de Kant representa, aos olhos de Adorno, o ponto central da reflexão da modernidade filosófica sobre as condições de inteligibilidade da autonomia moral do sujeito. Assim, se é possível ainda falar em moral, será através de uma reflexão imanente a respeito das condições – filosóficas e extra-filosóficas – da ética kantiana. Será apenas ao preço de um esforço de reconstituição conceitual e de reflexão histórico-filosófica que se poderá pôr a questão que é o eixo deste capítulo: em que medida a filosofia moral de Kant permite a Adorno, pela via da crítica imanente, elaborar um pensamento a respeito da experiência moral que é, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre os limites da razão na moral? Se esta questão alcançar um grau de elaboração suficiente, será possível articular conceitualmente um dos momentos irredutíveis da determinação da experiência moral na filosofia de Adorno, a saber, o da autonomia. Questão crucial para qualquer filosofia moral, e que, no pensamento de Adorno, articula um problema muito delicado, que só pode ser compreendido por meio de sua remissão a Kant. Trata-se de saber *se*, de acordo com os termos de Adorno, “Hitler impôs aos homens em seu estado de não-liberdade um novo imperativo categórico: o de orientar

seu pensamento e sua ação de modo que não se repita Auschwitz, nem nada semelhante” (ND, 358) –, a que força moral autônoma se endereçaria essa obrigação? Isto é: que autonomia é possível projetar num estado social de falta de liberdade? Trata-se, nas próximas seções, de investigar a articulação do discurso kantiano sobre a experiência moral, e de tentar indicar as condições de *possibilidade* – muito delicadas no pós-Auschwitz – da experiência moral, tal como Adorno as compreenderá, em seu exame da filosofia de Kant.

As duas seções iniciais deste capítulo desenvolvem uma abordagem da questão da experiência moral em Kant. Seu objetivo é tornar explícitos os pressupostos da filosofia moral kantiana. O que será articulado da seguinte forma: na primeira seção, serão considerados o conceito de experiência e a noção de sujeito que surgem da *Crítica da Razão Pura*. A seguir, na segunda seção, será abordada a questão da experiência moral na filosofia de Kant, através da recuperação dos momentos conceituais da *determinação da liberdade* em sua filosofia prática. A relação entre vontade, lei moral como “fato da razão”, e inclinações da sensibilidade será examinada, para indicar a via kantiana de solução dos problemas que surgem do “abismo” entre os domínios da natureza e da liberdade. Será abordado, desta maneira, o problema da “personalidade” na filosofia prática de Kant, para tentar indicar o modo como a consideração do elemento material da vontade não é isenta de nuances em Kant, especialmente na *Metafísica dos Costumes*.

A duas últimas seções deste capítulo serão dedicadas à reflexão, por parte de Adorno, dos problemas centrais da filosofia moral de Kant. Assim, a questão-chave de uma subjetividade pensada como elemento transcendental e partícipe de um “reino dos fins” – capaz, assim, de sustentar a inteligibilidade da autonomia da vontade – será o alvo preferencial da reflexão de Adorno. Na terceira seção, será indicado o modo como Adorno problematiza o conceito de experiência da *Crítica da Razão Pura*, indicando seu caráter formal, pelo qual o sujeito aparece basicamente como instância articuladora da identidade da consciência. Em seguida, na quarta seção, será indicado o modo como Adorno questiona a solução kantiana para a antinomia de natureza e liberdade – de modo a propor a necessidade de uma imanentização do conceito de liberdade. Será examinada a crítica de Adorno à noção kantiana de um “fato da razão”, ligada à noção de uma vontade pura, que legisla sem a consideração de seu substrato empírico-sensível. Será indicado, enfim, o

modo como Adorno apreende, em Kant, os indícios germinais de uma *determinação dialética da liberdade*, na qual o elemento somático, material e social, apresentar-se-ia na figura de uma dignidade teleológica da *humanidade* em cada indivíduo, para além das formas coercitivas da troca mercantil, da repressão política, da dominação religiosa e da injustiça existente nas relações atuais entre os homens.

1.1. Experiência e Sujeito na filosofia transcendental: em torno à "Formgebungsmanufaktur"

A determinação das condições, das fontes e da inteligibilidade da experiência é central para o escopo da empresa crítica de Kant. No que nos interessa aqui, trata-se de delimitar um âmbito de compreensão da *atividade constituinte* do sujeito transcendental. Será necessário compreender o itinerário kantiano da instauração de uma filosofia que, por um lado, recusa a posição de uma subjetividade garantida no Ser, possuidora de um privilégio ontológico diante de toda objetividade – e que, por outro lado, recusa o encerramento do sujeito na contingência de um mundo fragmentário e desordenado. Esta tensão é constitutiva da filosofia kantiana, entre crítica e metafísica. Assim, é a reflexão sobre a atividade objetivante da razão que leva Kant a buscar uma fundação crítica para a possibilidade da metafísica – que será compreendida de maneira renovada, como a conexão sistemática dos conhecimentos que a razão pode articular de modo inteiramente *a priori*.

A questão kantiana da experiência é fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia prática, e articula uma série de coordenadas que serão decisivas para sua noção de uma autonomia moral do sujeito. Será investigado nesta seção o modo como Kant pensa a experiência humana, a partir do horizonte *crítico*. Faz-se necessário investigar três ordens de problemas, iternamente ligados: como Kant constrói sua noção de um *sujeito* que faz experiência de *objetos*? Como Kant pensa o momento de *universalidade* e de *particularidade* na constituição da experiência? Como Kant articula, na experiência assim entendida, uma determinada concepção de *razão* e de *natureza*?

É preciso abordar esse tipo de problemas para que se possa discernir o sentido fundamental da filosofia moral kantiana. Principalmente, para que se possa apreender o

sentido da possibilidade de uma vontade pura, que dá condição à moralidade. Ou seja, para discernir o sentido da experiência *moral* em Kant, é preciso antes apreender o sentido *crítico* da experiência.

Em primeiro lugar, se examinarão conjuntamente as noções de *experiência*, *sujeito* e *objeto*, que constituem os termos básicos do tratamento crítico da experiência por Kant (Caygill, 2000, 158). Com efeito, sempre que Kant fala de experiência no âmbito da *Crítica da Razão Pura*, ele se volta para as condições que possibilitam que uma subjetividade pensada universalmente conheça objetos de modo *a priori*. Esta é a questão fundamental da primeira Crítica, posta muito explicitamente por Kant: "como são possíveis juízos sintéticos a priori?" (CRPu, B 19) Ora, a própria posição da pergunta já enquadra a concepção de sujeito e de experiência que será desenvolvida por Kant. Uma vez que juízos sintéticos não registram meramente a identidade lógica entre sujeito e predicado na proposição, mas, antes, *acrescentam* predicados que não estão necessariamente contidos no conceito do sujeito da proposição (CRPu, B 11), podemos pensar, para estes juízos, em dois tipos de relação entre o sujeito epistêmico e seus objetos: ou este alcança o conhecimento objetivo através de 1) juízos *de experiência*, em que os predicados dos juízos são acrescentados de modo *a posteriori*, a partir de algo *dado ao* sujeito epistêmico, a experiência de objetos – são os juízos sintéticos *a posteriori*; ou de 2) juízos em que não se parte da experiência: em que os predicados dos juízos são acrescentados de modo *a priori*, *sem* partir de algo *dado ao* sujeito epistêmico, mas, antes, de acordo com suas estruturas formais e suas atividades sintéticas universais e necessárias, as quais *constituem* propriamente a experiência – mediante juízos sintéticos *a priori*.

Kant denomina transcendentais aos conhecimentos adquiridos por este último tipo de juízos: "Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas como nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori" (CRPu, B 25). Será feita, portanto, uma investigação das atividades de um sujeito *transcendental* na constituição de uma experiência concebida em suas características *transcendentais*. Desse modo, é preciso, em primeiro lugar, discernir a especificidade desse "nosso modo de conhecimento de objetos". Kant indica-o de modo bem direto: é o modo do *fenômeno*. Só podemos conhecer das coisas o que pode ser enquadrado nas condições transcendentais da experiência, as quais, por sua vez, são

constituídas pelas condições transcendentais da sensibilidade receptiva e do entendimento espontâneo do *sujeito*. É ao sujeito constituinte da experiência que será preciso apelar para falar do conhecimento objetivo das coisas como fenômenos. É o que Kant indica, em sua distinção entre *matéria* e *forma* da experiência dos fenômenos:

Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua *matéria*, aquilo porém que faz que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino a *forma* do fenômeno. Já que aquilo unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo fenômeno nos é dada somente a posteriori, *tendo porém a sua forma que estar toda à disposição a priori na mente* e poder ser por isso considerada separadamente de toda sensação (CRPu, B 34 – grifo meu, DGAJ).

É marcante, neste trecho, a noção kantiana de que: a) há uma precedência epistêmica da *forma* do fenômeno; b) de que esta forma do fenômeno é *posta* pelo sujeito, e: c) de que esta forma é uma estrutura *necessária* do sujeito. Há, portanto, na noção de fenômeno, um pensamento da experiência como *relação* sujeito/objeto caracterizada por um recorte do *objeto* como aquilo que é ordenável segundo condições subjetivas pensadas como universais e necessárias. Que a noção de fenômeno seja uma noção *relacional* é sublinhado pelo próprio Kant, bem como a preponderância do pólo organizador subjetivo para a caracterização da objetividade:

Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao nosso próprio objeto em relação ao nosso sentido, por exemplo à rosa a cor vermelha ou o odor... o fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, *mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro* (CRPu, B 70, nota – grifo meu, DGAJ).

Por conseguinte, poder-se-ia dizer: o contorno da experiência é o contorno das condições formadoras e sintéticas do sujeito. O limite do fenômeno é o limite do sujeito. É o que faz Verneaux retomar positivamente uma caracterização da filosofia kantiana feita por Shlosser (em 1795, e prontamente recusada pelo próprio Kant), segundo a qual ela

remeteria à subjetividade concebida como uma *Formgebungsmanufaktur*, uma usina de moldagem de formas: "é o próprio sujeito que é uma usina de formas. Seu trabalho não é arbitrário, mas necessário. E ele não consiste em transformar os objetos, mas em constituir objetos dando-lhes uma forma" (Verneaux, 1973, 103). É a própria questão crítica fundamental que reforça esse entendimento, uma vez que, como comenta Fabris:

na *Crítica da Razão Pura* se retoma a tendência a *pensar em termos de atividade – atividade formadora, atividade de produção da experiência* – a nossa relação com o mundo, mesmo se concebendo que o ponto de partida de todo conhecimento legítimo é a sensação, a qual é uma recepção imediata de conteúdos que não dependem de nós (Fabris, 1988, 120s, grifo meu – DGAJ).

Uma vez que a experiência é constituída pela atividade do sujeito, e, ao mesmo tempo, essa atividade se *organiza* em relação a uma matéria indeterminada, pode-se pensar a experiência como um *duplo processo* de recepção/formação. Kant fornece um exemplo, nos *Prolegômenos*, de como esses dois momentos se unificam na produção da experiência:

Quando o sol ilumina (*bescheint*) uma pedra, ela torna-se quente. Este juízo é um simples juízo de percepção (*Wahrnehmungsurteil*) e não contém nenhuma necessidade, seja qual for o número de vezes que eu e outros tenhamos percebido este fenômeno; as percepções encontram-se assim associadas apenas por hábito. Mas, se eu disser: o sol aquece a pedra, *o conceito intelectual de causa sobrepõe-se à percepção*, ligando necessariamente o conceito de calor ao conceito de luz solar, e o juízo sintético torna-se universalmente válido de modo necessário, por conseguinte objetivo, e de percepção transforma-se em experiência (P, § 20, A 83 - nota, grifo meu – DGAJ).³

Pode-se depreender desta passagem que o sentido propriamente crítico da experiência é o de produção de um contorno inteligível para o material fornecido à sensibilidade. Assim, a sensação é ainda algo que, embora já tenha recebido uma certa ordenação (como se verá adiante), deve necessariamente submeter-se a um processamento

³ Modifiquei a tradução de Artur Morão em apenas um ponto. Foi em "Wenn die Sonne den Stein *bescheint*...", que Morão traduz: "Quando o sol *incide* numa pedra".

conceitual, que é função espontânea (isto é, independente e ativa) das categorias do entendimento.

É o momento de examinar mais de perto à segunda questão posta no início desta seção, sobre o modo como Kant pensa o momento de *universalidade* e de *particularidade* na constituição da experiência. Vimos que as características do fenômeno são sempre referidas a uma relação com os nossos sentidos (CRPu, B 70 - nota), mas apenas sob uma *forma*, que deve "estar toda à disposição a priori na mente" (CRPu, B 34), forma que será dada pela atividade de subsunção de percepções a conceitos (P, § 20, A 83 - nota), de modo que a experiência será constituída de maneira sistemática, vale dizer, de modo necessário e universal (idem). Kant é enfático a esse respeito, e reafirmará a universalidade da experiência em *vários níveis*, a partir da consideração de *atividades de síntese* que envolvem a produção de *formas* para a experiência. O que há de contingente na experiência, a matéria da sensação, é prontamente reconhecido como subordinado ao que há nela de necessário e universal (as formas puras a priori da sensibilidade e do entendimento). Kant, desse modo, ressalta o sentido crítico, isto é, formal e universal, da experiência:

Nada mais posso... que recomendar ao leitor que, habituado há muito a tomar a experiência como um simples agregado empírico de percepções (*eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen*) e, por conseqüência, não pensa que a experiência vai muito mais longe do que elas, a saber, fornece uma validade universal a juízos empíricos e que, para tal, precisa de uma unidade pura do entendimento, a qual a precede a priori; recomendo-lhe, pois, que atenda a esta distinção entre a experiência e um simples agregado (*Aggregat*) de percepções e ajuíze a demonstração a partir deste ponto de vista (P, §26, A 97).

Ora, se a experiência não é algo posto num nível meramente contingente, é preciso discernir os níveis em que essa unidade necessária se realiza, unidade sem a qual "a experiência nem chegaria a ser conhecimento, mas uma rapsódia de percepções" (CRPu, B 195). Este princípio de unidade e de forma *precede* a experiência, *condiciona* a sua possibilidade e, ao mesmo tempo, *manifesta-se* sempre nela (CRPu, B 196). Numa

passagem especialmente densa, Kant distingue os níveis de universalidade formal e sintética que presidem a possibilidade da experiência:

Deste modo, juízos sintéticos a priori são possíveis se referirmos as condições formais da intuição a priori, a síntese da capacidade da imaginação e a unidade necessária de tal síntese numa apercepção transcendental a um possível conhecimento em geral da experiência (CRPu, B 197).

Nesta curta passagem, é possível discernir os três níveis da atividade formadora de experiência do sujeito epistêmico. O primeiro nível, o das "condições formais da intuição a priori", refere-se ao enquadramento espaço-temporal da experiência, em sua dimensão *de receptividade* ao material das sensações. Nos termos de Kant, esta corresponde "à forma da sensibilidade que, no meu sujeito, precede todas as impressões reais pelas quais sou afetado por objetos" (P, § 9, A 52), e que, como tal, não é um conteúdo empírico determinado, mas uma "forma, o espaço e o tempo" (P, § 11, A 54). O segundo nível, por sua vez, corresponde à "unidade necessária de tal síntese numa apercepção transcendental". Trata-se da referência *necessária* do múltiplo da intuição a uma função transcendental sintética, o "eu penso [que] tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações" (CRPu, B 132). Esta condição a priori da consciência é uma atividade do sujeito transcendental, um "ato de espontaneidade" (idem), uma faculdade de ligar todas as representações dadas numa intuição à autoconsciência, de modo originário, uma "apercepção originária". Como unidade *sintética* da apercepção, sujeito e objeto são imbricados neste ato, o que Kant afirma nos seguintes termos: "somente pelo fato de que posso, *numa* consciência, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente *nessas representações*, a *identidade da consciência*, isto é, a unidade analítica da *apercepção* só é possível se pressuponho uma unidade sintética qualquer" (CRPu, B 134). O *terceiro nível*, a "síntese da capacidade da imaginação", corresponde ao trabalho do esquematismo da imaginação transcendental, de referir as intuições ao entendimento. Uma vez que, enquanto "determinação transcendental do tempo", o esquema é homogêneo tanto ao conceito como ao fenômeno (CRPu, B 178), ele constitui um princípio formal indispensável à constituição da experiência, uma "regra da determinação de nossa intuição, conforme um certo conceito

universal" (CRPu, B 180)⁴. A *continuidade* desses níveis de atividade sintetizadora, que configuram as propriedades formais da experiência é realçada por Kant:

fica claro que o esquematismo do entendimento mediante a síntese transcendental da capacidade de imaginação não deságua senão na unidade de todo o múltiplo da intuição no sentido interno e assim, indiretamente, na unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (de uma receptividade). Portanto, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma *significação* (CRPu, B 185).

Trata-se, portanto, na filosofia transcendental, de pensar os momentos universais na constituição da experiência, que serão unificados, de maneira necessária, numa *interdependência* das condições formais que constituem a sensibilidade e o entendimento. Como observa Caygill: "a síntese que constitui a experiência não é uma simples unificação conceitual de um múltiplo intuído, mas tem lugar na base de uma adaptação mútua de conceito e intuição" (2000, 138), de modo que "as intuições da sensibilidade e os conceitos do entendimento adaptam-se e são adaptados mutuamente, com os múltiplos coordenados de uma estruturando e sendo estruturados pelas unidades formais do outro" (idem, 285). Kant pensa essa interdependência fundamental entre sensibilidade e entendimento por meio das condições transcendentais da recepção sensível e da síntese conceitual:

Ora, espaço e tempo contém um múltiplo da intuição pura a priori e, não obstante, fazem parte das condições da receptividade da nossa mente, unicamente sob as quais esta pode acolher representações de objetos que portanto também têm sempre que afetar o conceito de tais objetos. Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese* (CRPu, B 102).

⁴ Kant fornece um exemplo deste trabalho mediador do esquematismo, entre conceito e intuição: "O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha capacidade de imaginação pode traçar universalmente a figura de um animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar in concreto" (CRPu, B 180). Ou seja, o esquema "desdobra" o conceito, fornecendo-lhe uma regra de produção de figuras possíveis no espaço.

É através da remissão às funções postas em ação por essa síntese originária que se pode, neste momento, abordar aquela terceira pergunta posta no início desta seção, a saber: como Kant articula, na experiência, entendida de modo transcendental, uma determinada concepção de *razão* e de *natureza*? Em primeiro lugar, examinemos a figura de racionalidade que emerge da caracterização kantiana da síntese da *apercepção*. Com efeito, é a síntese "originária" que marca o *entendimento* (e não a *razão*, é verdade, mas é plausível considerar o entendimento kantiano como uma estrutura racional, na medida em que ele é responsável pela inteligibilidade da experiência objetiva) como: 1) instância de *determinação ativa* dos objetos da experiência, enquanto objetos de um conhecimento necessário e universal, e: 2) princípio de uma *dessubstancialização do sujeito transcendental*, o qual será entendido como condição, e não como objeto da experiência. Vejamos, a seguir, como estas duas características do arcabouço transcendental são articuladas.

É a síntese originária da *apercepção* o que caracteriza com mais força os traços de a prioridade, incondicionalidade, universalidade e necessidade das funções do entendimento puro. Segundo Caygill, "o que é crucial é que esse ato de síntese é excessivo; não pode ser derivado do múltiplo, mas é-lhe sempre adicionado" (2000, p. 294). Ora, encontramos no entendimento um "excesso" em relação a que? Nada mais que um excesso em relação à *matéria* informe fornecida pela *sensibilidade*. O caráter ativo e determinante do entendimento, desse modo, é realçado na síntese da *apercepção*, como um princípio de unidade necessária da experiência :

Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à *sensibilidade*. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais é una e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela (CRPu, B 132).

É deste modo que assistimos a uma verdadeira dessubstancialização do sujeito epistêmico: o conhecimento objetivo é condicionado por uma forma de *autoconsciência universal e necessária*, o princípio transcendental da possibilidade do pensamento pensar-se como veículo geral de representações unificáveis a priori, anteriormente à toda experiência. Dessubstancialização do sujeito e ordenamento racional da experiência caminham lado a lado, portanto. De modo que a consciência que refere objetos a um eu nada mais é do que um princípio *puro* de produção da experiência:

Um múltiplo contido numa intuição que chamo minha é representado, mediante a síntese do entendimento, como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, e isto ocorre mediante a categoria. Esta indica, portanto, que a consciência empírica de um múltiplo dado de uma só intuição está sob uma autoconsciência pura a priori do mesmo modo como uma intuição empírica está sob uma intuição sensível pura, que ocorre igualmente a priori (CRPu, B 144).

O sujeito transcendental é compreendido como um princípio meta-empírico, do qual, segundo Kant, não se pode legitimamente concluir o conceito de uma pretensa "absoluta unidade desse mesmo sujeito" (CRPu, B 398), isto é, passar à idéia de uma substância, de uma alma subsistente, que fosse a condição de toda experiência. Muito antes, o *eu penso* da apercepção transcendental não configura nenhuma ontologia, nenhuma substancialização do sujeito. Ao invés, ele é o ponto de articulação de uma racionalidade concebida de maneira rigorosamente transcendental – o que implica a circunscrição dos conhecimentos a priori ao campo da experiência, que retira sua matéria da esfera do *sensível*. O *eu penso*, assim, não é nem uma percepção isolada, nem o resultado de uma abstração conceitual, mas

o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, sendo sempre compreendido entre os mesmos e por isso sendo igualmente transcendental (CRPu, B 399); ...[de modo que] mediante *este eu, ou ele, ou aquilo (a coisa) que pensa, não é representado mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = x*, que é conhecido somente pelos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente,

não podemos ter o mínimo conceito (CRPu, B 404) ...[Sendo assim,] a unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no pensamento, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria da substância, que pressupõe sempre uma intuição dada (CRPu, B, 422) [grifos meus – DGAJ].

A noção de que o supremo princípio subjetivo constituinte da experiência é um "sujeito transcendental dos pensamentos = x" (CRPu, B 404), se fornece a suma da posição kantiana de uma atividade (configuradora, racional) do entendimento que dá forma e inteligibilidade à experiência, também dá ocasião para discernir os traços da concepção transcendental de *natureza*. Com efeito, Kant a iguala à experiência objetiva das coisas como *fenômenos*. Experiência que, como já vimos, possui um duplo aspecto, material e formal:

A natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais (P, §14, A71)... [sendo que] a palavra natureza assume ainda outro significado, que determina o objeto, ao passo que na significação precedente ela indicava a conformidade a leis das determinações das coisas em geral. Portanto, materialiter considerada, a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência (P, §16, A74)... [de modo que] o elemento formal da natureza, neste sentido restrito, é a conformidade a leis de todos os objetos da experiência e, enquanto ela é conhecida a priori, a sua conformidade necessária (P§17, A75).⁵

Assim, de maneira simétrica à noção de sujeito transcendental da experiência, temos uma natureza pensada como: 1) instância de *determinabilidade passiva* dos objetos da experiência⁶, sob a figura da *quantidade intensiva* da *sensação* (trata-se do "princípio das antecipações da percepção", Cf. P, § 24, A91, 92; CRPu, B 208ss⁷) que, como vimos,

⁵ Cf. também CRPu, B 163-164.

⁶ Esta "determinabilidade" designa a prontidão da matéria da experiência (a sensação) para receber uma forma. (dos quadros organizadores da sensibilidade e do entendimento). Ora, uma vez que "os princípios de uma experiência possível são ao mesmo tempo as leis gerais da natureza, que podem ser conhecidas a priori" (P, §23-A 90), a noção de matéria *do fenômeno* é, na verdade, correlata à noção de matéria *da natureza*.

⁷ Segundo Kant, na "analítica dos princípios": "o seu princípio é: Em todos os fenômenos, o real, que é um objeto da sensação, possui quantidade intensiva, isto é, um grau" (CRPu, B 208).

fornece a *matéria*⁸ ao fenômeno, e: 2) enquanto tal, torna possível a constituição dos objetos necessários e universais da experiência, *isso sem implicar qualquer posição ontológica de uma objetividade "em si", independente de uma relação com os princípios cognitivos estruturantes do sujeito* – mas unicamente como um princípio transcendental: a necessária e apriorística *conformidade da natureza a leis* (P §17, A, 75; P, A, 126). E, note-se bem, leis que são postas pelo entendimento humano⁹. Portanto, a natureza somente pode ser, segundo Kant, "causa ocasional"¹⁰ da experiência, sem jamais poder ser sua causa formal ou final¹¹. Assim, não se pode dizer que a natureza seja condição de *inteligibilidade* da experiência, mas unicamente que todo objeto de experiência deve ser um objeto da natureza *submetida* à inteligibilidade conferida pela conformidade às leis do *entendimento*.

Pode-se pensar, assim, que, a partir de uma tal articulação entre entendimento e natureza na produção da experiência emergiria a precedência da figura da *causalidade*¹² para pensar tanto o *sujeito*, que dá forma à experiência, como a *objetividade*, que é sua causa "material" (em sentido transcendental). A causalidade, concebida como o princípio

⁸ Cf CRPu, B 119: "Esta última [experiência] contém dois elementos muito heterogêneos, a saber, uma *matéria* para o conhecimento derivada dos sentidos e uma certa *forma* para ordená-la derivada da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, *por ocasião da matéria, pela primeira vez são postos em exercício e produzem conceitos*" (grifo meu – DGAJ).

⁹ Pois "somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos, que chamamos *natureza*, e que não se poderiam encontrar, se nós, ou a natureza de nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente"(P, A 126)

¹⁰ No sentido de que a matéria da experiência fornece "se não o princípio da possibilidade desses conceitos, pelo menos *as causas ocasionais* de sua produção. Em tal caso, as impressões dos sentidos fornecem o *primeiro impulso para lhes abrir a inteira capacidade de conhecimento e constituir a experiência*"(CRPu, B 118, grifos meu – DGAJ).

¹¹ Com a ressalva de que Kant não argumenta no nível aristotélico das causas concebidas como princípios ontológicos, mas unicamente concebe a causa como princípio de estruturação da experiência, como conceito puro do entendimento – em suma, como princípio transcendental.

¹² Nesse sentido, "o esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real ao qual, se é posto a bel prazer, segue sempre algo diverso. Consiste, portanto, na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra" (CRPu, B, 183). A causalidade como *princípio das analogias da experiência*, por sua vez, é concebida como "ordenação do múltiplo do fenômeno conforme à qual a apreensão de uma coisa (que acontece) sucede à de outra (que a precede) *segundo uma regra*" (CRPu, B 238).

da razão suficiente¹³, ainda que transposto à lógica transcendental, seria o *fundo* das figuras do sujeito transcendental dos pensamentos, *bem como* do princípio da conformidade a leis, que subsume a natureza à atividade sintética e formalizante desse sujeito transcendental.

Será preciso conservar essa hipótese no passo seguinte deste capítulo, no qual será examinado o problema da experiência moral em Kant. Trata-se de questionar: quais são as incidências do enquadramento crítico da experiência na articulação kantiana de um âmbito humano propriamente *moral*?

1.2. Liberdade e experiência moral na filosofia prática de Kant

Ainda que Kant não use a expressão "experiência moral", é legítimo usá-la para referir-se à sua filosofia, desde que se façam algumas qualificações. A presente seção consistirá, em grande parte, num desdobramento de tais qualificações, na medida em que o problema da autonomia moral em Kant apresenta-se como complexamente imbricado com o problema da relação entre razão e natureza, bem como o das relações entre sujeito e experiência em seu *aspecto moral*.

Acabamos de ver como Kant empreendeu um enorme trabalho para mostrar que a experiência humana é muito mais do que mera associação de elementos perceptivos numa consciência empírica qualquer. Ao invés, pudemos compreender que a noção propriamente *crítica* de experiência envolve complexos processos de estruturação de um conhecimento que apenas pode ser dito objetivo na medida em que põe em ato uma universalidade que constitui, *simultaneamente*, a subjetividade transcendental e a legalidade do mundo natural. Essa universalidade nada mais é do que a lei que o entendimento empresta aos fenômenos, e que faz da natureza um âmbito da conformidade à lei.

A questão que nos orientará a seguir é: se Kant pensa a experiência, a partir da filosofia crítica, primordialmente como experiência *em geral* – isto é, como processo

¹³ É o próprio Kant que indica essa leitura: "A regra, porém, para determinar algo segundo a sucessão temporal é esta: a condição sob a qual segue sempre (isto é, necessariamente) o evento deve ser encontrado naquilo que precede. Portanto, *o princípio de razão suficiente é o fundamento da experiência possível*, a saber, do conhecimento objetivo dos fenômenos no tocante às suas relações na série sucessiva do tempo (CRPu, B 246, grifo meu – DGAJ).

transcendental de organização formal e de síntese de elementos materiais contingentes e exteriores ao aparato transcendental do sujeito – como fica a noção de experiência *moral* em Kant? É um problema que se impõe do *interior* da filosofia kantiana, uma vez que boa parte das considerações “dialéticas” da *Crítica da Razão Pura* se volta precisamente para o problema da liberdade no interior do sistema. Com efeito, ou a liberdade seria algo capaz de implodir toda a *Crítica*, se a concebermos como um rompimento “milagroso” da série causal da natureza, – ou a liberdade ver-se-ia posta mais ou menos como um “fantasma”, um devaneio da razão pura, sem nenhuma relação com o mundo dos fenômenos. Ora, sabe-se que Kant recusa ambas as alternativas e propõe um tratamento propriamente *crítico* do problema da liberdade, centrado na noção de uma autonomia absoluta da vontade, identificada à potência prática, isto é, legislante, da razão pura.

Assim, a idéia desta seção é a de *construir progressivamente o sentido* da experiência moral em Kant. Primeiramente, a partir da sua noção de razão como liberdade; em seguida, com remissão à idéia de uma incondicionalidade da lei moral; e, por fim, por meio da referência ao conceito de vontade pura, poder produtor de efeitos no mundo sensível. A investigação visará, consecutivamente, as relações entre razão e natureza, universalidade e particularidade, e sujeito e experiência – todas consideradas a partir do âmbito da filosofia moral kantiana.

É preciso começar com a questão sobre o que significaria, para Kant, falar da idéia de liberdade como algo co-essencial à razão. O que remete ainda a uma outra pergunta, sobre o *estatuto da natureza* nesta equação de razão e liberdade. Seria a liberdade algo tão propriamente interior à razão, de modo a excluir da natureza qualquer dignidade (ou mesmo significado) moral? O pensamento de Kant acerca destas questões é consideravelmente rico e complexo, de modo que, para nossos propósitos, limitar-me-ei a indicar como Kant articula a idéia de uma *liberdade transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, de modo a permitir a possibilidade do pensamento de um âmbito diverso da causalidade natural, e distinto da atividade constituinte de objetos, de um conhecimento teórico da natureza, próprio do entendimento.

Em suma, para Kant, trata-se de pensar a idéia de liberdade, em suas relações com a natureza e a razão – aqui, ainda, da razão *especulativa*. Pois, na *Crítica da Razão Pura*, trata-se de pensar a *possibilidade lógica* da liberdade, concebida como uma *idéia* da razão.

Isto é, como um conceito que: 1) não pode constituir um objeto dado à experiência sensível (CRPu, B 384); 2) possui as características de necessidade e incondicionalidade, de modo a conter o "fundamento da síntese do condicionado" (CRPu, B 379). Ora, que tipo de idéia é a liberdade? Qual é a unidade absoluta incondicionada que ela contém? Certamente não é a do sujeito pensante, nem a dos objetos do pensamento em geral, que se referem às idéias de alma e de Deus, respectivamente (CRPu, B 391). Resta então, que a idéia de liberdade refere-se à unidade absoluta do mundo, isto é, de todos os fenômenos. É por isso que a idéia de liberdade configura uma liberdade *cosmológica*. Pois trata-se de pensar apenas – sem poder de forma alguma poder provar sua realidade – no conceito de uma totalidade absoluta da síntese do condicionado dos *fenômenos*.

É o próprio Kant que configura a questão da liberdade como marcando um passo ousado da razão para além da experiência, portanto, para além da possibilidade de conhecimento objetivo. Assim, um realismo transcendental a respeito da idéia da liberdade é proibido, desde o início. Querer pôr, *como um ente real*, a liberdade como princípio da síntese dos fenômenos é desconhecer os princípios que tornam possível a constituição de conceitos objetivamente válidos¹⁴. No caso da idéia da liberdade, Kant denomina as inferências metafísicas de uma liberdade substancial como pertencentes ao campo das "antinomias da razão pura".

É no "Sistema das Idéias Cosmológicas" que Kant, pela primeira vez, refere-se à liberdade como uma idéia que é estabelecida, de acordo com a tábua das categorias, mediante o conceito puro de *causalidade*, "que oferece uma série de causas para um efeito dado e na qual se pode ascender do último como condicionado àquelas como condições e responder às questões da razão" (CRPu, B 442). A partir da categoria de causalidade, que tem seu uso teórico válido no mundo dos fenômenos, constituindo uma *natureza*, é possível, então, pensar uma causalidade que fosse a *condição* da unidade da natureza.

¹⁴ Kant descreve a inferência "sofística" da razão pura como um processo no qual a razão "torna as categorias idéias transcendentais com o fim de dar uma completude absoluta à síntese empírica através do seu progresso até o incondicionado... A razão exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado" (CRPu, B 436).

Opera-se, portanto, uma mudança de registro: do condicionado à condição, do que é organizado segundo um princípio àquilo que torna esse próprio princípio possível:

Ora, neste caso a condição do que acontece denomina-se *causa e a causalidade incondicionada da causa do fenômeno denomina-se liberdade*; a causa condicionada, ao contrário, denomina-se num sentido mais restrito *causa natural*. O condicionado na existência em geral chama-se contingente e o incondicionado chama-se necessário. A necessidade incondicionada dos fenômenos pode ser denominada *necessidade natural* (CRPu, B 447 – grifos meus – DGAJ).

Esta passagem notável indica a chave de toda a argumentação kantiana acerca do sentido transcendental da liberdade. Com efeito, trata-se de marcar uma distinção com o princípio de uma causalidade natural, que é perfeitamente cognoscível, uma vez que corresponde à transcrição de uma categoria do entendimento à experiência possível, e que configura um mundo fenomênico marcado pela determinação – melhor dizendo, por um determinismo oriundo da inevitabilidade do princípio causal. De modo fundamentalmente diverso, a razão, tomando esta categoria do entendimento, a causalidade, concebe a possibilidade lógica de um princípio incondicionado de causalidade, que contivesse e fosse condição de possibilidade daquela causalidade natural. Trata-se do princípio da liberdade, que é "causalidade incondicionada da causa do fenômeno" (CRPu, B 447).

O que é mais notável, porém, na referida passagem, é o registro, quase *en passant*, da liberdade como sendo algo da ordem da necessidade, em relação à contingência do âmbito causal da natureza, que configura meramente o "condicionado na existência em geral", enquanto o caráter incondicionado da causalidade da liberdade faz com que ela assuma o estatuto de uma "necessidade natural" (CRPu, B 447). A questão se complica consideravelmente, pois não se trata apenas da possibilidade lógica da liberdade, mas da posição da liberdade como um fundamento causal do mundo fenomênico. Não a irei abordar no momento, limitando-me a reter a noção de que a liberdade cosmológica deve ser pensada como uma causalidade para além da natureza, uma causalidade incondicionada, não restringida pelos fenômenos, mas que age sobre estes como uma necessidade.

Pode-se admitir que, no processo da argumentação de Kant, a liberdade é ainda apenas uma possibilidade meramente pensável, a ser confrontada pela crítica, e segundo a

qual, conforme se lê no enunciado da tese da terceira antinomia: "a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma *causalidade mediante liberdade*" (CRPu, B 472 – grifo meu – DGAJ).

Assim, se, conforme demonstrado pela "analítica transcendental", a causalidade que governa a natureza é tão somente a organização que o entendimento, como uma faculdade transcendental, constitui no mundo dos fenômenos, a liberdade, no sentido transcendental, só poderá ser um outro tipo de organização, mais elevado, e constituído por uma faculdade superior. Esta faculdade, evidentemente, é a razão, e o mundo que ela constitui não será aquele mundo contingente dos fenômenos, mas sim, um mundo necessário de uma ordem causal incondicionada. Portanto, um mundo unicamente inteligível, meta-fenômico – resultados conformes ao texto da *Crítica da Razão Pura*, em B 447, o que é explicitado na solução da idéia cosmológica da liberdade:

Com respeito ao que acontece, só se pode conceber dois tipos de causalidade: ou segundo a *natureza* ou a partir da *liberdade*. O primeiro tipo consiste na conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra... Em contrapartida, entendo por liberdade, no sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si mesmo* um estado, cuja, causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo (CRPu, B 560-561).

Portanto, se, como afirma Kant, "todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza" (CRPu, B 561), e a liberdade, como idéia, não se encontra nem é derivada da experiência, sua possibilidade deve ser entendida como um ato originário da razão, o que Kant refere à sua propriedade de ser uma *espontaneidade*, isto é, uma faculdade absoluta de iniciar séries causais, de modo incondicionado: "a razão cria para si mesma a idéia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal" (CRPu, B 561).

A razão, portanto, é a faculdade que fundamenta a possibilidade da liberdade, de um âmbito inteligível para além da natureza, regido por uma causalidade própria, que tem a propriedade de ser autônoma, isto é, de encontrar sua lei em sua própria atividade. A noção

da liberdade como intrinsecamente ligada a uma certa legalidade nos leva ao segundo ponto, mencionado no início desta seção, a respeito da consideração da incondicionalidade da lei moral, por meio do qual será possível indicar o modo como Kant articula a relação entre os momentos de universalidade e particularidade na experiência moral.

É na própria *Crítica da Razão Pura* que Kant fornece a chave de sua consideração da autonomia da vontade – que se expressa na incondicionalidade do dever – posta como princípio fundamental da moralidade, em suas obras morais posteriores. Uma vez que a liberdade é uma necessidade, isto é, ela configura uma legalidade superior à da natureza, ela deve manifestar-se como independência do natural, e, além disso, como espontaneidade de uma faculdade inteligível:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio da coerção por impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por motivações da sensibilidade); denomina-se animal (arbitrium brutum) quando ele pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é na verdade um arbitrium sensitivum mas não brutum e sim liberum, pois ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis (CRPu, B 562).

É o princípio da autonomia da vontade que é introduzido aqui. Torna-se patente que sua universalidade assenta-se transcendentemente: a vontade é uma faculdade pela qual o sujeito, *ao ser* propriamente afetado pela sensibilidade, que lhe impõe querer, *é ao mesmo tempo*, capaz de sobrepor-lhes a representação de um *dever*, que ele mesmo concebe através da razão. Trata-se, assim, de pensar a conformação objetiva do dever, uma vez que este se põe como o realizador da liberdade prática. Ora, se a vontade deve ser pensada como *pura*, isto é, como não determinada por qualquer receptividade, o dever que ela manifesta será da ordem de uma universalidade que não se depreende da legalidade natural. Essa necessidade será, assim, *instituída* transcendentemente, de modo a representar, na forma de um princípio sintético *a priori*, a obrigatoriedade de uma constelação moral, na qual o sensível só poderá ser constituído como contingente, temporal, determinado.

Essa determinação, evidentemente, será diversa daquela determinação que o entendimento confere à experiência através de suas leis. Pois não se trata, na moral, de uma

determinação de objetos para o conhecimento, mas de um princípio absolutamente autônomo (CRPr, A 29), de uma lei a priori para a vontade, que determina a forma como devem ser subsumidos os materiais contingentes da experiência sensível. Ora, será a razão, e não o entendimento, que determinará a necessidade de uma causalidade própria da vontade, a qual, na figura da lei moral, instituirá uma inteligibilidade propriamente moral das ações humanas. É o que afirma Kant, ainda na *Primeira Crítica*:

O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda natureza... Ora, o dever exprime uma ação possível cujo fundamento nada mais é que um simples conceito... o dever expresso pela razão contrapõe a este querer uma medida e uma meta, mais ainda uma proibição e uma autoridade... com toda a espontaneidade ela se constrói uma ordem própria segundo idéias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda *não ocorreram* e que talvez nem venham a ocorrer (CRPu, B 575-576).

Será preciso acompanhar, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, a explicitação deste princípio constituinte da moral. O essencial a reter, quanto à universalidade deste princípio, é o seu caráter *formal e categórico*, conforme explica Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Uma vez que princípios práticos universais não se podem basear em fins subjetivos, ou seja, em *materiais* particulares da vontade, eles devem remeter simplesmente a uma *forma* que faça abstração de todo fim particular, e que forneça uma lei válida para todo ser racional. Essa lei será um princípio *necessário* de determinação da vontade (FMC, BA 64). E enquanto tal, ela não fornecerá à vontade imperativos meramente condicionados à consecução de fins particulares, isto é, princípios hipotéticos, mas, ao contrário, imporá à vontade uma necessidade incondicional, que consistirá justamente na obrigação de desvencilhar-se da mera determinação por fins subjetivos. O *imperativo categórico*, assim, será o princípio que impõe à particularidade das *máximas* (princípios subjetivos de determinação da vontade) uma *necessidade de universalização*. Verneaux comenta a relação entre a lei prática e a máxima de modo a realçar o modo como Kant considera uma reflexividade entre elas: "uma máxima é subjetiva, isto entende-se. Mas, por inteiramente subjetiva que seja, ela

pode ser erigida em lei universal, ou, inversamente, cada um pode tomar uma lei como máxima de sua conduta" (Verneaux, 1973, 178).

Será lícito falar de *experiência moral* a respeito desta relação entre uma lei incondicional de determinação da vontade – concebida como faculdade de auto-determinação, num plano inteligível, dos seres racionais – por um lado, e um âmbito das *máximas* subjetivas do querer – concebido como "faculdade de desejar inferior" (CRPr, A 41), por outro? É o que faz Kant, mesmo sem usar o termo ("experiência moral"), na medida em que fala de uma *moralidade* que nada mais seria que "a única conformidade das ações a leis que pode ser derivada, de um modo completamente a priori, de princípios" (CRPu, B 869). Ora, uma tal equação entre moralidade e necessidade inteligível faz com que a noção de experiência aqui seja pensável apenas *em geral*, como no caso da experiência do sujeito transcendental do conhecimento, examinado na seção precedente. Kant o admite abertamente, ao excluir toda consideração antropológica da constituição dessa realidade moral que ele refere, muito antes, à metafísica, isto é, em termos críticos, à filosofia transcendental: "a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, a qual não se funda sobre qualquer Antropologia (quaisquer considerações empíricas)" (CRPu, B 869).

Segundo Kant, a razão pura prática conteria um princípio de possibilidade da experiência *em seu sentido moral*, como é posto na *Primeira Crítica*:

Portanto, a razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, ou seja, de tais ações que de acordo como os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano. Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devam ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e, por conseguinte, tem que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral (CRPu, B 835).

É a idéia prática de um *mundo moral inteligível* que é posta aqui. Mundo que possui uma *objetividade em sentido moral* apenas na medida em que se constitui como destacamento da particularidade e da contingência do sensível, um mundo "que fosse conforme a todas as leis morais", e "pensado unicamente inteligível", o que implica que nele "se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade

(fraqueza ou impureza da natureza humana)" (CRPu, B 836). Ora, a idéia de uma moralidade que se articula como necessidade, independentemente das condições particulares da natureza humana, consideradas como contingentes, leva a um problema: como o necessário pode ser *realizado* no contingente? Kant não parece deixar-se vencer pela questão, uma vez que afirma, logo a seguir, que o mundo moral:

é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve *exercer seu influxo sobre o mundo sensível* a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta idéia. Conseqüentemente, a idéia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um corpus mysticum dos entes racionais que nele se encontram (CRPu, B 836 – grifo meu – DGAJ).

A idéia de uma causalidade do mundo moral inteligível capaz de produzir efeitos no mundo sensível será desenvolvida e explicitada na *Crítica da Razão Prática*. Ora, vimos que a distinção entre fenômeno/causalidade natural e coisa em si/causalidade inteligível é essencial para Kant pensar o conceito de liberdade cosmológica, na primeira Crítica, na qual se afirma que: "com efeito, se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade" (CRPu, B 565). Para "salvar a liberdade" é preciso pensar duas ordens de causalidades que não envolvam contradição entre si, uma vez que seu âmbito de aplicação será diverso: para a causalidade natural, o mundo fenomênico; e para a causalidade mediante liberdade, o mundo inteligível. Põe-se o problema de pensar a *relação entre os dois* âmbitos causais. Trata-se de desenvolver e explicitar a idéia segundo a qual a causalidade inteligível *manifesta-se*, produz efeitos no mundo dos fenômenos, os quais, uma vez constituídos, passam a sofrer a determinação causal natural própria do âmbito fenomênico. É importante notar que é afirmada, através desta operação, uma incompletude da causalidade natural, pois afirmar a efetividade de uma causa inteligível é o mesmo que propor que não se pode pensar que "a natureza... [seja] causa completa e suficientemente determinante de todo evento" (CRPu, B 565). Conseqüentemente, se a legalidade natural é uma legalidade restrita, é preciso que sua valência seja remetida a uma instância superior, que o condicionado no fenômeno possua "fundamentos que não são

fenômenos" (idem). Com o que se chega à idéia central de que a causalidade inteligível funciona como uma causalidade determinante da causalidade natural. Antecipando a direção de meu exame, nós a encontramos, de início, na primeira Crítica, na passagem em que Kant parte da noção de "objeto transcendental" para chegar à noção de um "caráter inteligível" que seria causa do "caráter empírico". Assim, como comenta Verneaux, "depois de ter situado a liberdade no objeto transcendental, Kant a transporta, sem mais, ao sujeito transcendental, e é deste que a passa ao homem" (1973, 232).

Retomemos a articulação dos conceitos na Primeira Crítica. Nesta, com efeito, é crucial a determinação do inteligível como uma causalidade suprassensível determinante dos fenômenos. A passagem-chave é a seguinte:

Denomino *inteligível* aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno. Conseqüentemente, se aquilo que no mundo dos sentidos tem que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante esta, não obstante, pode ser a causa de fenômenos, então se pode considerar a causalidade deste ente sob dois aspectos: como *inteligível* quanto à sua *ação*, como a de uma coisa em si mesma, e como *sensível* quanto aos seus *efeitos*, como os de um fenômeno no mundo dos sentidos (CRPu, B 566).

De início, ressalta uma certa estranheza na própria formulação do inteligível: como pode haver no sensível algo que extrapole o seu caráter de representação, de fenomenalidade? Isso parece contrariar o sentido geral da Crítica, introduzindo um misterioso e incognoscível "além do fenômeno" de maneira gratuita e improvável. Como justificar a idéia de um "poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante esta, não obstante, pode ser a causa de fenômenos"? Kant terá de mostrar que há aqui uma noção que não é filha dos "sonhos de um visionário", mas que se encaixa perfeitamente no arcabouço transcendental. É o que ele tenta fazer, através de sua noção de *objeto transcendental*, que seria precisamente esse poder mediante o qual uma causalidade inteligível se manifesta nos fenômenos. Poder, de resto, incognoscível, uma vez que não é referenciável por nenhuma intuição:

Podemos denominar a *causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental*, e isto só a fim de que tenhamos algo correspondente à sensibilidade enquanto uma receptividade. A este objeto transcendental podemos atribuir toda a extensão e interconexão de nossas percepções possíveis e dizer *que ele é dado em si mesmo antes de toda a experiência* (CRPu, B 522-523 – grifos meus – DGAJ).

A noção de um âmbito inteligível, que é recoberta pela de objeto transcendental, será importante para que Kant considere a dupla natureza da causalidade própria ao sujeito transcendental. Com efeito, Kant denomina de *caráter* a lei de uma causalidade (CRPu, B 567), sendo o sujeito a sede de duas causalidades ou caracteres. Um *caráter empírico*, "mediante o qual as suas ações, enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza" (idem). Caráter empírico, desse modo, que impõe que as ações do sujeito sejam inteiramente condicionadas pela causalidade natural, sem nenhuma possibilidade de liberdade. Ora, a liberdade é uma condição causal admitida pela Crítica, de modo que, a este sujeito é também inerente a propriedade de ser um *caráter inteligível*, "mediante o qual aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos, ele mesmo, no entanto, não se subordinando a quaisquer condições da sensibilidade e não sendo, pois, um fenômeno" (idem).

Essa distinção implica um resultado aparentemente paradoxal, pois, como caráter inteligível, e de acordo com a formulação do objeto transcendental, há no sujeito algo que "é dado em si mesmo antes de toda a experiência" (CRPu, B 522-523). O que é ressaltado por Kant, que, depois de chamá-lo de "caráter da coisa em si mesma" (CRPu, B 567) explicita o seu estauto:

Esse sujeito agente não estaria, segundo o seu caráter inteligível, sob condições temporais... Nele nem *surgiria* nem *cessaria* qualquer ação.... (CRPu, B 568); o mesmo sujeito teria que ser absolvido tanto de todo o influxo da sensibilidade quanto de toda a determinação por fenômenos; e já que, na medida em que *é noumenon*, nele nada ocorre... então este ente atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural... Dele dir-se-ia assaz acertadamente que inicia *por si mesmo* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele* mesmo (CRPu, B 569).

Temos, assim, no caráter inteligível, o influxo de uma causalidade *nos* fenômenos, a qual *não é derivada* dos fenômenos. O que, de resto, se harmoniza com a solução da 3ª antinomia, segundo a qual não é contraditório pensar simultaneamente a atividade de duas causalidades, a natural e a livre, nos fenômenos, de modo que é possível pensar a primeira como "um efeito de uma causalidade não-empírica, mas sim inteligível, isto é, de uma ação originária de uma causa com respeito aos fenômenos" (CRPu, B 572) Esta afirmação de uma primazia e mesmo de uma determinação da causa inteligível em relação à causa natural, é transposta ao plano do sujeito transcendental, de modo a se conceber que é "o caráter inteligível a causa transcendental do caráter empírico" (CRPu, B 574). O passo final da passagem do inteligível à experiência humana é exposto por um Kant seguro da ausência de problemas da distinção entre coisa em si e fenômeno. De maneira tranqüila, Kant propõe: "seja-nos permitido aplicar isto à experiência". Ou seja, pensemos na idéia de uma dupla determinação do homem: como fenômeno, possuidor de um caráter empírico, e, ao mesmo tempo, como *noumenon*, possuidor de um caráter inteligível, pelo qual ele é uma pura espontaneidade da razão, que "pondera os seus objetos somente segundo suas idéias, determinando, a partir disto, o entendimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros" (CRPu, B 575).

Trata-se de pensar, desse modo, para a filosofia prática, as condições de aplicação de uma causalidade noumênica aos fenômenos, isto é, de investigar como a lei moral, como pura forma, pode ser causa determinante do arbítrio. Em suma, trata-se de pensar a vontade como a causalidade de um caráter inteligível. Antes de tudo, é preciso desvencilhar-se das pretensões de uma psicologia racional, que gostaria de pensar o sujeito mediante uma intuição inteligível, uma existência transcendente "em si"¹⁵. Ora, no capítulo dos *paralogismos* da Primeira Crítica, Kant é bem claro ao salvaguardar para a filosofia moral um significado muito específico, que não pode ser confundido com a assunção teórica de realidades suprassensíveis. Assim, da mera consciência empírica do eu como ente pensante não se pode seguir absolutamente a posição de um eu noumênico como uma proposição especulativa (CRPu, B 430). Diversamente, somos autorizados a pensar um eu inteligível a

¹⁵ Sobre esta preocupação, afirma Kant: "isso precisou ser dito somente para prevenir o mal-entendido a que está sempre facilmente exposta a doutrina da nossa auto-intuição como fenômenos" (CRPu, B 432).

partir da atividade legíslante da razão, com relação ao significado moral da nossa experiência:

Isto não faria avançar minimamente todas as tentativas da psicologia racional... Todavia, com respeito ao uso prático, que está sempre orientado a objetos da experiência, eu estaria autorizado a usar esses conceitos – em conformidade como a significação analógica que eles possuem no uso teórico – para a liberdade e para o seu sujeito (CRPu, B 431).

Kant articula, desse modo, o entendimento da causalidade noumenal não como um influxo "sobrenatural" do sujeito em relação aos fenômenos, mas, bem diversamente, considera a causa noumenal como a posição de uma *inteligibilidade outra* que a causalidade natural, na ação desses mesmos fenômenos. Somente quando se pensa o sujeito da razão prática como uma causalidade noumênica é que torna-se possível pensar a experiência moral como um âmbito distinto do meramente empírico (do qual não se pode originar, segundo Kant, nenhuma obrigação incondicional para seres racionais e sensíveis, para os homens). É preciso, assim, que o sensível no homem possa ser tomado (também) num âmbito de significação inteiramente diverso da simples subsunção à causalidade natural. É a vontade pura, como faculdade de uma causalidade prática, que impõe um sentido moral à experiência. A passagem chave, na *Crítica da Razão Prática*, é a seguinte:

no conceito de uma vontade, porém, está já contido o conceito de causalidade, por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade como liberdade, isto é, que não é determinável por leis naturais... contudo, porém, na pura lei prática *a priori* justifica perfeitamente sua realidade objetiva, não em vista (como é fácil de ver) do uso teórico, mas simplesmente do uso prático da razão. Ora o conceito de um ser, que tem vontade livre, é o conceito de uma *causa noumenon* (CRPr, A 96s).

Cabe, assim, investigar o *sentido da experiência moral* como o da relação da vontade pura com o *ânimo*, na medida em que ela se manifesta na consciência como uma certa disposição em elevar as próprias máximas à forma da lei moral. Essa disposição será pensada como um *efeito prático* da causalidade da vontade pura. Trata-se, assim, de compreender como uma vontade patologicamente afetada, mas não necessitada (*arbitrium*

sensitivum liberum), pode ser impelida a uma disposição moral na escolha das máximas mediante uma vontade pura livre, que é um poder de autodeterminação na forma de uma lei inteligível da moralidade (*causa noumenom*).

Ou seja, trata-se da clássica questão dos "motivos da razão pura prática", de saber como a vontade pode ser um móvel moral, de forma a constringer as inclinações da sensibilidade sob a lei moral, fazendo desta última, e não daquelas, o fator determinante da ação. O que implica em desenvolver algo como uma "estética" da razão pura prática. Beck faz um conciso apanhado do problema, indicando o modo como essa questão recebe um encaminhamento estritamente prático:

O homem é um ser racional, mas também um ser de necessidades, impulsos e sensibilidade. Ele é, ou pode ser, um agente livre, mas é também parte do mecanismo da natureza. O seu eu é noumenal, mas ele também possui um caráter empírico que o distingue de todos os outros seres racionais e de todos outros objetos empíricos. Como, portanto, podemos descrever a sua relação, efetiva e ideal, à pura lei moral? Como pode a lei moral, ou a sua consciência da mesma, ser um fator determinante em sua conduta – como é o caso, quando ele pode ser tomado corretamente como um agente moral? (Beck, 1996, 210).

De início, é preciso limpar o terreno de uma errônea redução do prático ao psicológico. Se, é correto que, como diz Beck, "*a Crítica da Razão Prática* tenta uma explicação, em termos psicológicos, de como o conhecimento da lei moral pode ser efetivo na determinação da conduta" (idem, 210s), – deve-se, contudo, ter em mente que a efetividade moral da vontade pura prática não é um "dado" psicológico, mas transcendental, como Kant enfatiza diversas vezes, na Segunda Crítica. Importa conceber, desse modo, que a causalidade livre da vontade não é um fenômeno discernível na sensibilidade, nem é uma propriedade psicológica do sujeito empírico (Cf. CRPr, A 173), mas designa tão somente a propriedade da vontade de ser um móvel "como predicado transcendental da causalidade de um ser fazendo parte do mundo sensível" (CRPr, A 168). É, pois, uma propriedade prática do sujeito transcendental, que a razão concebe ao abrir a "perspectiva" de um "mundo inteligível", em sentido unicamente prático (idem).

Assim, as ações dos homens não podem ser ditas livres com respeito às suas determinações temporais no sujeito, meramente psicológicas, mas unicamente em sentido

transcendental, possível pela autonomia da razão prática. O que Kant reafirma, por exemplo, na sua conjectura segundo a qual se fosse possível alcançar a previsibilidade total da conduta de um homem, de quem se conhecesse as motivações psicológicas, isso não afetaria em nada o conceito de sua liberdade, em razão da independência do plano prático da liberdade em relação ao psicológico (CRPr, A 177s).

Permanece, contudo, a questão: como a vontade pode ser fator determinante na conduta de um ser racional sensível? Isto é: como ela pode ser um móvel (*Triebfeder*) para a ação moral? A resposta kantiana é desenvolvida nos termos de uma análise da relação entre a lei moral (*moralisches Gesetz*) e o sentimento moral (*moralisches Gefühl*). Começamos com a definição kantiana de um *motivo* da razão pura prática: "fundamento subjetivo determinante de uma vontade cuja razão não é, por natureza, necessariamente compatível com a lei objetiva" (CRPr, A 127). O mais interessante, aqui, no entanto, é que Kant identifica este fundamento subjetivo com a própria lei moral, a fim de excluir qualquer princípio de determinação heterônomo (isto é, não originado pela razão pura prática). O resultado, assim, é que a lei moral deve *imediatamente* ser um móvel para a ação. O que equivale a dizer que é possível se pensar numa certa relação *a priori* dessa lei à sensibilidade, que determinaria um certo sentimento como seu efeito. É o que Kant efetivamente faz, na sua exposição do respeito (*Achtung*) à lei como o único sentimento moral, concebido de modo a priori.

Trata-se de um sentimento muito peculiar, uma vez que não é produzido pela sensibilidade, mas pela razão prática, ao modo de uma "consciência de uma livre sujeição da vontade à lei" (CRPr, A 142s). Esse sentimento, desse modo, não é resultado de um movimento patológico no homem, mas de uma atividade espontânea da vontade. Ele anuncia, em seu aspecto negativo, a coerção da sensibilidade sob a exigência prática da razão, mas também apresenta um aspecto positivo, ao indicar, através da lei, a destinação do gênero humano ligada a um interesse moral (CRPr, A 143, 158). É o que faz Beck comentar que a "sublimidade da lei moral é mais do que uma metáfora para Kant" (1996, 220). Com efeito, o respeito remete à noção segundo a qual "a vontade própria de cada pessoa e dirigida para si própria está restringida à condição de um acordo com a *autonomia* do ser racional" (CRPr, A 156). Ou seja, encontramos no respeito a consciência de que cada

ser humano, como sujeito prático, é um *fim em si* (idem). Encontramos no respeito a noção da sublimidade do humano, como comenta Beck:

O sentimento de respeito é dirigido a uma lei que é uma lei da nossa liberdade, auto-imposta e não impingida a nós – e a pessoas, nós mesmos e os outros, que encarnam essa lei. Assim, respeito pela lei e respeito pela nossa personalidade não são sentimentos distintos ou que competem entre si (1996, 221).

Qual é o estatuto metodológico dessa *personalidade* a que o respeito remete? (Cf. Mohr, 1988) As definições kantianas na Segunda Crítica falam da faculdade de uma *pessoa* como pertencente a um *mundo inteligível* (CRPr, A 155), de um ser racional submetido a leis práticas (idem), bem como de uma liberdade do mecanismo da natureza (idem). Da mesma maneira que o respeito, ela não pode ser concebida como um mero fato psicológico, mas, diversamente, como uma idéia da razão, que só possui significado prático, ao constituir todo ser racional como fim em si (CRPr, A 156). O que não impede, também como no caso do respeito, que ela se manifeste como uma representação da experiência comum (idem).

O que é decisivo, aqui, conforme percebe Mohr, é que "a personalidade não funda o princípio moral, ou a liberdade, mas depende dos mesmos" (1988, 308). De modo que seu estatuto metodológico remete apenas às condições conceituais da idéia de uma determinação da vontade, segundo às quais a personalidade reside

numa *maneira particular* de determinar a vontade, a saber, de fazer intervir na escolha das máximas *um critério de um certo tipo*. Este critério é a lei moral. A personalidade consiste em que um ser humano é submetido a uma lei pura prática dada pela razão mesma deste ser. A "determinabilidade intelectual da vontade", isto é, a possibilidade de "ser imediatamente determinada a agir por uma lei pura da razão", é a "propriedade de nossa personalidade" por excelência (Mohr, 1998, 311).

Portanto, como corretamente indica Mohr, a noção de personalidade não é derivada de uma ontologia dualista da pessoa. Se a pessoa "pertence" aos dois mundos, sensível e inteligível, isso não remete a um dualismo ontológico, rejeitado na crítica dos

paralogismos. Pois a personalidade é simplesmente algo admitido como resultado do reconhecimento da lei moral – ela equívale a uma causalidade livre prática da razão pura, à qual não corresponde nenhuma intuição. O mundo inteligível, ao qual ela acena, não é determinado especulativamente, mas corresponde apenas a um “ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática” (FMC, BA 119). Assim, a personalidade é aquela faculdade que descortina um interesse *moral* da razão. Com efeito, se, segundo Kant, “pode-se atribuir a cada faculdade da alma (*Gemüt*) um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual unicamente se fomenta o seu exercício” (CRPr, A 217), o interesse prático da razão consistirá precisamente na “determinação da vontade, em relação ao seu fim último e completo” (idem). O que só é possível, como afirma Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando “a validade universal da máxima desta ação [pela qual a razão toma interesse] é princípio suficiente de determinação da vontade” (FMC, BA, 122, nota).

A noção de *personalidade* dá lugar a questões da maior importância para o sentido da experiência moral em Kant. A saber: como fomentar o interesse moral? Como exercer uma resistência, uma influência contrária ao mal radicado na natureza humana? Beck sumariza essas questões, relacionando-as à noção de personalidade:

Personalidade, portanto, não é uma categoria. É uma idéia da razão, e não um dado. Somos pessoas, mas nenhum ser senível finito é inteiramente adequado à idéia de personalidade... um *homem bom no mundo empírico* é aquele cuja lei é derivada de, e seguida por, respeito pela idéia de sua personalidade no mundo inteligível... o *mal moral* consiste em ir voluntariamente contra as demandas de sua própria *personalidade* como razão pura prática, legislativa (1996, 227 – grifos meus – DGAJ).

Trata-se, enfim, da “disposição para a personalidade”, de que tratou Kant, na *Religião nos Limites da Simples Razão*: uma “susceptibilidade da reverência pela lei moral como *de um móvel, por si mesmo suficiente, do arbítrio*” (RL, 33), a qual poderá ser efetivada somente através da difícil prática formativa do caráter virtuoso, tema da “Metodologia” da *Crítica da Razão Prática*, bem como da “Doutrina Ética do Método”, na *Metafísica dos Costumes*. Ora, segundo Kant, a possibilidade de cada um formar-se um caráter bom não é contingente, mas necessária para a humanidade em geral (*originária*, na

terminologia kantiana), repousando num fundamento subjetivo universal para a adoção de máximas boas ou más. Esse fundamento não poderá, naturalmente, ser um objeto da experiência, mas unicamente uma máxima do arbítrio (RL, 28). De modo que a disposição de ânimo de cada um quanto à lei moral é, ao mesmo tempo, uma propriedade originária (enquanto pertencente ao gênero humano) e adquirida pelo seu livre arbítrio (o que faz dele um sujeito moral imputável) (RL, 31).

Apresenta-se, desse modo, uma questão central para a compreensão da experiência moral em Kant, a saber, de como, através de uma certa influência sobre as *disposições de ânimo* originárias do sujeito, se pode exercer uma genuína *formação moral*, de modo a *despotencializar o mal* radicado na natureza humana, que nada mais é do que uma possibilidade inscrita na liberdade do arbítrio quanto à adoção de suas máximas, de inverter a condição de subordinação de móveis não-morais a móveis morais (RL, 36).

É preciso, sobretudo, com relação à formação moral, contar com alguns pressupostos acerca do livre arbítrio e da receptividade do ânimo. Primeiramente, com “o pressuposto da malignidade do arbítrio na adoção das suas máximas contra a disposição moral originária” (RL, 57). O que terá uma conseqüência pedagógica muito importante, segundo a qual é a *resistência* a essa propensão que terá de ser buscada. A razão para isso é a de que, sendo essa propensão algo derivado não da experiência, mas da liberdade inteligível do arbítrio (RL, 37, 40, 45 nota), não se pode extirpá-la de uma vez por todas, mas se pode, contudo, *vencê-la* (RL, 43). Uma outra ordem de pressupostos refere-se à receptividade do ânimo a um interesse moral puro (CRPr, A 272), a qual é preciso fazer cultivar por meio da originária receptividade *estética* do ânimo para o dever (MC, 399). O que, em termos de formação moral irá impor a necessidade não só de um exercício do juízo que perseguirá a capacidade de apreender a pureza da intenção moral – o que Kant chama de *didática ética*, na *Metafísica dos Costumes* (477ss) – mas também de um exercício de uma *ascética ética*, pela qual se persiga o cultivo de uma disposição de ânimo destemida e alegre no cumprimento do dever (MC, 484s).

É possível pensar, assim, na experiência moral como o confronto de disposições originárias contrárias, dirigidas *ou* para o dever *ou* para a satisfação das inclinações sensíveis mais imediatas. É assim que a inobservância do dever será entendida por Kant como uma atividade, livremente escolhida, de não querer pôr-se como ser inteligível,

participante autônomo de uma legislação universal. Numa breve passagem fenomenológica da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant faz entender que não há nada de determinismo natural, nem de fatalismo metafísico, no agir sem ser movido pela representação do dever:

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação (FMC, BA 58).

Ora, uma vez que se admite que a disposição para o mal é parte essencial da liberdade humana, trata-se de, segundo Kant, dar força ao fomento de uma disposição *moral* que lhe é originária, mas que deve ser efetivada, posta em exercício, sob pena de deixar prevalecer a disposição contrária. Numa passagem notável de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant afirma que o homem bom *se escolhe* como tal:

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito de seu livre arbítrio... a *disposição* originária do homem é boa; não o é ainda, por isso, o homem, mas, conforme admita ou não em sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra (o que se deve deixar inteiramente à sua livre eleição), é quem faz que ele próprio seja bom ou mau (RL, 50).

A questão que se põe, acerca da formação moral, é a seguinte: como fomentar, ao mesmo tempo, uma *resistência* à propensão originária do homem para o mal e uma *força* de ânimo favorável ao cumprimento do dever moral? As respostas kantianas, como já o indicamos, são desenvolvidas nos termos de uma “metodologia” ética, segundo a qual importa “fundar o caráter”, entendido como uma “maneira de pensar conseqüente, segundo máximas imutáveis” (CRPr A, 271), bem como “ensinar o homem a sua própria dignidade” (idem). Ora, isso põe a tarefa da formação moral como algo que deve se desenvolver simultaneamente num plano intelectual e, por assim dizer, *estético*. Isso no sentido de que

trata-se de buscar o encontro da autonomia moral do homem *com* sua receptividade a algo que lhe é exterior, que não lhe está submetido a priori, mas que se liga, de maneira fundamental, à sua humanidade. Essa articulação estético-moral é tematizada por Kant¹⁶, numa passagem significativa da “Doutrina da Virtude”:

Com respeito ao belo natural, ainda que inanimado, a propensão à simples destruição (*spiritus destructionis*) se opõe ao dever do homem para consigo mesmo: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, sem dúvida, não é moral por si só, mas que predispõe ao menos a aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, isto é, predispõe a amar algo também sem um propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal) (MC, 443).

Desse modo, é a uma predisposição *estética* do ânimo para o dever que se deve endereçar e desenvolver a formação moral. Ela não é um mero fato psicológico, mas refere-se, antes, às “condições subjetivas da receptividade para o conceito do dever”, originárias para a humanidade, como efeitos da consciência da lei moral sobre o ânimo (MC, 399). Kant já havia referido a metodologia da razão pura prática a uma investigação sobre o “modo como, às leis da razão pura prática, se fornece *acesso* à alma (*Gemiüt*) humana, *influência* sobre suas máximas” (CRPr, A 269). E é assim que ele referirá, na *Metafísica dos Costumes*, a uma “estética dos costumes”, na qual “os sentimentos que acompanham a força constrictora da lei moral tornam sensível sua efetividade... com o fim de levar vantagem sobre os estímulos *meramente* sensíveis” (MC, 406).

É importante notar nesta passagem uma formulação de grande importância para Kant, a de sentimentos que *não* são “estímulos meramente sensíveis”. Ora, trata-se de sentimentos originados da consciência da lei moral como um móvel puro para o ânimo, e que são os responsáveis pelo fomento da disposição moral (*Gesinnung*), como Kant já havia exposto na Segunda Crítica (CRPr, A 270-272). Será preciso, assim, compreender o modo de sua efetividade. Importa, sobretudo para a formação moral, reconhecer as

¹⁶ Cf. também, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, o parágrafo 42, sobre o “interesse intelectual pelo belo”, especialmente B 168 e seguintes, e o parágrafo 59, “da beleza como símbolo da moralidade”, especialmente B 258 e seguintes.

predisposições estéticas do ânimo para o dever que são a estima de si e a compaixão (*humanitas aesthetica*).

Com relação à primeira, Kant ressalta a sua importância relacionada aos deveres do cultivo do domínio de si (*imperium in semetipsum*) e da apatia moral. Com efeito, a estima de si depende de uma auto-aprovação moral que só pode advir se o homem se percebe capaz de atuar na força de sua disposição originária para o bem. O que requer a “liberdade interna” pela qual se exerce o domínio de si, como ato de “submeter todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão)” (MC, 408). O que não implica uma “ascética monástica”, uma exigência de mortificar a própria carne, o que nada mais seria do que um ato de exaltação exterior pelo qual se desejaria apartar-se de suas faltas (MC, 485), mas, diversamente, uma afirmação ativa de si como ser moral (*idem*).

De maneira semelhante, o dever da “apatia moral” requer o cultivo de uma disposição de ânimo pela qual se favorece a estima de si, na medida em que forja uma “tranqüilidade do ânimo, com uma resolução refletida e firme de pôr em prática a sua lei” (MC, 409). A apatia moral, assim, não requer uma insensibilidade total, a qual poderia culminar numa imoral avareza para consigo e numa auto-disciplina exagerada, comprometedoras da receptividade do ânimo para o dever (MC, 452). Porquanto tais disposições seriam, antes, ao aviltar o próprio valor do homem a seus olhos, mostras de um servilismo que nada se coaduna com a consciência da liberdade prática e da dignidade humana. Simplesmente, a “apatia moral” indica a necessidade de “não deixar-se dominar por seus sentimentos e inclinações” (MC, 408), a qual, sem impor uma obtusa indiferença estética, requer tão somente o aumento da força do interesse moral, de modo a que este não se renda ao interesse das inclinações (*idem*).

A *compaixão*, também, não sendo propriamente a fonte do dever, é um outro pressuposto estético indispensável para a realização do dever. Kant chega mesmo a fazer deste sentimento moral, entendido como “receptividade para o sentimento comum de alegria ou dor (*humanitas aesthetica*)” (MC, 457), um móvel auxiliar imprescindível para a realização de ações conformes ao dever (*idem*). Assim, ainda que não seja um dever moral agir *por compaixão* – uma vez que assim se estaria pondo uma inclinação sensível na base de uma máxima – há, efetivamente, um dever de utilizá-la como “meio de fomentar a benevolência ativa e racional” (MC, 456). Desse modo:

É um dever indireto a tal respeito cultivar em nós os *sentimentos compassivos naturais* (*estéticos*) e utilizá-los como outros tantos *meios* para a participação que nasce de princípios morais e do sentimento correspondente... esta dolorosa simpatia irreprimível... é sem dúvida um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que *a representação do dever, por si só, não conseguiria* (MC, 457 – grifos meus – DGAJ).

Isso dá a pensar sobre a formação moral como um *exercício* constante das disposições de ânimo que concorrem para a receptividade ao interesse moral puro. Desse modo, a face *ascética* da metodologia ética ganha um relevo especial, se entendermos com isso o caráter de *atividade* da disposição moral, em razão do que o homem nunca está inteiramente lançado seja ao bem, seja ao mal. Se “a virtude está sempre progredindo, e, contudo, também começa sempre de novo”, em decorrência do descompasso sempre existente entre a lei moral objetiva e sua efetivação nas condições subjetivas de seres racionais sensíveis, não pode haver uma pura tecnologia moral, porquanto as “máximas morais não podem fundar-se no costume, como as técnicas” (MC, 409). Ora, uma ação feita por dever é um ato inteligível, mediante o qual o arbítrio admite uma certa ordenação das máximas, e não o resultado de uma habilidade meramente pragmática.

O aspecto *didático* da metodologia ética deve ser apreendido num sentido muito mais ativista do que meramente de recepção passiva de conteúdos supostamente exteriores ao sujeito. Com efeito, como indica Kant, na Segunda Crítica, trata-se de exercitar o juízo acerca (primeiro) da *legalidade* e (em seguida) da *moralidade* de exemplos de ações propostas aos educandos, de modo que se produza um *interesse moral* (CRPr, A 284s). Este é favorecido somente através de um exercício do juízo em discernir a *pureza* da intenção moral (CRPr, A 286). Essa didática deve possuir inclusive um aspecto socrático, em que a apresentação de questões morais ao juízo dos alunos possa levá-los a descobrir *em si mesmos* a inteligibilidade genuinamente moral da experiência. Essa “casuística” tem sua razão de ser, segundo Kant, no fato de que “faz parte da natureza do homem amar aquilo que ele, elaborando, converteu em ciência (que conhece, portanto). E, deste modo, com tais exercícios, se educa inadvertidamente o aluno no *interesse* pela moralidade” (MC, 484).

É a autonomia da vontade, de resto, o que Kant encontra no centro da experiência humana, de modo que mesmo a pedagogia ética não possa absolutamente ser imposta, mas dependa de uma decisão livre de cada um de exercitar a sua própria disposição moral:

A virtude não pode *ensinar-se* com meras representações do dever, com exortações (pareneticamente), mas tem que exercitar-se, cultivar-se, tentando lutar contra o inimigo interior ao homem (asceticamente)... e para isso se deve ter tomado a *decisão* totalmente, de uma vez (MC, 477).

Dessa forma, a destinação moral do homem é sentida na experiência como *dor moral* diante de tudo aquilo que degrada a humanidade (que é um valor irreduzível) à mera utilidade. E é num lugar talvez surpreendente, na *compaixão* humana diante do sofrimento *dos animais*, que Kant a faz, ainda uma vez, manifestar-se. Pois se há algo “abominável”, como diz Kant, na crueldade gratuita para com os animais, é que ela violenta no homem aquele solo originário das condições estéticas para a moralidade (MC, 443). É possível dizer, assim, que a liberdade na experiência moral será expressa, para Kant, na proximidade e respeito diante da natureza, cuidado com aquilo que, nessa natureza mesma, é passível de receber um sentido prático, mediante a autonomia de uma vontade irremediavelmente ligada ao sensível – e *por isso*, propriamente *moral*.

1.3. Experiência e sujeito em Adorno (I): a metacrítica do criticismo

A determinação da experiência moral em Adorno requer um exame prévio da crítica imanente de Adorno ao sujeito constituinte da experiência em Kant. Se pensarmos numa constelação dos centros de forças que configuram o sentido desta metacrítica, há que se ater a três motivos adornianos: em primeiro lugar, o de uma impossibilidade da epistemologia, de uma fundação do conhecimento nas atividades originárias de um sujeito transcendental – aqui, a crítica de Adorno remete à solução kantiana acerca da relação epistêmica sujeito/objeto; em segundo lugar, o motivo da crítica da teoria do conhecimento como

crítica social, por meio da qual se procura apreender a sociedade como princípio constitutivo da subjetividade, e, no limite, *deformante* da porção de natureza nos sujeitos – aqui a metacrítica incide sobre o modo como Kant elabora, na *Primeira Crítica*, a relação entre a racionalidade do entendimento e a natureza; e, por fim, o motivo da dignidade metafísica da experiência individual, pela qual os homens são capazes de ir além do dado, entrando em relação, ainda que de maneira virtual, com um universal posto pela consciência – momento em que a metacrítica adorniana se dirige ao modo como Kant articula a relação entre universal e particular na experiência.

O que se patenteia, através dessa enunciação de uma constelação dos motivos da crítica de Adorno ao criticismo, é que eles representam linhas de forças muito presentes em toda a filosofia de Adorno. Assim, respectivamente, o tema da crítica das filosofias primeiras, das pretensões filosóficas de alcançar uma fundação última e intocada para o ser, para o conhecimento – e para ação; a seguir, o tema da constituição social da individualidade, da consciência, da psicologia dos sujeitos, ao modo de um princípio em boa parte fundado na dominação da natureza interna; além disso, finalmente, o tema da experiência individual como contendo um potencial de resistência frente ao existente, na medida em que nela é articulada uma universalidade do humano, racional, social e corporal.

É possível pensar, assim, na filosofia de Adorno como uma elaboração de problemas legados pelo criticismo. A suma dessa retomada seria a problematização do conceito de uma razão crítica. Com efeito, para Adorno, trata-se de pensar ainda o que significa uma razão que reflete acerca dos seus próprios limites – conforme a fórmula kantiana na *Primeira Crítica* –, e que, nessa reflexão, decobre a sua própria mediação universal por uma objetividade que se recusa a reduzir sem restos. Em outras palavras, para Adorno, trata-se de aprofundar aquilo que ele vislumbrou em Kant: uma filosofia da identidade e da não-identidade, uma filosofia metafísica a respeito do “luto metafísico” da razão (KK, 268).

Iniciemos, assim, esse percurso pela metacrítica adorniana do criticismo com a referência à sua discussão da relação entre sujeito e objeto na filosofia teórica de Kant, isto é, da relação entre constituinte e constituído. Essa discussão é recorrente em Adorno: foi desenvolvida detalhadamente em seu curso de Frankfurt sobre a *Crítica da Razão Pura*, de

1959; retornou em pontos importantes da *Dialética Negativa*, de meados dos anos sessenta; e num de seus últimos textos, o ensaio *Sobre Sujeito e Objeto*¹⁷.

Essencial nessa discussão é a idéia adorniana de uma aporia fundamental de toda a teoria do conhecimento, que consistiria em buscar um fundamento último, absolutamente seguro, para o conhecer. Toda epistemologia moderna, ao buscá-lo, não importando que seu recorte fosse racionalista ou transcendental, teria incorrido num mesmo gesto, que na *Dialética Negativa* é chamado por Adorno de “idealismo” e de “redução ao sujeito” (ND, 33s, 178s). Trata-se, em benefício da certeza do conhecimento, de elidir o pólo do objeto, com sua espessura histórica, em proveito de uma primazia das operações de um sujeito constituinte soberano. Adorno relaciona esse gesto comum das epistemologias modernas com a queda da antiga ordem teológica, e com a ascensão histórica de uma classe urbana e mercantil, para a qual era fundamental afirmar a sua liberdade de ação, sem poder vinculá-la a nenhuma objetividade dada. Esse movimento de diferenciação e de autonomização social deveria criar para si a imagem de um poder irreduzível, espontâneo e originário: o poder do sujeito, conhecedor e agente da transformação do mundo natural e social (ND, 32).

Ora, a idéia central de Adorno a respeito do “idealismo” da teoria do conhecimento de Kant arremete fundamentalmente contra seus pressupostos sociais: trata-se de apontar o que há de incompleto nessa emancipação social, o que há de repressivo nessa auto-imagem do sujeito constituinte do conhecimento e da ação, e de mitológico nesse esclarecimento do mundo natural. É assim que Adorno procura captar o criticismo no interior do movimento de uma dialética do esclarecimento. É claro que se trata de uma dialética malévola: o progresso da racionalização do mundo é, ao mesmo tempo, o progresso da alienação dos homens em relação ao sentido do mundo que é então criado (Cf. DE, 91s). E é assim que Adorno compreende Kant como um pensador que expressa muito honestamente as

¹⁷ Cf., respectivamente: Kants “Kritik der reinen Vernunft”. Editado por Rolf Tiedeman. *Nachgelassene Schriften*. Seção IV, Volume 4. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1995; *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*. *Gesammelte Schriften*. Editado Rolf Tiedeman. Volume 6. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1977; “Sobre Sujeito e Objeto”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ambigüidades do esclarecimento: o entendimento que constitui o mundo da experiência é idêntico às atividades do sujeito constituinte, do sujeito transcendental... mas, ao mesmo tempo, esse mesmo entendimento se reconhece como referido ao substrato sensível da experiência, fora do qual é incapaz de construir qualquer significação. Desse modo, essa figura de racionalidade encontra um limite, um fundo não-tematizável pela teoria, um ponto de parada diante do qual a filosofia prática irá tentar balizar o seu mutismo teórico.

Em suma, trata-se, para Adorno, de radicalizar uma noção que não é estranha a Kant, mas que este teria deixado ainda não desenvolvida: a de que, no fundo, o *constituído* da experiência, isto é, a matéria empírica contingente, é uma condição de possibilidade (é constituinte) do transcendental, do *constituente*. Para Adorno, se se atentar para os traços da filosofia kantiana em que é possível apreender esta noção, será possível também realizar uma leitura de sua ética que vá além das censuras convencionais sobre seu suposto formalismo e rigorismo. Trata-se, assim, de encontrar elementos de uma consideração dialética ao material da experiência – e, por extensão, da experiência moral – em Kant.

Ora, à primeira vista, ao leitor que ocasionalmente tenha transitado pelos caminhos “cinzentos” da *Dialética do Esclarecimento*¹⁸, parece que se trata *apenas*, no excuro sobre a ética, de uma condenação geral da filosofia moral de Kant como repressiva e abstrata, consentânea com o projeto esclarecedor de dominação irrestrita da natureza. É assim, para citar um dos pontos mais famosos do livro, em que Kant é aproximado do Marquês de Sade: não importa se o que está no comando é a razão prática ou o “direito” do libertino em gozar de suas forças, o resultado é o mesmo: repressão da natureza interna, recusa da alteridade sofredora, autoritarismo exercido contra os “não-esclarecidos” (Cf. DE, 85ss, 93s).

Ocorre que as críticas de Adorno/Horkheimer a Kant são mais ambíguas do que ressalta numa vista inicial. As acusações de repressividade e de abstração à ética kantiana estão lá, de modo evidente (Cf. DE, 83-94). Mas isso não é tão decisivo quanto o fato de que se busca também pensar Kant como a expressão de uma ambivalência fundamental do

¹⁸ Por exemplo, Habermas, para quem a *Dialética do Esclarecimento* sela uma “concordância sarcástica com o ceticismo ético” (*Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, p. 136). Para uma crítica da posição de Habermas, cf Duarte, Rodrigo. Notas sobre a “carência de fundamentação” na filosofia de Theodor W. Adorno. In: *Adornos*, pp. 131-143.

esclarecimento: a razão se efetivando socialmente como autoconservação – e assim ela é uma razão subjetiva, formalizadora – e, *ao mesmo tempo*, apontando para o limite dessa realização, configurando o sentido utópico de uma humanidade reconciliada com a natureza – e assim ela é uma razão objetiva, que aponta para um conteúdo, ainda que este seja uma idéia (Cf. DE, 83, 112).

Desse modo, não se trata, para Adorno (e Horkheimer), de uma crítica genérica a um formalismo repressivo da ética kantiana, mas, diversamente, de uma consideração dos momentos contraditórios e dinâmicos da sua filosofia, que expressam motivos dialéticos e materialistas a respeito da constituição do sujeito e da experiência. O primeiro destes é a noção de uma impossibilidade da epistemologia em seu sentido tradicional, fundacionista, em virtude da mediação recíproca de sujeito e objeto, constituinte e constituído. Além disso, a idéia de que há um suplemento (não-idêntico) do objeto em relação ao trabalho constituinte do sujeito (Cf. KK, 352s).

Mais significativo é o fato de Adorno encontrar essa compreensão implícita no pensamento kantiano. Em seu curso, de 1959, sobre a *Primeira Crítica*, Adorno antecipa o essencial do tema tal como será desenvolvido, mais tarde, na *Dialética Negativa* e em *Sujeito e Objeto*. O mote fundamental do curso é o de que o pensamento de Kant é muito mais ambíguo e dinâmico do que boa parte da tradição o percebeu. Em razão do que impõe-se a necessidade de *pensar as experiências* que estão na base da formação da filosofia kantiana.

A experiência fundamental que Adorno apreende em Kant é a *da dissolução ambígua da ontologia*¹⁹. Ambígua porque, de um lado, proíbe qualquer conhecimento desvinculado da experiência, qualquer intuição do suprassensível. Mas, por outro lado, preserva um âmbito de validade absoluta *no sujeito* – e assim a revolução copernicana é orientada em sentido *objetivista*. A experiência que o sujeito constitui possui traços *necessários*, contidos nas formas puras de sua sensibilidade e de seu entendimento e na

¹⁹ Adorno tematiza a ambigüidade da salvação/dissolução da ontologia em Kant como uma consequência necessária tirada do movimento antinômico de sua filosofia: “Vocês podem ver, da mesma forma, que a contradição envolvida na figura da ‘salvação’ não é simplesmente intelectual, mas dialética. Ou seja, somente é possível salvar a ontologia na forma desta contradição dialética, nesta configuração na qual ser e ente são mutuamente relacionados – e não uma ontologia *in abstracto*, de um puro ser, ao qual os entes simplesmente se contraporiam” (KK, 136).

pura atividade sintética da sua apercepção. Para Adorno, em suma, é como se o transcendental fosse uma tentativa de secularizar o transcendente, de torná-lo interior ao sujeito (Cf. KK, 333s).

A proposta de Adorno é a de uma “revisão” do transcendental (KK, 318), de uma radicalização da dissolução kantiana da ontologia – através da qual se abandona também a epistemologia como “filosofia primeira”. Trata-se de mostrar, *através de Kant*, que o transcendental é constituído historicamente, socialmente, individuado na consciência psicológica. Desse modo, a questão do transcendental como “primeiro” é dissolvida. Ele é *momento* do sujeito, não um reino da validade absoluta, como afirma Adorno em *Sujeito e Objeto*: “como momento, ele [o sujeito – DGAJ] é inextingível. Eliminado o momento subjetivo, o objeto se desfaria difusamente, da mesma forma que os impulsos e instantes fugazes da vida subjetiva” (SO, 198).

A “revisão do transcendental” terá conseqüências muito importantes na filosofia de Adorno. É preciso rastreá-las, começando com a consideração adorniana do estatuto do transcendental. Adorno considera-o um âmbito muito peculiar, construído por Kant em virtude da necessidade de conciliar os conceitos de forma e conteúdo, verdade absoluta e experiência (Cf. KK, 55). Há na filosofia de Kant uma certa concepção *externalista* entre constituinte e constituído, presente sobretudo na noção de uma incognoscibilidade do conteúdo sensível da experiência (Cf. KK, 79s). De acordo com essa orientação, o conhecimento é proposto à semelhança de uma máquina processadora de materiais, organizadora de conteúdos exteriores e indeterminados (Cf. KK, 196). No entanto, há também em Kant uma certa consideração dos dois pólos em termos de mediação recíproca, segundo a qual a forma deve continuamente adaptar-se a seu material – o que é tematizado na doutrina do esquematismo transcendental (Cf. KK, 196s). De acordo com esta orientação, o dualismo constituinte/constituído é potencialmente dissolvido na dinâmica do pensamento de Kant (Cf. KK, 194). Dinâmica essa que desvela o fato de que as formas não possuem validade “separadas” de conteúdos sensíveis (Cf. KK, 134s).

Adorno estende essa compreensão à doutrina kantiana do “eu penso”, de modo a indicar que o sujeito transcendental constituinte é dependente do sujeito empírico constituído (Cf. KK, 222s). Isso o leva a propor a impossibilidade de se separar integralmente o transcendental do empírico, no interior da filosofia de Kant:

Se se separa o *constituens* – isto é, a pura consciência através da qual o mundo real emerge – do *constitutum* – isto é, o mundo em seu sentido mais amplo – então o primeiro, o *constituens*, não pode sequer ser imaginado sem que o *constitutum* seja imaginado simultaneamente... por um lado, todo *constitutum* requer um *constituens* porque (como vimos nas últimas aulas), a mediação está envolvida em tudo. Por outro lado, contudo, o *constituens* precisa de um *constitutum*, porque sem um para se referir, mesmo as formas mais abstratas e elementares não podem ser representadas (KK, 223).

A consideração de uma dependência recíproca de constituinte e de constituído, de forma e matéria, de transcendental e de empírico, de sujeito e de objeto, faz com que Adorno encontre na filosofia crítica de Kant a tematização da impossibilidade de uma filosofia primeira, o que irá afetar radicalmente a noção tradicional de epistemologia, apontando para sua necessária dialetização. Assim, segundo Adorno:

devemos renunciar a toda exigência de reduzir um pólo do conhecimento ao outro. Em outras palavras, devemos abandonar o princípio de algo absoluta e simplesmente *primeiro*, ao qual todo conhecimento possa ser reduzido. Isto, por sua vez, implica a impossibilidade de uma ontologia, de uma ontologia do ser (KK, 240s).

Essa “impossibilidade da ontologia” e, por extensão, da epistemologia tradicional, é o verdadeiro ponto de chegada da filosofia kantiana, de acordo com a metacrítica adorniana do criticismo. O que faz com que Adorno privilegie os momentos antinômicos, as tensões na constituição do pensamento kantiano, os quais seriam uma tentativa de reagir dialeticamente à contraditoriedade imanente de sua “coisa”, a razão. Nessa perspectiva, a solução kantiana para o problema da relação sujeito e objeto revelaria que:

o motivo da dialética já está contido objetivamente na teoria kantiana... expressa a idéia de que estes dois conceitos supremos, forma e conteúdo, são reciprocamente mediados... *a transição para a dialética é forçada pela forma objetiva da filosofia kantiana* (KK, 135s – grifo meu, DGAJ).

A filosofia kantiana, desse modo, é essencial para Adorno pensar dialeticamente a constituição da experiência e do pensar, com seus momentos simultaneamente formais e conteudísticos, lógicos e psicológicos, subjetivos e objetivos. Isso porque o criticismo não é um sistema racionalista, baseado em deduções puras, mas um pensamento que expressa uma tensão entre necessidade sistemática e consciência do limite da razão frente ao que lhe é heterogêneo. Adorno encontra em Kant o exemplo mais forte de uma *filosofia da identidade que se constrói como filosofia da não-identidade*. Em Kant, a aspiração metafísica à totalidade se junta à consciência de um “bloqueio” da razão, de modo que, segundo Adorno, “podemos mesmo dizer que o nervo vital (*Lebensnerv*) da filosofia de Kant como um todo está no conflito entre estes dois aspectos: o impulso ao sistema, à unidade e à razão e, por outro lado, a consciência do heterogêneo, do bloqueio (*des Blocks*), do limite” (KK, 34).

Assim, para Adorno, a “forma (*Gestalt*) dialética ou antinômica da filosofia kantiana significa que ela aspira ser um sistema... e, contudo, não quer considerar o mundo idêntico a seus pensamentos” (KK, 269). Ora, isso equivale, em termos adornianos, a encontrar no criticismo uma atenção ao não-idêntico que o aproxima de um dos motivos centrais da dialética negativa, o do “materialismo”, entendido como reconhecimento do “primado do objeto”. Pois a filosofia de Kant ensina que, se as formas puras constituintes são sempre mediadas pelo seus conteúdos constituídos empíricos,

Nos conteúdos, no entanto, sempre está contida uma referência a algo que não é completamente reduzido à forma e não pode ser completamente esgotado nela... [Kant – DGAJ] expressou um latente *motivo materialista*... este é idêntico ao momento do limiar (*Schwelle*), ao momento do bloqueio, do qual eu tenho falado tão frequentemente (KK, 353).

O “materialismo” implícito na epistemologia kantiana aponta para o segundo grande motivo adorniano a que aludi no começo desta seção, a saber, o motivo da crítica da teoria do conhecimento como crítica *social*. Isto é, se há uma constituição da experiência mediada por momentos empíricos irreduzíveis, impõe-se pensar se a subjetividade que corresponde – como constituinte – a essa experiência, não deveria ser constituída por momentos sociais, por uma objetividade material social. O que a metacrítica adorniana pretende apontar é

como esse princípio social se efetiva nos sujeitos como formação/deformação de sua natureza interna. Este é o mote central de *Minima Moralia* e de boa parte da *Dialética do Esclarecimento*, e que será sistematizado em *Sujeito e Objeto* e na *Dialética Negativa*²⁰.

Trata-se, para a metacrítica adorniana do criticismo, de apontar o modo como a filosofia de Kant expressa a dominação social (racional) da natureza interna no sujeito, mas também como, ao fazê-lo, ela deixa entrever a possibilidade de um âmbito diverso da dominação existente, na medida em que essa dominação encontra um limite no “bloqueio” da assimilação do objeto à atividade do sujeito constituinte transcendental. Assim, os elementos da filosofia teórica de Kant que se abrem para a constituição temporal do sujeito são, ao mesmo tempo, aqueles que revelam um potencial utópico da Crítica. É importante perceber que é Kant que permite a Adorno elaborar a noção segundo a qual “a reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade” (SO, 199).

É importante, para Adorno, apontar a ambigüidade dos aspectos sociais do transcendental kantiano. Por um lado, o transcendental seria uma transcrição filosófica da experiência da dominação social sobre a constituição psicológica dos sujeitos, uma vez que a sociedade burguesa é regida pelo princípio da troca, que aliena o trabalho e restringe as relações pessoais ao aspecto da funcionalidade. Ou seja, a universalidade e necessidade do arcabouço transcendental seriam expressão da inexorabilidade da reificação social da experiência em curso:

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... Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental... Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – ou ao menos lhes prescreve as regras – é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais (SO, 186).

De acordo com essa noção, a filosofia crítica de Kant teria registrado uma experiência social muito concreta: a realidade da alienação dos homens em relação à

²⁰ Cf., por exemplo, MM, *passim*; DE, 34s, 40, 47, 117s, *passim*; SO, 185s, 189; e ND, 217ss, 231ss, 258ss.

natureza, ao seu próprio trabalho, e à porção de natureza neles mesmos. Mas, ao fazê-lo, Kant não teria compreendido o alcance social de sua epistemologia, e tão somente registrado o bloqueio entre sujeito e objeto como um invariante, uma estrutura atemporal. Para Adorno, ao invés, é preciso compreender que “seu conteúdo de verdade é o bloco empilhado, de modo algum ontologicamente, mas historicamente, entre sujeito e objeto” (SO, 195).

Contudo, segundo Adorno, essa mesma consciência kantiana da não-identidade de sujeito e objeto, constituinte e constituído, permitirá relativizar a preponderância do princípio social que está na base da experiência da alienação. Pois, se o transcendental é uma forma de registrar a realidade universal da constituição de uma experiência restringida à dominação da natureza, ele também aponta para seu negativo:

Há uma experiência metafísica inscrita na doutrina do bloqueio na *Crítica da Razão Pura*: a de que o objeto natureza que determinamos através de nossas categorias não é propriamente a natureza. Pois nosso conhecimento da natureza é tão moldado pela exigência de dominá-la (*die Forderung von deren Beherrschbarkeit*)... que terminamos, de certo modo, por conhecer da natureza somente aqueles aspectos dela que podemos dominar (KK, 266s).

Desse modo, para Adorno, é possível apreender um *outro* aspecto social implícito no transcendental kantiano. Ele se destaca da contingência da dominação existente num determinado estágio histórico da sociedade, uma vez que encerra a idéia de uma universalidade da razão, que não se esgota em nenhuma configuração particular. Sua ligação à dominação da natureza sob a sociedade burguesa não seria um destino, mas mera contingência, superável na história através de um alargamento reflexivo das potencialidades de realização de uma ordem social não repressiva. Para Adorno, é preciso pensar essa *ambigüidade do transcendental*, como realização da razão e dominação social da natureza:

Podemos dizer que, em sua relação com a sociedade, o pensamento *qua* o “eu penso” kantiano é ambas as coisas. Por um lado, ele é a verdade da sociedade, sua “universalidade”. Ele aponta para além da natureza meramente contingente do existente individual, e, em última instância, mesmo para além da forma efêmera e contingente que a sociedade possui nos seus estádios determinados. Ele é verdadeiramente o *logos* da sociedade, a racionalidade

social abrangente, na qual a utopia de uma sociedade organizada racionalmente já está implícita. Por outro lado, esse sujeito transcendental contém também – se posso arriscar uma afirmação um tanto ousada – a inverdade da sociedade. Isto é, a abstração característica desse sujeito transcendental nada mais é do que a forma internalizada e a hipostasiada da dominação da natureza pelo homem (KK, 262).

O transcendental kantiano, desse modo, contém *simultaneamente* a idéia de identidade da razão com a dominação – o que, segundo Adorno adviria do fato de Kant “tomar emprestado” a idéia do transcendental, como um âmbito não-contraditório em si mesmo, da lógica (Cf. KK, 332) – e a idéia da não-identidade de ambas – uma vez que ao transcendental kantiano é essencial a noção de *atividade*, retirada da psicologia, com toda a dimensão temporal que ela implica (idem).

Isso remete ao terceiro motivo aludido no início desta seção, a saber, o da relação entre universal e particular na experiência individual, dialética capaz de articular a constituição de uma subjetividade autárquica, mas, ao mesmo tempo, capaz (ao menos potencialmente) de resistência à dominação. Uma resistência não somente individual, mas social, na medida em que é consciência dos potenciais sociais de realização da razão. Ponto este que é essencial para a ética e que fornecerá a passagem à seção seguinte, em que se abordará propriamente a questão da metacrítica adorniana à compreensão da experiência moral em Kant.

Ora, como já o mencionei, segundo Adorno, Kant teria indicado a idéia não só da mediação de todo constituído por um constituinte, mas também o seu inverso, isto é, a de que todo constituinte requer um constituído como sua condição de possibilidade. Essa compreensão é importante para a idéia de experiência tal como emerge da metacrítica adorniana do criticismo. É possível sintetizá-la em dois pontos fundamentais: primeiro, o de que a filosofia transcendental já contém, implicitamente, elementos para uma transição a uma filosofia negativa dialética, atenta à dependência do pensamento em relação ao corpóreo, ao material. Em segundo lugar, o de que Kant teria recalcado estes elementos em sua própria filosofia, de modo a não romper com a prioridade lógica da identidade na constituição do transcendental – em prejuízo do elemento de atividade, abstraído da psicologia individual, o qual *também* é essencial à noção de transcendental. É lícito pensar, assim, que Kant dá a Adorno ocasião de pensar a experiência como algo simultaneamente

racional-universal e somático-individual. E é daí que a noção de experiência adquire importância absolutamente fundamental na filosofia de Adorno, uma vez que a própria idéia de dialética negativa é concebida como uma *experiência* do sujeito, a de pensar, através do conceito, aquilo que escapa ao próprio conceito (Cf. ND, 39ss, 50ss). É a noção de *experiência metafísica* que emerge aqui, como um confronto, que cada indivíduo pode realizar, entre o universal do conceito e o inassimilável particular da natureza sofredora, nele mesmo e nos outros (Cf. ND, 54ss, 365, 366s, 389s).

Com relação ao primeiro ponto, Adorno retoma o capítulo dos paralogismos da *Primeira Crítica*, em que Kant afirma a identidade lógica como característica decisiva do sujeito transcendental, uma vez que “a proposição da identidade de mim mesmo em todo o múltiplo do qual sou consciente é igualmente uma proposição fundada nos conceitos mesmos, por conseguinte analítica” (CRPu, B 408). Ocorre que, como ressalta Adorno, Kant não se detém aí, mas abre uma brecha para se pensar o transcendental como mediado pelo empírico, individual, material, uma vez que

Eu distingo a minha própria existência, como um ente pensante, de outras coisas fora de mim (entre as quais se inclui também o meu corpo). Esta é igualmente uma proposição analítica; as outras coisas, com efeito, são aquelas que penso como distintas de mim. Todavia, mediante tal proposição não sei absolutamente se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim pelas quais me são dadas as representações e, portanto, se posso existir simplesmente como ente pensante (sem ser homem) (CRPu, B 409).

Isso mostra que, em Kant, se a experiência individual é entremeada por elementos universais, estes mesmos sequer são pensáveis fora dela, e isso em seu aspecto mais material. O que torna possível a Adorno pensar a experiência como unidade entre a universalidade do pensamento e a particularidade do material, do momento somático, não-cognitivo, da consciência individual. O que Adorno chamará de “experiência metafísica” é um choque sofrido pelo sujeito – da materialidade social que penetra na constituição de sua natureza interna – e que o obriga a pensar. É o que Adorno expressa na concisa forma: “pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo

que o pensamento não é”²¹. No entanto, segundo Adorno, Kant teria rebaixado o elemento individual da experiência, no instante em que aponta para sua constituição, de modo a resguardar a objetividade do conhecimento no pólo do sujeito puro, inteiramente destacado do empírico. Em Kant, assim, a identidade do “eu penso” com suas experiências seria pensada numa perspectiva que excluiria o choque metafísico da matéria. Segundo Adorno, um passo diferente, no sentido do choque metafísico, poderia ter sido dado, se Kant tivesse considerado mais detidamente o aspecto de *atividade* do transcendental:

Ao invés, ele deixa a questão estacionada na prioridade lógica do “eu penso” sobre a mera facticidade, sem retirar conclusão alguma da questão sobre se podemos falar com sentido de um “eu penso” sem a facticidade de um “eu” (KK, 308).

Se considerarmos que Adorno havia argumentado que o pensamento “aponta para além da natureza meramente contingente da existência individual, e, em última instância, mesmo para além da forma efêmera e contingente que a sociedade possui nos seus estádios determinados” (KK, 262), somos confrontados, uma vez mais, com o problema da relação entre individual e universal no pensamento. A questão mais aguda aqui é: o que permite a Adorno afirmar que há na experiência individual uma possibilidade para a realização do universal²²? Por um lado, é evidente que o pensamento é o meio do universal, da construção de uma relação lógica entre conceitos. Mas é menos evidente que o pensamento tenha uma dívida para com o individual, e que essa dívida, forçosamente, tenha de permanecer aberta. Podemos dizer, nessa perspectiva, que o motivo do bloqueio kantiano do conhecimento permitirá a Adorno pensar dois pontos centrais da dialética negativa: a insuficiência do conhecimento (*die Unzulänglichkeit der Erkenntnis*: ND, 175) e sua afinidade com seus objetos (Cf. ND, 44, 52; *der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem*: ND, 55). Dessa forma, Adorno remete a universalidade do pensamento a um núcleo individual irreduzível, de modo a reunir experiência particular e possibilidade do universal. Com efeito, Adorno fala de uma “universalidade imanente” do singular, que a

²¹ Adorno, Theodor W., *Observações sobre o pensamento filosófico*, p. 21.

²² É o grande tema de *Minima Moralia*, que será abordado na próxima seção, sobre a questão da experiência moral em Adorno, considerada a partir de sua metacrítica da ética kantiana.

história deposita na experiência (ND, 165). A experiência metafísica do pensar é lógica e material, universal e individual. Trata-se de uma experiência da dialética entre o pensar e seu momento de natureza, recordação do individual no universal: “como consciência da diferença através da identidade, a dialética é não somente um processo progressivo, mas regressivo... como em Hölderlin, é quase uma anamnese do natural que teve de vir abaixo” (ND, 160).

E é o tema da *morte* que pode nos fornecer a transição para a seção seguinte, uma vez que grande parte do que Adorno credita como repressivo na ética de Kant advém de um recalque da dimensão de mortalidade da experiência humana. Dimensão esta que está na base da compreensão adorniana da experiência moral, uma vez que ela anuncia o pertencimento mútuo entre universal e particular, pensamento e experiência, que é constitutivo da moral. Para Adorno, o confronto físico com a morte é o modelo mais fundamental da experiência metafísica, ao colocar em questão os limites do eu, a origem do pensamento e a diferença do vivo. Trata-se, nada menos, do que o núcleo corpóreo e individual da universalidade do pensamento:

Pertencem, assim, ao materialismo, de modo essencial, as experiências do cadáver, da putrefação e do que é próximo ao animal (*Tierähnlichen*). Eu penso numa experiência de minha própria infância, ao ver passar a carroça do esfolador (*Abdeckerwagen*), sobre a qual jaziam uma quantidade de cães mortos, e pôr-me a perguntar imediatamente: “o que é isso?”, “o que verdadeiramente sabemos?”, “nós somos também a mesma coisa?” Deste tipo de experiências – que não aparecem em nenhuma analítica existencial da morte – é que o materialismo quer propriamente recordar... O materialismo seria a filosofia que interioriza a consciência íntegra, não sublimada, da morte²³.

É essa materialidade da experiência moral que será o ponto-chave da consideração adorniana da ética de Kant, tema da próxima seção.

²³ ADORNO, Theodor W. *Philosophische Terminologie: zur Einleitung*. Volume 2. Editado por Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 181s.

1.4. Liberdade e experiência moral na filosofia de Adorno: a *natureza da razão*

Podemos começar a seção final deste capítulo, que busca concatenar o exame da relação entre a filosofia moral de Adorno e a ética de Kant, propondo uma constatação fundamental, de reduzida originalidade, mas importante para balizar o tratamento da questão. Refiro-me ao fato de que a noção de experiência moral, em Adorno como em Kant, está ligada à prova da capacidade humana de iniciar e manter um certo grau, maior ou menor, de controle sobre a realidade externa e interna. Para ambos, desse modo, só se pode falar com sentido em ação moral se se admite, desde o início, a atividade de uma forma de razão, a qual é capaz de perfazer, ao mesmo tempo, uma certa construção e ordenamento do real exterior e das suas próprias paixões. É a figura teórica fundamental da *liberdade* que se recorta neste fundo de inteligibilidade da ação, o que implica um certo poder conformador de si e do mundo, ainda que este seja compreendido como limitado desde seu próprio interior. É a questão da *vontade* que se põe aqui, assim, como uma noção que configura um espaço de racionalidade no sujeito humano, ao mesmo tempo infinito e limitado, racional e irracional. Em que sentido? Na medida em que é irreduzível à pura natureza e se repõe, ao menos potencialmente, em cada ato humano, a vontade é infinita. Por outro lado, esta mesma vontade só pode se efetivar sobre um fundo de exterioridade, de sensibilidade, que lhe impõe desde sempre o seu limite, uma vez que uma vontade absolutamente racional, auto-certificante, já não seria uma vontade livre, mas a necessidade de um ser puramente inteligível.

Até aqui, Kant e Adorno estão de acordo: a experiência moral é a de um ser racional *sensível*, isto é, de um ser cuja vontade não é imediatamente conforme ao que se poderia representar como o terreno da moralidade, mas que, é claro, pode, por um ato desta mesma vontade, escolher livremente a adoção de máximas não inteiramente determinadas pelos interesses da sensibilidade. No entanto, é preciso pensar, diz Adorno, na questão: saber se essa limitação fundamental da vontade – e que lhe é interior – pelo sensível não indicaria mais do que meramente a presença de uma matéria a ser submetida a uma conformidade a leis absoluta e anterior a toda experiência (a do imperativo categórico, que nada mais é do que um juízo sintético a priori).

Ao contrário do que terá parecido a certos intérpretes de Adorno, sua própria resposta *não* aponta para a necessidade de uma mera negação do pensamento ético de Kant. Muito antes, penso que se trata, para Adorno, de resgatar em Kant o modelo de um pensamento extremamente refinado sobre a dialética de razão e natureza na experiência moral. O ponto central desta “metacrítica da razão prática”, que Adorno não acredita ter deixado pronta, mas da qual dá algumas indicações – especialmente em *Problemas de Filosofia Moral*, seu curso semestral de 1963, e em *Dialética Negativa*, na parte relativa ao “modelo” da liberdade – é o de que se pode pensar, *através de Kant*, numa limitação essencial de toda filosofia moral, que adviria do caráter contraditório da experiência moral mesma, composta de elementos indissociáveis de racionalidade (e da legalidade a ela adstrita) e de naturalidade (e sua inabrangência, sua *Unabhängigkeit*). Essa dialética de experiência sensível e racionalidade seria o cerne da filosofia prática de Kant, segundo Adorno.

Será preciso tentar discernir o sentido dessa proximidade e distância de Adorno em relação à ética de Kant. Se lembrarmos que “proximidade à distância” (MM, 77) é a figura que descreve, em *Minima Moralia*, a relação de respeito do pensamento em relação aos seus objetos, poderemos nos acercar dessa meditação adorniana de Kant sem que seja preciso procurar um ponto médio entre ambos, mas, ao invés, tentando resgatar o que faz a vida de um e de outro pensamento. Isso corresponderia, segundo a perspectiva a ser desenvolvida aqui, *ao esforço de expressar o caráter ambíguo, sensível e racional, da liberdade humana*, que se põe sempre de modo limitado, falível, nos afazeres da vontade.

Recordemos o exemplo hipotético de uma experiência moral conflituosa, elaborado por Kant e retomado por Adorno: o de alguém que dá abrigo a um fugitivo, e que é instado por seu perseguidor, um assassino, a responder se o esconde ou não. A argumentação de Kant, em seu escrito *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*²⁴, é bem conhecida: se ele mente e não revela o esconderijo do fugitivo em sua casa, ele se permite uma exceção à necessidade de universalização das máximas da ação, o que o rebaixa como

²⁴ Cf. a conclusão de Kant segundo a qual “ser *verídico* (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não admite limitação por quaisquer conveniências” (A, 307). Na tradução portuguesa de Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

ser moral diante de seus olhos e, no limite, desvaloriza a própria noção de humanidade, de uma dignidade irreduzível dos seres humanos sob a mesma lei moral (A, 305). Assim, ao destruir, no ato de mentir, o pano de fundo da racionalidade ética, ele compromete a integridade da sua disposição moral, que consiste em não acolher em suas máximas senão o fundamento da representação da lei moral, na figura subjetiva do puro respeito à lei. O cerne desta hipotética experiência do mentir para proteger um fugitivo seria, desse modo, na perspectiva kantiana, o de um ataque à disposição do sujeito para a personalidade, isto é, para a realização de ações autônomas, segundo um fundamento unicamente inteligível. Em suma, ao mentir, o sujeito estaria consentindo numa restrição da liberdade prática e numa submissão da vontade a uma heteronomia desprovida de conteúdo moral: a servidão do impulso mais imediato, da compaixão irrefletida (A, 307).

Adorno retoma a mesma situação hipotética para propor uma interpretação da experiência moral em termos de uma dialética de razão e natureza, de vontade (como inquirição racional do sentido moral da ação) e impulso (de resistência irracional a um poder opressor). Assim, aquela mesma experiência revelaria, no sujeito, a possibilidade de uma afirmação da liberdade da vontade, não no momento em que ela se põe como capacidade de efetivação a partir da pura representação de uma lei prática *a priori*, mas, ao invés, no momento em que ela incorpora, em sua dinâmica de representação, o sentido daquele *a posteriori* material da dor do outro, que é potencializado na imaginação da tortura do fugitivo por um poder possivelmente arbitrário e violento. Adorno chega mesmo a inverter propositadamente o sentido do termo *espontaneidade* em Kant, ao remetê-lo não à causalidade inteligível da vontade, mas ao impulso *espontâneo*, corpóreo, de sofrimento diante do sofrimento do outro. Em suma, ao mentir “eu” estaria afirmando a minha liberdade, concebida como poder de resistência da vontade a uma exigência de heteronomia de duvidoso conteúdo moral. Desse modo, se não minto, diz Adorno, consumo precisamente aquilo que a ética de Kant mais desprezava, a saber, uma submissão aos poderes mais fortes no existente. Recordemos a esse respeito, por exemplo, a admiração com que Kant, na *Crítica da Razão Prática*, cita os versos de Juvenal, em que é exaltada a

disposição a resistir até a morte às torturas de um tirano, se estas tiverem como fim a desistência do valor moral do sujeito²⁵.

Essa confrontação com a morte provável, essa experiência da proximidade da dor é um ponto crucial nas filosofias morais de Kant e Adorno. Enquanto para o primeiro ela revela a dignidade moral – e a liberdade da vontade – na submissão do móvel da conservação de si ao móvel do respeito à lei prática incondicionada, para o segundo, diversamente, a dignidade moral e a autonomia ética do sujeito se revelam na submissão do interesse da autoconservação ao interesse moral numa diminuição do sofrimento imposto por uma dominação social da natureza interna e externa – portanto numa resistência a um *a posteriori* muito concreto, a um fator condicionado historicamente. Assim, o irracional da vontade, a *faculdade de desejar inferior* de Kant, será compreendida por Adorno não como matéria indiferente do ponto de vista moral. Mas como matéria *qualitativamente relevante* do ponto de vista da moralidade das ações, na medida em que a liberdade da vontade implica uma mediação do racional pelo que não lhe é idêntico, pelo impulso da criatura sensível, que busca eliminar ou diminuir alguma dor.

Kant teria penetrado no núcleo dialético da vontade, mas não o teria posto em relação com os poderes sociais que agem sobre a natureza no sujeito como um poder heterônomo – esta seria a suma da crítica de Adorno ao tratamento da vontade em Kant. Retomarei esta questão adiante. Por ora, basta relacioná-la com a noção adorniana de uma espécie de “pressentimento”, por parte de Kant, da dialética da dominação racional da natureza. O que é mais importante, nesse ponto, é que, segundo Adorno, Kant teria, no movimento de seu pensamento, vislumbrado *a impossibilidade de uma ética como sistema racional da ação*. Com efeito, ao comentar o problema hipotético kantiano da mentira para abrigar um fugitivo, Adorno declara que o próprio Kant – primeiro ao impor um limite ao conhecimento, em sua filosofia teórica; e mais além, ao impor um limite à racionalidade da ação, em sua filosofia prática, ao declarar as proposições fundamentais da ética como sendo desprovidas de valor especulativo – teria se acercado de uma concepção dialética da liberdade da vontade, dialética de razão e impulso:

²⁵ “Ainda que Fálaris te mande ser falso e te ordene ser perjuro na presença do trono, crê que o maior dos crimes é preferir a vida à honra e, por amor à vida, perder as razões de viver” (*Sátiras*, 8, 79-84, citado em CRPr, A 284).

Adentramos efetivamente numa terrível dialética, em todas questões morais deste gênero, no momento em nos confrontamos com a razão. E, resistindo a essa dialética, há algo bom no momento: “Pare!”, no momento: “Não *deves* mais pensar sobre isso”. (...) E esse momento da ação, portanto, do que fizemos, não se dissolve na teoria... o que é expresso nesse princípio kantiano [da separação entre filosofia teórica e prática – DGAJ] (PM, 144-145).

Trata-se, assim, de *resgatar a relevância moral do empírico*, de um *a posteriori* da resistência à dominação. Aqui, Adorno procura por algo que já havia se desenhado em Kant, por exemplo, quando ele tratou das condições estéticas da disposição moral na *Metafísica dos Costumes*. O “momento da ação que não se dissolve na teoria” será o grande legado kantiano, no entender de Adorno. Como pensar, nessa perspectiva, a *necessidade de sistema* que domina o pensamento ético de Kant? Não se pode negar que a experiência moral, sob o prisma kantiano, é marcada pela noção de uma legalidade racional que é dimensão inteligível do sujeito da ação. Adorno estaria negligenciando o peso da noção kantiana da moral como conformidade das ações a leis práticas incondicionadas – homólogas à razão pura? Penso que não é o caso, e que se deve retomar os termos da questão a partir da consideração adorniana da relação entre filosofia teórica (e sistema) e filosofia prática, em Kant. Ora, a primeira indicação obrigatória a se fazer a este respeito é que convivem muito explicitamente, em Kant, o interesse do sistema, “arquitetônico” (Cf. CRPu, B 860-879), e o interesse polêmico (Cf. CRPu, B 767-785), crítico, ambos explorados na *doutrina transcendental do método*. Desse modo, seria no mínimo discutível pretender que o impulso ao sistema detenha a última palavra em Kant. Um índice disso são as palavras de Kant sobre o *fim terminal da razão*, dirigido à instauração de uma humanidade plenamente moral – ou seja, uma idéia prática, que só pode ser defendida num nível polêmico, em consonância com seu elevado interesse prático (Cf. CRPu, B 825-832). Assim, a primazia do interesse prático da razão sobre o interesse teórico revelaria uma outra força interna ao pensamento de Kant, para além daquela dirigida ao sistema (se poderia chamá-la, talvez, de “centrípeto”). Tratar-se-ia de uma força de reação do pensamento diante do que lhe escapa, de uma força “centrífuga”, dirigida a captar os seus objetos em sua máxima diferenciação, e capaz de refletir sobre a incompletude fundamental desta tarefa.

A tendência ao sistema da moral, que, segundo Adorno, seria posta em questão pelo próprio Kant, no movimento de seu pensamento, advém de um motivo fortíssimo na filosofia teórica de Kant, o da *identidade*, da resolução das contradições numa esfera que não é nem puramente lógica, nem meramente psicológica, isto é, a arena do *transcendental*. A figura da identidade domina a filosofia moral de Kant na medida em que a *razão* é pensada sob o *mesmo*. Essa razão idêntica a si mesma implica um ideal de ação como *coerência* a princípios a priori. Na filosofia moral se articularia, desse modo, uma conseqüência diretamente tirada da filosofia teórica de Kant. Segundo Adorno:

Se nos voltarmos para a filosofia moral de Kant, deparamo-nos com um fato admirável. O de que seu princípio se encontra em sua filosofia teórica, na *Crítica da Razão Pura*. O que tem a ver com o pendor de Kant – se me permitem – pelos sistemas teóricos, com sua tendência a derivar, a partir de certos conhecimentos básicos, certas noções fundamentais de sua filosofia transcendental, que são tomados como seguros e irrefutáveis, tudo o mais que diz respeito à filosofia. Assim, também a filosofia moral, em certo sentido, vem a ser fundada no conhecimento... Posso dizer-lhes, uma vez que creio que esta é uma chave para se compreender a filosofia moral de Kant como um todo, que o fator que unifica as filosofias teórica e prática de Kant é o próprio conceito de razão... A razão como a capacidade do pensamento correto, justo, a habilidade de formar conceitos corretamente, a habilidade de fazer juízos corretos e deduções precisas, como é chamada na lógica tradicional – tudo isto, em sua filosofia, é constitutivo tanto para a teoria como para a práxis (PM, 43s).

Se a experiência moral é vista por Kant, já na *Primeira Crítica*, como conformidade das ações a leis puras, não há como negar a primazia da figura da razão, e de uma razão como identidade formal consigo mesma, recortando, de modo a priori, os seus contornos. É certo que também existe, em Kant, a tentativa de considerar a experiência moral de um ângulo individual. O problema é que, mesmo quando o faz, ele acaba ressaltando o momento da *epigênese* da razão, da auto-doação de um caráter inteligível, de modo inteiramente puro. Como no exemplo kantiano, na *Segunda Crítica*, das crianças malévolas

desde a mais tenra idade: nessa perspectiva, elas são responsáveis pela admissão espontânea de um princípio de deflexão das máximas²⁶.

Isso faz com que Kant pense a esfera da experiência moral como perfeitamente permeável pela razão humana, coextensiva à consciência imediata, de maneira análoga àquela consciência cognitiva que possuímos espontaneamente, de um mundo estável e ordenado à medida de nossas faculdades. A tensão interior à experiência moral é nivelada, de acordo com certos aspectos da filosofia moral de Kant, a um reconhecimento não-problemático da necessidade prática de certas ações. Dessa forma, segundo Adorno, Kant teria interrompido a reflexão sobre a experiência moral num ponto muito delicado. Ele a teria *bloqueado no limiar da reflexão da necessidade incondicionada da racionalidade do sujeito puro*. Ora, ao fazê-lo, Kant teria recalcado elementos críticos presentes no interior de sua própria filosofia, notadamente o princípio da exigência de fazer passar o sentido de cada categoria por uma experiência de objetos no mundo fenomênico. Poder-se-ia dizer, de certa forma, *que a experiência moral, em Kant, tende a elidir o objeto*. A experiência moral torna-se uma auto-evidente conformidade da razão com suas leis, reconhecível em sua atividade prática. Segundo Adorno:

Por um lado, o princípio kantiano da moral é a razão, uma forma de ação absoluta e ilimitadamente conforme à razão. Ele ignora, assim, a natureza particular dos fins do indivíduo e confina-se à estrutura universal das leis racionais. Por outro lado, em virtude de a razão ser concebida como um universal, isto é, como uma faculdade que é idêntica em todos os seres humanos, também se pode pensar que a razão e sua conformidade a leis, a qual, como vimos, Kant afirma ser algo imediatamente dado, pode ser tida como algo imediato. *Assim, o que é preciso para a ação correta não é qualquer reflexão sobre a razão, mas ação imediata em consonância com a razão e sua consistência lógica*. Segue-se deste momento, se quiserem, que Kant pensaria na auto-evidência da moral (*die Selbstverständlichkeit des Moralischen*) (PM, 166 – grifo meu – DGAJ).

²⁶ “Há casos em que homens... mostram desde a infância uma maldade tão precoce, continuando a progredir até a sua vida adulta, que são tidos por celerados de nascença e, no tocante ao seu modo de pensar, por totalmente incorrigíveis... [o que] não torna necessária a natureza má da vontade, mas é antes consequência de princípios maus e imutáveis voluntariamente admitidos” (CRPr A, 178-179). Comentário de Adorno: é um disparate atribuir a crianças, cuja *razão está em formação*, uma autonomia moral consumada (Cf. ND, 287).

Essa forma de pensar a experiência moral como uma espécie de atividade auto-certificante da razão, adviria, segundo Adorno, de uma concepção já presente no interior da filosofia teórica de Kant, segundo a qual a razão já seria um tipo de práxis. De que tipo? De maneira análoga à *Formgebungsmanufaktur*, que Schlosser atribuíra à lógica transcendental de Kant, é possível pensar na normatividade presente na experiência moral – e assim, é claro, na liberdade – como o desdobramento de um processo puramente racional de produção de leis. A experiência moral seria uma construção da razão. O que explicaria, segundo Adorno, o estatuto de “fato” da lei moral:

A razão em Kant é o que podemos chamar de uma faculdade produtiva, um tipo de atividade. E todo o argumento sobre a autonomia de suas leis é baseado na idéia de razão como uma atividade, no sentido de que minha razão não me leva simplesmente a aquiescer passivamente a estas leis, mas, ao invés, de que estas leis são leis que eu devo produzir... Isso remete à afinidade do conceito kantiano de razão com a práxis (PM, 170s).

Assim, uma filosofia moral como sistema só é possível porque se pode pensar, de acordo com Kant, numa experiência moral que é intrinsecamente coextensiva à práxis inteligível da razão. Desse modo, para Adorno, é a *razão subjetiva* que domina a figura do sistema kantiano da ação moral. Um procedimento filosófico que Adorno chamará, na *Dialética Negativa*, de “idealismo”, como já indicado na seção precedente. Se idealismo e subjetivismo são a marca da dissolução da ontologia na epistemologia kantiana, o mesmo se poderá dizer de sua ética. A metacrítica de Adorno à ética de Kant seguirá o modelo de sua metacrítica à epistemologia kantiana. Trata-se, em suma, de mostrar *a impossibilidade de uma filosofia moral como sistema da razão pura*. De indicar a desmedida de um pensamento da liberdade unicamente sob a figura de uma causalidade do sujeito projetada aos seus objetos (Cf. ND, 233s). A experiência moral da vontade, sob este sistema, teria sido unilateralmente compreendida, segundo Adorno, como a ação de um domínio da natureza interna (Cf. ND, 253), somente por meio do qual é pensável a identidade da vontade e do sujeito puro (Cf. ND, 233). Em suma, se o sistema da experiência moral de Kant é pensado a partir de seu *terminus ad quem*, como queria Adorno (PM, 100), se

encontra uma pretensão de autonomia absoluta da esfera moral em relação a duas heteronomias que poderiam ameaçá-la: a do desejo (heteronomia em que, segundo Kant, as filosofias morais empiristas teriam incorrido) e a do bem (heteronomia própria das filosofias morais racionalistas, segundo Kant) (Cf. PM, 220s).

Tudo se passa como se a dissolução da ontologia do bem levasse necessariamente à assunção de um critério possuidor de estatuto incondicionado – a lei moral – para a inteligibilidade da experiência moral. Ora, é precisamente isto que Adorno questiona. O interessante é que ele o faz recorrendo a elementos da filosofia crítica de Kant, capazes de minar o “idealismo” de sua filosofia prática. Assim, segundo Adorno, seria preciso resgatar um procedimento “anti-idealista”, próprio ao criticismo, a fim de que seja possível refletir sobre o elemento não-racionalizável da experiência moral, elemento que Kant teria reconhecido, mas deixado sem significação para o sistema. Uma vez que

em Kant o sujeito ainda não se tornou o princípio a partir do qual se presume poder derivar a totalidade do que existe, incluindo todo o espiritual. Ao invés, *o conteúdo da filosofia kantiana, na medida em que esta possui um conteúdo negativo, reside precisamente nos limites que ela põe às pretensões absolutas do sujeito*. Estes limites também expressam uma limitação das pretensões dedutivas desta mesma filosofia, mesmo que, por outro lado, ela se comporte como um sistema dedutivo (PM, 59 – grifo meu – DGAJ).

É possível falar, dessa maneira, *de uma ambigüidade na filosofia moral de Kant*: por um lado, ela registra a moralidade como *construção da razão pura*, como legalidade. E, por outro lado, como experiência de *um limite da razão* no âmbito da ação. A experiência moral, em Kant, representaria o reconhecimento do não-idêntico irreduzível à razão, sensível, material. Esse *outro* da razão, que marca a experiência moral com uma radical heteronomia, é registrado por Kant²⁷ de um tal modo que seria possível dizer, segundo

²⁷ Com efeito, Adorno nota que Kant, de maneira inequívoca, “passa” à sociedade para falar da universalidade moral. Por exemplo, na *Metafísica dos Costumes*, na qual se mostra que a forma da lei limita a matéria *e a acrescenta* à vontade, ao fazer ampliar a máxima do amor próprio à felicidade dos demais. Desse modo, “a doutrina da absoluta independência da lei moral com respeito à essência empírica, inclusive frente ao princípio do prazer, é suspensa na medida em que a formulação radical, universal, do imperativo incorpora a consideração dos homens vivos” (ND, 257).

Adorno, que a filosofia moral kantiana conteria, tacitamente, o reconhecimento do não-idêntico:

Kant, diversamente de seus sucessores, possuía o que já chamei, concisamente, de consciência da não-identidade (*das Bewußtsein der Nichtidentität*) – uma característica de grande importância para a construção de sua filosofia moral... Pois, já que, em Kant, o conhecimento é composto por elementos dedutíveis e não-dedutíveis, a interação destes, o conceito de conhecimento, bem como o de ação, não podem ser deduzidos de maneira pura... Paradoxalmente, portanto, mesmo que Kant tenha criticado tão duramente a heteronomia, tudo que é não-eu, e que, em certo sentido, é heterônomo, é mais respeitado, num certo sentido, e mais levado em consideração, do que nas filosofias idealistas (PM, 143s).

Trata-se, assim, de, *em Kant*, reconhecer o primado de uma contradição irreduzível de sujeito e objeto na experiência moral. E, uma vez que a esfera moral possui um elemento não-racionalizável, caberia à filosofia moral, segundo Adorno, aprofundar a consciência dessa não-identidade. O primeiro passo nessa direção seria *rejeitar toda aspiração ao sistema em moral*. Assim, caberia, antes de tudo, rememorar a contraditoriedade objetiva da moral. Isto é, o fato de que há um momento a-teorético na moral, que não pode ser expresso de antemão pela teoria, mas de alguma maneira deve ser compreendido por ela (PM, 18). Rejeitando a mera “transposição da lógica das conseqüências à conduta dos homens”, que resultaria tão somente numa “racionalização implacável”, há que se manter o impulso irracional contido na “nua ansiedade física e o sentimento de solidariedade com os – como Brecht dizia – corpos torturáveis”²⁸ (ND, 281). Isso não quer dizer que a filosofia moral deva se encerrar numa espécie de irracionalismo ou de mística silenciosa. Muito diversamente, tratar-se-ia de refletir sobre a imoralidade das racionalizações do sofrimento

²⁸ No original: “Der impuls, die nackte physische Angst und das Gefühl der Solidarität mit den, nach Brechts Wort, quälbaren Körpern” (ND, 281). Adorno alude ao poema que Brecht escreveu em homenagem à Walter Benjamin, quando soube de sua morte na fuga de Hitler. O poema é “Zum Freitod des Flüchtlings W. B.”: “So liegt die Zukunft in Finsternis, und die guten Kräfte/ Sind schwach. All das sahst du/ Als du den quälbaren Leib zerstörtest” (Brecht, Bertolt. *Gesammelte Werke in acht Bänden*. Frankfurt am Main: 1967. Vol. 4, p. 829).

humano, que o consideram somente como um “objeto” indeterminado frente a uma suposta sublime determinação moral puramente racional. Em suma, se há uma necessidade de limitação do sistema em moral, esta exigência adviria, segundo Adorno, da constituição contraditória da experiência moral, que impõe ao pensamento uma atenção dialética à razão e ao impulso. Isso Kant teria deixado entrever, segundo Adorno, na medida em que

a divisão entre filosofia teórica e prática implica que a ação moral não pode ser puramente reduzida a determinações teóricas (*daß das richtige Handeln in theoretische Bestimmungen nicht rein aufzulösen ist*)... Creio que somente podemos pensar com sentido acerca de toda a esfera da filosofia moral, quando nos conscientizamos *de uma duplicidade, a saber, que: por um lado, toda a esfera moral deve ser permeada pela razão, mas de que ela, no entanto, não se esgota na razão. De que há um momento... que significa o limite da razão no âmbito da moral (die Grenze der Vernunft im Bereich des Moralischen)* (PM, 144s – grifo meu – DGAJ).

Acima de tudo, a teoria deve interrogar a respeito de se a sociedade e a cultura presentes permitem ou não algo como uma vida boa (Cf. PM, 28). Reflexão sobre o *presente*, a filosofia moral será *falível* (Cf. ND, 241). Uma vez que a razão é determinada por seus objetos, na perspectiva de Adorno (Cf. ND, 234), a experiência moral será concebida como uma experiência muito particular de pensamento: uma recordação da afinidade de razão e natureza (ND, 266).

Se a filosofia moral, nessa perspectiva, é compreendida como uma tentativa de expressão da dialética de razão e natureza, será preciso, a seguir, adentrar no terreno kantiano da determinação da vontade, a fim de que se possa discernir o modo como, segundo Adorno, essa dialética se *expressa em Kant*. Trata-se de explorar as experiências na base de sua filosofia moral, as quais puderam ser transformadas na doutrina da razão prática. Segundo Adorno, a experiência fundamental da filosofia da liberdade de Kant é a da consciência espiritual como um fenômeno que emerge da natureza e é irredutível à mesma. Kant teria atribuído este ato à liberdade da vontade, mas sem procurar expressar a contradição interna de razão e natureza (Cf. PM, 152s). Ou seja, Kant teria traçado uma gênese da razão a partir de si mesma, e da liberdade a partir da razão, recalcando seus elementos materiais e temporais. Uma vez que a preocupação fundamental de sua filosofia

é a de preservar a autonomia da razão humana, tanto em seu uso teórico como em seu uso prático, Kant teria sido levado a bloquear questões referentes à sua gênese empírica, nos indivíduos, em proveito de uma investigação das formas pelas quais se pode conferir validade incontestável à teoria e à práxis. Ora, na perspectiva do criticismo, ao invés de se procurar investigar a *natureza* da razão, o que se busca, desde o início, é explicitar a *razão* da natureza. Em outros termos, trata-se sempre de apreender na natureza aquela conformidade a leis que a torna um objeto para nossa razão, um mundo em que é possível discernir relações de causa e consequência, reciprocidade etc entre os fenômenos. É assumido, ao mesmo tempo, que a natureza fornece a matéria (imprescindível) à cognição e à práxis. Mas esta matéria permanece radicalmente exterior e indeterminada. Sua ausência de qualidades específicas faz com que a matéria seja, paradoxalmente, quase irrelevante para os usos teórico e prático da razão. Uma vez que, num caso como no outro, se trata de discernir a conformidade a leis que dá inteligibilidade a duas esferas bem distintas: a da natureza, no caso da teoria, e a liberdade, no caso da prática.

Assim, o prático, “o que é possível mediante liberdade”, é a esfera na qual se desdobra uma especial autonomia da razão diante da natureza. Segundo Kant, trata-se da autonomia pela qual os seres humanos são capazes de iniciar ações de modo espontâneo, isto é, ao modo de uma causa não condicionada por qualquer determinação da natureza. Adorno faz, com relação a esta noção kantiana de autonomia da práxis, uma tentativa de mostrar o quanto ela é problemática, mesmo do ponto de vista do criticismo. Os pontos fundamentais a respeito são, em primeiro lugar, o motivo da dependência do transcendental em relação a uma constituição que só é possível através do empírico. E, em segundo lugar, o tema da limitação teórica que Kant assinala à práxis, com a consequência de que a determinação noumenal atribuída à causalidade da vontade é injustificável de um ponto de vista especulativo.

É possível perceber, assim, que o ponto central da questão da autonomia da vontade na experiência moral é o da constituição do “eu”, do sujeito da ação. Este será concebido como um universal “separado” de toda constituição empírica, sem gênese social, meramente como um ponto de referência lógico, *ou*, ao invés, será apreendido como um universal sensível e social? Cabe pensar se o eu (e a razão) não seria constituído *através* da natureza e da sociedade. O ponto de Adorno é que há uma ambigüidade em Kant com

respeito a estas matérias, uma vez que, como já indicado na seção anterior, a consideração do transcendental tende tanto a reforçar o momento de identidade da razão, como também tende a apontar para um motivo materialista – segundo o qual haveria uma constituição temporal do sujeito transcendental – e utópico, segundo o qual, o que existe não satisfaria jamais as necessidades de realização da razão.

É preciso, desse modo, segundo Adorno, apontar para essas ambigüidades no interior da filosofia de Kant, as quais imporiam uma consideração paradoxal da doutrina kantiana da autonomia absoluta da vontade como causalidade incondicionada. Trata-se de perceber o que se expressa nesse registro da liberdade prática como abstração da natureza. Segundo Adorno, trata-se, contra a intenção manifesta de Kant – mas não tanto contra a intenção dialética do movimento do criticismo – de apontar para a impossibilidade da identificação da vontade com a razão pura, bem como da impossibilidade de identificação da liberdade na experiência moral com a noção de uma personalidade inteligível. Ou seja, a doutrina kantiana da liberdade da vontade se dirigiria para a prova de que a mesma não pode ser assumida teoricamente, de modo que não poderia haver sistema filosófico da moral.

Na perspectiva de Adorno, se o criticismo pôde desvendar a ilusão da substancialidade do “eu” é porque ele se inscreveu naquela dialética do esclarecimento que é, simultaneamente, desmitologização e ocultamento mítico de realidades ainda opacas à consciência. No caso de Kant, tratar-se-ia de um desvelamento e bloqueio, ao mesmo tempo, da consciência do caráter alienante da sociedade burguesa, urbana e mercantil. Assim, segundo Adorno, a doutrina da autonomia como causalidade absoluta de uma liberdade noumenal seria a transcrição de uma experiência de pertencimento a uma sociedade que penetra na constituição de cada indivíduo como um poder irracional e racional, como uma espécie de “segunda natureza” que é, na verdade, uma legalidade sem brechas. Nesse sentido, a doutrina da irrelevância moral dos fins individuais e sensíveis seria uma tradução do princípio social vigente, sob o qual os sujeitos se defrontam como abstrações econômicas de sua corporeidade. A filosofia moral da razão prática, assim, seria uma reflexão sobre a impotência real dos homens numa sociedade fundada no antagonismo de indivíduos constituídos segundo um molde social marcado pela *minoridade*:

Todos os problemas da filosofia moral caem sob a rubrica geral de ética privada, ou seja, eles se referem, na verdade, a uma sociedade que ainda é individualística, uma sociedade do tipo que foi construída pela história. Essa sociedade individualística possui suas limitações e características particulares. Estas podem ser lidas a partir do denominado problema básico da filosofia moral, a saber, o da vontade livre. É por esta razão que, para uma filosofia moral que é necessariamente uma teoria da ética privada, o ponto culminante em que ela pode chegar é o da antinomia entre causalidade e liberdade que figura na filosofia de Kant, de um modo irresolvido e, por isso mesmo, exemplar. Mas *o que aparece em Kant como o entrelaçamento entre homem e natureza também é o entrelaçamento entre homem e sociedade. Pois nessa segunda natureza, em nosso estado universal de dependência, não há liberdade*²⁹. E por essa razão tampouco há ética no mundo administrado (PM, 261).

Dessa forma, segundo Adorno, “a premissa da ética é a crítica do mundo administrado” (*ist die Voraussetzung der Ethik die Kritik an der verwalteten Welt*: PM, 261), uma vez que a abstração da liberdade em relação à causalidade natural revelaria, na verdade, que o mundo social é regido por uma causalidade que rebaixa a liberdade à dependência do todo. A liberdade de concordar com a dominação da natureza externa e interna é o que resta como aparência socialmente necessária. O que a filosofia de Kant teria deixado de refletir, segundo Adorno, é que seu modelo de liberdade se descola do processo histórico da formação do indivíduo burguês (Cf. ND, 217s). Nessa constituição social do indivíduo é reproduzida a não-liberdade do todo. Assim, a sociedade como *principium individuationis* seria o segredo da causalidade kantiana (Cf. ND, 218). O princípio do eu, do sujeito como um começo absoluto, espontaneidade pura, seria, na verdade, uma continuação interiorizada do princípio social da dominação da natureza (Cf. ND, 290s). Ao mesmo tempo, contudo, a constituição de uma sociedade livre depende de uma resistência contra a dominação, a qual só poderia partir dos indivíduos (Cf. ND, 262). Mas, se “somente numa sociedade livre são livres os indivíduos” (ND, 261), parece que a liberdade seria posta numa condição não-alcancável. Na verdade, trata-se de reforçar na vontade, que é, simultaneamente, órgão potencial de liberdade (ligada ao aspecto material do sofrimento

²⁹ O trecho grifado aparece da seguinte maneira no original: “*Was aber bei Kant hier als die Naturverflochtenheit der Menschen erscheint, das ist zugleich auch ihre gesellschaftliche Verflochtenheit. Denn in zweiter Natur, in der Universalen Abhängigkeit, in der wir stehen, gibt es keine Freiheit*” (PM, 261).

humano) e agente da alienação social (como coerção da natureza interiorizada ao modo do princípio do eu), aqueles elementos de resistência à dependência do princípio da causalidade social não-livre (Cf. ND, 216).

Enquanto não se atenta para a constituição social do eu, com seu potencial ambíguo, repressivo e emancipatório, permanecerá, segundo Adorno, aquela condição na qual “o sujeito é a mentira, porque, em proveito da incondicionalidade de sua dominação, deseja que sejam negadas suas próprias determinações objetivas” (ND, 274). A crítica de Adorno ao lugar do sujeito na ética de Kant se dirige ao fato de que, segundo Adorno, Kant “retirou da filosofia moral o caráter genético para substituí-lo pela construção do caráter inteligível” (ND, 268). Isto é, Kant teria tirado de cena a história e a constituição empírica e social do caráter dos sujeitos individuais, os únicos aos quais poderia ser atribuída uma liberdade real. E, ao fazê-lo, Kant teria articulado sua ética como um construto aporético, uma vez que “aporética é toda determinação apenas pensável, ‘numenal’ no sentido kantiano, que possa ser atribuída ao sujeito” (ND, 250). Na verdade, segundo Adorno, a filosofia moral de Kant teria expressado, na doutrina do caráter inteligível, uma contradição que se prende à “coisa mesma”, a saber, à experiência da consciência, que se apreende como coercividade e espontaneidade. Contudo, Kant a teria transcrito de forma pré-dialética, por meio da distinção entre sujeito puro e sujeito empírico (ND, 238s). É certo que isso não corresponde à contradição objetiva, uma vez que “não há sujeito transcendental se não é individuado na unidade da consciência, isto é, como momento do sujeito empírico” (ND, 239). A aporia prossegue na atribuição de uma causalidade inteligível, isto é, de uma causalidade mediante liberdade, ao sujeito puro, dotado de um caráter inteligível. Se Kant afirma a incognoscibilidade do modo como a pura representação da lei moral pode afetar a vontade livre como um móvel moral, há um bloqueio, um limite na filosofia moral (Cf. ND, 284). Com efeito, assinala Adorno, é impossível compreender como algo intemporal possa influir no mundo dos fenômenos “sem converter-se em temporal” (ND, 251). Se o caráter inteligível permanece um objeto alheio às possibilidades da teoria, é porque ele seria, na verdade, o princípio da identidade individual retirado da filosofia teórica e transformado num ponto de referência invariável da práxis (Cf. ND, 287s). Aqui Adorno retoma o ponto tratado anteriormente, de uma metacrítica do criticismo. Assim, se um dualismo não dialético de sujeito transcendental e sujeito empírico parece se firmar como ponto de

chegada da filosofia moral de Kant, é preciso recuperar uma noção que Kant elabora (mas recalca no processo), a saber, de uma não-identidade do sujeito empírico individual. Com efeito, se a unidade transcendental da consciência pressupõe conteúdos psicológicos “do ponto de vista de sua própria possibilidade” (ND, 288), é preciso lembrar que o princípio de unidade inscrito no caráter inteligível deveria ser intrinsecamente dependente da experiência (Cf. ND, 288s).

Essa revisão adorniana da noção do caráter inteligível como algo que deve ser posto sob a condição de uma constituição empírica, socialmente formada, leva Adorno a propor uma avaliação positiva do caráter inteligível de Kant. E isso de modo surpreendente, como o lugar de uma certa atenção ao aspecto material e inabarcável da experiência moral. Com efeito, se a doutrina kantiana do caráter inteligível tentava responder à coercividade inscrita no interior da consciência, poder-se-ia ler, nessa mesma tentativa, a admissão de um limite da razão na experiência moral. Assim, aquele princípio de unidade do eu, puramente inteligível, revelaria, na verdade, “o difuso da natureza em que [os homens – DGAJ] não são pessoas [e que – DGAJ] se acerca ao perfil de uma essência inteligível, de uma ipseidade (*Selbst*) liberada do eu (*das vom Ich erlöst wäre*)” (ND, 274). Trata-se, em suma, de ler no caráter inteligível kantiano uma tentativa de superar o rígido e compulsivo caráter que a sociedade impõe a seus indivíduos. Um caráter que não se submetesse ao imperativo da “segunda natureza”, de incremento da dominação da natureza externa e interna. Um caráter que fosse capaz de enxergar, na sociedade existente, as brechas para sua transformação numa sociedade livre de dominação. Nessa perspectiva, “a construção do caráter inteligível e da coisa em si é a do não-idêntico, como condição de possibilidade da identificação, mas também do que escapa à identificação categorial” (ND, 286 nota).

São, desse modo, *as figuras da liberdade e da autonomia na experiência moral aquilo que “escapa à identificação categorial”*. A doutrina do caráter inteligível testemunharia o quanto o pensamento kantiano reconhece e oculta, ao mesmo tempo, a dialética de razão e natureza na constituição da experiência moral. Segundo Adorno, os traços pré-dialéticos da ética de Kant derivam de uma urgência de preservar a autonomia do espiritual diante da natureza. Mas é a própria autonomia do espiritual que é posta em risco, uma vez que esta só existe no elemento da “heteronomia”. Segundo Adorno, a autonomia da esfera moral implica uma dialética de razão e natureza:

Que a razão seja outra coisa que a natureza, e sempre um momento dela, cabe-lhe como uma determinação imanente de sua pré-história. A razão é natural como força psíquica que deriva fins de autoconservação. Conquanto distinta e contrastada da natureza, ela se torna um outro dela. *Algo efêmero, a razão é idêntica e não idêntica à natureza, dialética por definição* (ND, 285 – grifo meu DGAJ).³⁰

O momento de autonomia na experiência moral, se remete a um *eu* constituído como instância de controle da natureza interna e externa – na figura de uma vontade que é pressuposto da unidade dos impulsos do sujeito –, não deve fazer esquecer a constituição *natural* do eu, a fim de que seja possível evitar a absolutização do princípio de racionalização da natureza. Em suma, uma natureza absolutamente racionalizada é apenas o duplo de uma razão tornada mecanismo natural, repetição sem sentido do gesto de abstração de toda relação como a natureza que não seja a de domínio para fins de autoconservação. Isso, ao cabo, traria como resultado a proscrição de toda idéia de felicidade para o gênero humano, uma vez que ela consiste na articulação de *um universal material e espiritual* em que a natureza não é reprimida, mas trazida à expressão ao modo de impulso para o prazer e para a diminuição do sofrimento. Isso a ética de Kant, segundo Adorno, teria trazido *ambiguamente* à consciência de seu tempo, mas de um modo que mantém a abstração de liberdade e sensibilidade, razão e natureza, autonomia e impulso. E, ao fazê-lo, teria feito prevalecer o registro de uma tendência civilizacional fortíssima, a do domínio social da natureza externa e interna – esta última, sob a figura da vontade. Para Adorno, diversamente, tratar-se-ia de pensar numa *dialética da vontade*, segundo a qual a razão, a faculdade espiritual de autodeterminação, não se perceberia como radicalmente estranha à natureza, mas como natureza transformada:

³⁰ No original: “Daß Vernunft ein anders als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach” (ND, 285).

Eu disse que o que transcende a natureza é natureza que se tornou consciente de si (*innegewordene Natur*). Kant expressa-o de algum modo, mas, ao mesmo tempo, a idéia lhe é estranha, pois, para ele, a dominação da natureza por meio do conceito de razão (...) é algo absoluto e auto-evidente. Como também, todos os conceitos que ele usa em ética são nada mais do que categorias da dominação da natureza (...) Isto significa que ele não é mesmo capaz de dar o passo que tentei explicar a vocês, e que levaria a uma possível solução do dilema, no qual ele e a filosofia aqui se encontram, a saber, o de considerar a reflexão ou a liberdade como natureza tornando-se consciente de si mesma (*der Freiheit als Innewerdens von Natur*). Este é o ponto no qual a filosofia kantiana encontra-se, pode-se dizer, como sob um feitiço, como se diria nos contos de fada. Se ele tivesse tido consciência disso, se ele o conhecesse por si próprio, então todo o conteúdo de sua filosofia teria se transformado em algo completamente diverso. E por isso o conceito de auto-reflexão (*Selbstbessinnung*) não tem lugar em seu pensamento... Ele é incapaz de avançar além do dualismo de espírito e natureza. A razão, poderíamos dizer, é que o conceito de mediação não existe para ele. Mediação aqui não é para ser entendido como um meio termo, mas no sentido de que, através da mediação de dois momentos diametralmente opostos, um se torna consciente de que necessariamente implica o outro. Neste sentido, poder-se-ia argumentar que, *em Kant, através desta cega dominação da natureza, o que constantemente reproduz a si mesmo é esta porção não iluminada (nicht aufgehellte) de natureza – ou, em outros termos, que a moral kantiana nada mais é do que dominação* (PM, 155-157 – grifo meu – DGAJ).

É possível pensar, finalmente, nas reflexões adornianas dos *Elementos do Antisemitismo*, em que se mostra como essa dominação da natureza é feita por meio de uma repetida abstração do momento de natureza nos sujeitos (DE, 168ss). Isto é, como recalque daqueles elementos naturais, “regressivos”, que anunciam a pré-história biológica da espécie, e nos quais fica patente o medo da morte, a ânsia pela dissolução do eu na natureza, o prazer nos excrementos e nos odores do corpo, a careta de dor do corpo ferido. É tudo que recorda a natureza na ordem racional da sociedade que é alvo de perseguição e mítica “elaboração” administrativa. A administração racional do corpo anuncia o movimento do esclarecimento: o corpo higienizado, vigiado, separado de outros corpos, já é quase o corpo preparado para a “seleção” das câmaras de gás (DE, 215ss). Se os motivos de purificação e de limpeza do corpo foram tão ativos no nazismo, como bem mostrou Peter Cohen, em seu documentário *Arquitetura da Destruição*, é preciso que a dialética de

razão e natureza seja levada a sério quando se fala em experiência moral. Mary Douglas, em seu estudo notável sobre as idéias de pureza nas sociedades primitivas, nos fez notar as diversas condições sociais nas quais “onde há sujeira, há sistema”³¹. O que faz retroagir consideravelmente a ação da dialética do esclarecimento, mostrando a racionalização da natureza já em curso em sociedades pré-históricas. Ora, Adorno e Horkheimer já haviam apontado que o mito contém um elemento esclarecedor, de dominação da estranheza do mundo natural, do “fora” desestruturado e ameaçador. Seria possível pensar, assim, no motivo da “sujeira” do corpo, ou de algumas de suas partes, como um motivo antropológico que penetra na constituição da filosofia moral como tal. O que é “sujeira” sempre o é *para um “sistema”*, eis a lição que a filosofia moral poderia buscar na antropologia.

Seria incorreto, contudo, encerrar a filosofia moral de Kant exclusivamente no registro das idéias de sujeira e pureza. Já foi possível indicar como, para Kant, o que importa é a autonomia da ação moral, sua possibilidade de criar, a cada vez, uma esfera destacada da mera submissão ao existente natural *e social*. Portanto, a adequação às idéias vigentes sobre pureza, num determinado espaço cultural, não seria relevante, na perspectiva kantiana, para a moralidade das ações. Mas há *um modo através do qual a dominação da natureza penetra no interior da filosofia moral de Kant*. E este modo é o *da construção da vontade e da liberdade, respectivamente, como faculdade de uma causalidade inteligível e como uma causalidade incondicionada dos fenômenos*.

É possível discernir a diferença entre as concepções de Kant e de Adorno sobre a experiência moral por meio do recurso aos exemplos que eles empregavam. Já vimos que Kant recorria ao caso hipotético do fugitivo abrigado em “minha” casa. Adorno gostava de mencionar um exemplo histórico (PM, 19), o caso dos resistentes do movimento alemão *20 de Julho*, que planejaram e executaram um (mal-sucedido, é claro) atentado contra a vida de Hitler. Segundo Adorno, a ação daqueles homens representa um exemplo convincente da *dialética da autonomia na experiência moral*. Essa autonomia não seria feita exclusivamente da ação de uma vontade livre, independente de todo objeto, uma vez *que é o objeto – uma dominação muito real e produtora de enorme sofrimento – que fornece o móvel moral da ação*. E essa autonomia não seria baseada numa consideração racional acerca da pureza das máximas. Ao invés, teria seu fundamento num *impulso*, numa

³¹ Cf. Douglas, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

urgência corporal de quebrar o ciclo da dominação. O que teria feito daquela ação uma ação moral autônoma não seria, assim, o cálculo racional das suas conseqüências, mas o *desespero* em que ela foi consumada. Desse modo, para Adorno, numa sociedade radicalmente não-livre, a única ação moral possível é aquela na qual está contido um inconciliável desespero. Adorno fala, assim, de um “momento irracional da ação moral” (*das irrationale Moment des moralischen Handelns*), que se localizaria nessa capacidade espontânea de resistência, uma exigência posta além do cálculo das conseqüências da ação e da expectativa de seu êxito (PM, 19). A resistência não se esgota, contudo, nesse momento irracional, que é apenas um momento da práxis justa, a qual depende também da *consciência do mal e das razões de resistir*, ou seja, do momento do pensamento, de uma compreensão crítica e teórica (*kritischen und theoretischen Einsicht*). Sem ele, a resistência não se estabelece, como tampouco ela se motiva senão por um momento irracional, de sentir que não é mais possível suportar uma dominação, e que se deve contrapor a ela imediatamente (PM, 20). A práxis justa, assim, pode medir-se pela sua capacidade de diminuir ou extinguir alguma dor, pois “a moral como um agir é sempre mais do que o pensamento” (*das Moralische als ein Handeln immer auch mehr als ein Denken ist*) (PM, 21). A filosofia moral deve ser distinta de uma contemplação distante da moral, e afirmada em sua contradição com seu objeto, contradição esta que não pode ser eliminada pela teoria. Nessa perspectiva, a tarefa atual de uma filosofia moral seria a de manifestar a consciência de que a contradição entre pensamento e moral liga-se à coisa mesma, isto é, à moral, e não apenas ao pensamento (PM, 21). “A tarefa de uma filosofia moral hoje é a produção de consciência, mais do que qualquer outra coisa”, diz Adorno (PM, 21).

É a *determinação dialética da experiência moral, portanto, que leva Adorno a entender a filosofia moral como um esforço da razão, de recuperar o momento de natureza presente em sua constituição*. E é por isso que Adorno não escreverá uma *ética*, mas “mínimas morais”. *Minima Moralia*, com efeito, representa o momento na consciência filosófica de Adorno em que este se vê obrigado a refletir acerca do *estatuto* da filosofia moral hoje. Será ela ainda possível, uma vez que se desvela, quase que como um princípio constitutivo de sua especificidade teórica, sua cumplicidade com a dominação da natureza? E a resposta que ele dá a esta pergunta é a de que ela ainda resiste, mas que sua possibilidade atual é extremamente *problemática*. Com efeito, ele concebe *Minima Moralia*

como uma filosofia moral, “da qual ofereço algo ao meu amigo” Horkheimer (MM, 7). Mas uma filosofia moral com pelo menos duas características diferentes das filosofias morais da tradição antiga e moderna. Em primeiro lugar, já que não se pode mais contar com o pressuposto de uma realização iminente da ação humana justa na comunidade política, *esta filosofia moral não poderá apontar para um sistema da ação correta*. Desse modo, ao invés da certeza do sistema, advinda seu fundamento social, que o sistema crê apreender conceitualmente de modo absoluto, uma incerteza quanto às possibilidades da práxis correta. Adorno registra esse aspecto em seu famoso dito: “não há vida correta na falsa” (MM, 33). A segunda característica dessa filosofia moral será seu *caráter fragmentário*, que remete ao seu fundamento efêmero: as configurações frágeis e reprimidas da experiência moral dos indivíduos sob a sociedade integral burguesa. Aquilo que tende a desaparecer sob o processo da racionalização das relações produtivas e sociais, o sujeito, é a âncora de uma antecipação perseguida pelo pensamento, feita de uma resistência ao presente e da recordação das mutilações do passado. Assim, a filosofia moral como doutrina da vida correta é ainda possível, segundo Adorno, e é por isso que ele escreve *Minima Moralia*, mas sua possibilidade aponta para um caminho obscurecido pela história: *a vida correta seria aquela em que, através da ação consciente de cada um, se criasse uma sociedade justa*. Este caminho está bloqueado pelo peso da dominação política e econômica, pela organização social de todos os aspectos da vida individual. Se não é possível mais a vida correta, então, para que escrever sobre filosofia moral? É aqui que pode-se enxergar porque o tema da cumplicidade com o mal é o grande tema subterrâneo de *Minima Moralia*. A “vergonha de ter no inferno ar para respirar” (MM, 21), o cuidado em não fazer da crítica social uma ideologia para consumo próprio, a suspeita de que o trabalho intelectual pode facilmente ver sua veemência crítica destruída no processo de sua recepção (“nenhum pensamento é imune à sua comunicação”, MM, 19) – tudo isso faz com que o único sentido da filosofia moral que possa pretender alguma efetividade num mundo que realizou ao contrário as grandes aspirações do iluminismo, de autonomia, justiça e liberdade – este sentido é o de perseguir *uma fenomenologia da desintegração social do aspecto moral da experiência subjetiva*. Mas, ao fazê-lo, tentar acumular no pensamento uma tal quantidade de tensões, de maneira que este, como experiência, se aperceba de sua carência radical, do que lhe falta. Ora, é muito difícil se dar conta daquilo que nem se

imagina ser possível. É por isso que a filosofia moral de Adorno, em *Minima Moralia*, possui um acento sombrio, quase desesperado: é preciso ir fundo no pior para que, por contraste, apareça à consciência a possibilidade do melhor. O problema de Adorno é duplo: primeiro: como escapar à cumplicidade do crítico com relação ao criticado? Segundo: como justificar a possibilidade mesma (normativa, epistêmica) da crítica? Suas respostas aos dois problemas nunca são “magistrais”, no sentido de confiarem num solo primeiro, intocado, do pensamento. Ao contrário, e isso será mais desenvolvido adiante, na *Dialética Negativa*, ele mantém as duas perguntas: não há garantias últimas de imunização do pensamento quanto à sua participação no pior, bem como não há fundamento absoluto para a justificação do pensamento crítico. E é nesse *desterro* que se pode continuar a pensar a moral, pois “pertence à moral não sentir-se em casa em sua própria casa”(MM, 32), e ao “escritor nem sequer é permitido habitar o ato de escrever” (MM, 75). No fundo, diz Adorno, se a filosofia moral é ainda possível e mesmo obrigatória é porque ainda há vida humana, e esta tem o direito de tentar subtrair-se à dominação.

A *resistência ao mal*, desse modo, é o grande ponto convergente da filosofia moral de Adorno quando ela se debruça sobre a autonomia moral³². Vimos que, em Kant, a resistência ao mal é possível em virtude de uma disposição originária para o bem, na forma de um ânimo que é desde sempre influenciável pela representação da lei moral (RL, 33). Vimos também que essa disposição inteligível é condição necessária, mas não suficiente, para a resistência à propensão originária para o mal. Ou seja, que ela requer o concurso da *humanitas aesthetica*, isto é, de uma “receptividade para o sentimento comum de alegria ou de dor”, sem o qual “a representação do dever, por si só, não conseguiria” consumir a moralidade (MC, 457). Em suma, vimos que, ao cabo, a filosofia moral de Kant, ao falar da autonomia e da resistência ao mal, se é obrigada a lançar mão da noção de uma esfera inteligível, destacada da natureza, ao mesmo tempo, faz, de algum modo, retornar esta esfera à natureza, na forma dos pressupostos da sensibilidade, imprescindíveis para a

³² Cf. Schweppenhäuser, G. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburgo: Argument, 1993, p.14s, 184-198.

realização daquilo que o dever representa, isto é, *sem os quais eu nem mesmo quereria o bem*³³.

O que Adorno faz é manter a atenção sobre este ponto kantiano: a dependência da razão pura em relação à sensibilidade para a efetivação da autonomia moral. Em suma, somente ao se resgatar os elementos de não-identidade, de conteúdo social e de possibilidade utópica na ética de Kant é que se poderia pensar seriamente a autonomia moral, diz Adorno. A *responsabilidade* diante do mundo, assim, é simultaneamente responsabilidade pelo social e pela esfera natural (que a sociedade esclarecida administra e reprime). Se a experiência moral é a de uma *dialética negativa de razão e impulso, a filosofia moral que lhe pode fazer justiça será aquela que fizer do pensamento uma experiência*, não um ponto de chegada. Uma *recordação da dor infligida racionalmente pela civilização*, não um instrumento de dominação da natureza. Fiel ao espírito kantiano da dialética da razão pura, com sua dessubstancialização do eu, o pensamento de Adorno procura expressar essa constituição incompleta e vacilante do sujeito que a experiência moral põe em primeiro plano. Experiência da *natureza* da razão e da *mediação sensível* da autonomia moral.

³³ Nesse sentido, escreve Kant: “essa dolorosa simpatia irreprimível: este é sem dúvida um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever por si só não lograria” (MC, 457).

<p>CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DA COMPAIXÃO: ADORNO E SCHOPENHAUER SOBRE A ALTERIDADE MORAL</p>

*Não mais o desejo de explicar, e múltiplas
palavras em feixe/
subindo, e o espírito que escolhe, o olho que
visita, a música/
feita de depurações e depurações, a delicada
modelagem/
de um cristal de mil suspiros límpidos e frígidos:
não mais/
que um arabesco, apenas um arabesco
abraça as coisas, sem reduzi-las*

Carlos Drummond de Andrade

Ao abordar a noção de uma dialética própria à moral, indicando a sua constituição pelo impulso somático e pela razão, Adorno fala de uma determinação essencial à experiência moral: a da compaixão. Dimensão da alteridade, da emergência de um outro, que será condição de possibilidade da formação de um sentido ético para minha ação. Como essa dimensão se constitui para a experiência do sujeito? Adorno fala da compaixão ao modo de uma determinação passiva da moral: "o impulso, a nua ansiedade física e o sentimento de solidariedade para com os corpos torturáveis" (ND, 281). Será um aceno à ética da compaixão de Schopenhauer? Penso que não. Ao invés, e este será o ponto central deste capítulo, Adorno distancia-se da ética de Schopenhauer na medida em que lhe importa recusar toda ética fundada metafisicamente. Por outro lado, é importante, para a filosofia moral de Adorno, retomar a questão do sofrimento e da alteridade numa perspectiva materialista, no sentido da qual Schopenhauer teria feito consideráveis progressos, todos comprometidos pelo arcabouço metafísico de sua filosofia. O que faz da filosofia moral de Schopenhauer uma filosofia da identidade, no sentido que Adorno atribui

ao termo, ou seja, uma filosofia que parte de princípios *primeiros* e destes deduz a inteligibilidade da ação humana.

Ocorre que o pensamento de Schopenhauer, mesmo num primeiro exame, oferece diversos pontos de convergência com a filosofia de Adorno, seja em seus temas preferenciais, seja em algumas de suas conclusões. Seria o caso, por exemplo, dos temas da não-originariedade da razão e da dimensão desejante do pensamento, da importância decisiva do não-racional na determinação de toda conduta genuinamente moral, da ligação fundamental da atividade filosófica com a experiência, em especial a estética, da centralidade da consideração do sofrimento de outrem na constituição interna da experiência moral. A partir da constatação de tais linhas de uma possível comunicação entre as filosofias de Schopenhauer e de Adorno, que tipo de cuidado crítico e metodológico impor-se-iam? Sobretudo no sentido perseguido aqui, que é o da investigação da experiência moral em Adorno?

Cumpra, em primeiro lugar, examinar o sentido de *experiência* e de *sujeito* em Schopenhauer. Sujeito que, no interior de sua filosofia, possui pelo menos dois significados: 1) pólo irreduzível da representação, complementar ao pólo do objeto, com o qual mantém uma relação não causal e não temporal; e 2) sujeito puro do conhecimento, identificado ao indivíduo que se elevou por sobre o véu do princípio da individuação e contemplou a sua própria essência como Vontade.

A seguir, cumpre esclarecer o sentido moral da experiência segundo Schopenhauer, e como ele se fundamenta na consideração metafísica de sua filosofia da individuação. Se a compaixão é posta como fonte e origem de toda moralidade, é porque o sentido da moral já fora determinado, metafisicamente, como o de ser um espelho adequado da Vontade, uma objetivação, na forma da excitação e da motivação, do Querer Viver, cego, irracional e inextinguível. O *telos* e como que o critério da moralidade aparece aqui como a medida em que uma ação é realizada no sentido da negação da Vontade. Schopenhauer assume como forma suprema de moralidade a auto-supressão da individuação, através do ascetismo, da beneficência e da abolição de todo querer.

O ponto de ancoragem da filosofia de Adorno com relação a estas questões consistirá nas perguntas pelo sentido materialista e metafísico do sofrimento e da individuação, numa perspectiva que desloca as teses schopenhauerianas na direção de uma

filosofia moral em que a compaixão, ao invés de marcar uma expressão da identidade da Vontade em todas as suas objetivações, remete a um momento da prioridade do objeto no interior mesmo da subjetividade. Ou seja, trata-se de mostrar a alteridade inscrita na determinação mesma do sujeito. Alteridade do impulso em relação à consciência, alteridade do sofrimento em relação ao sentido dado a ele pela razão. Em suma, trata-se de avançar, através de Schopenhauer, a posição de um *materialismo* em filosofia moral, isto é, de uma correção da operação idealista da "redução ao sujeito" (Cf. ND, 178s). Desse modo, a dimensão metafísica da alteridade não será remetida a uma filosofia primeira, mas a uma meditação sobre a fragilidade da experiência moral, em sua abertura à passividade do sofrer.

2.1. Experiência e sujeito em Schopenhauer: Vontade e individuação

Schopenhauer anotou certa vez, em seu *Diário de Viagem*, uma experiência que pode fornecer um acesso ao sentido de sua filosofia, sobretudo da relação entre *natureza* e *racionalidade*, e do estatuto do *corpo* nesta relação. No Monte Pilade, perto de Lucerna, Schopenhauer descobre que "a vista que se tem do alto de uma montanha contribui muito para nos oferecer perspectivas sobre o mundo. O mundo, olhado assim de cima, é um espetáculo tão fantástico e tão curioso que pode consolar quem está dominado por preocupações" (3 de Junho de 1804, *apud* Pernin, 1995, 105).

É o *corpo* como olho que descortina ao sujeito o mundo como representação. Nesse patamar, este olho está mergulhado na teia da necessidade que estrutura *a priori* o mundo da experiência para o sujeito cognoscente. O mundo me aparece como espaço, tempo e causalidade, e será assim que perceberei o meu corpo nele, isto é, como fenômeno cuja inteligibilidade remete ao princípio da razão suficiente. Mas, como é óbvio pela citação, isso não é tudo, nem sequer o mais importante, pois o espetáculo do mundo – posto em distância – desloca minhas perspectivas habituais e me lança a uma experiência que não é predominantemente cognitiva, mas estética: o apaziguamento do querer, a libertação do interesse no eu. Perceberei meu corpo neste mundo, assim, também como manifestação da

Vontade. Nesse registro, o mesmo olho que me prendia ao mundo posto diante de mim como representação, me desprende de toda limitação ligada ao princípio da razão suficiente, isto é, da experiência corriqueira de objetos fenomênicos, e me transporta para a essência objetiva do mundo, para o mundo como Vontade, na qual meu querer individual pode repousar. Na contemplação estética, o mundo como representação se distancia do centro das preocupações do eu e se transforma meramente no avesso de um núcleo atemporal que transcende toda corporeidade, toda individuação, e mesmo a distinção entre sujeito e objeto: a Vontade.

É no corpo, portanto, que começa, para Schopenhauer, toda experiência metafísica, da unidade de essência do mundo. Bem como é no corpo que somente se pode dar o salto do eu ao não-eu. O outro não é uma dedução lógica. É possível apreender, assim, em Schopenhauer, na base de sua filosofia, a experiência de uma insuficiência e posterioridade da razão, bem como da originariedade de um substrato meta-racional da experiência, a Vontade. A questão, assim, é: a experiência deste sujeito schopenhaueriano vale-se de que relação entre razão e natureza? A natureza, para Schopenhauer, será idêntica à Vontade? E a razão, será idêntica às formas *a priori* da experiência do sujeito cognoscente?

É preciso compreender corretamente o projeto metafísico de Schopenhauer, e a noção de experiência que lhe é própria, para que se possa responder a essas questões. E a via do *corpo* será o fio condutor para a apreensão desse projeto. Com efeito, Schopenhauer considera que a "verdade filosófica por excelência" é a da duplicidade do corpo, o fato de que "aquilo que denomino meu corpo, enquanto representação intuitiva, denomino vontade, enquanto tenho consciência dele de uma maneira diferente e que não sofre comparação com nenhuma outra" (MVR, 112). Assim, se a filosofia é identificada a "um conhecimento não relativo, mas incondicional da essência do mundo" (MVR, 134), ela deverá partir da experiência mais imediata, a do corpo, esse resíduo luminoso da representação, e que a ela está ligado. Assim

partimos daquilo que nos é mais imediato e mais completamente conhecido, daquilo de que temos a mais íntima convicção, e, através do fenômeno mais tocante, mais significativo, mais claro, queremos chegar a conhecer o mais imperfeito, o mais ínfimo. Excetuando o meu corpo, apenas conheço uma das faces dos objetos, a representação... Sou capaz disto, visto que *o meu corpo é o único objeto do qual não conheço unicamente um dos lados, o da*

representação; conheço-lhe também o segundo, que é o da vontade (MVR, 134 – grifo meu, DGAJ).

É dentro dessa perspectiva que a relação entre natureza e racionalidade na constituição da experiência será um dos objetos privilegiados da metafísica de Schopenhauer. Será a racionalidade da representação, que me dá um mundo de objetos constituídos como pluralidade – como uma natureza – o fundo último da realidade? A filosofia de Schopenhauer é um esforço para tentar mostrar que esta questão exige uma resposta *negativa*. E a realidade *sofredora* do corpo ocupará um papel absolutamente fundamental nessa filosofia, uma vez que ela provoca a necessidade da investigação do *sentido* da experiência. De acordo com Schopenhauer, com efeito, é na realidade do *homem* que a natureza acorda e se espanta, perguntando-se o que ela própria seria (NM, 84). E esse espanto nada mais é do que a consciência da morte e do sofrer, e que será o motor de uma busca pela origem da dor na essência do mundo (NM, 110). Nessa busca, o homem acordará para a consciência de que o mundo não é uma existência absolutamente necessária (NM, 107), e de que a dor, portanto, é uma fatalidade (NM, 110). Sendo assim, o projeto metafísico é conatural ao homem, que tem de encarar a contingência desesperadora do sofrimento, que faz ele querer para si uma metafísica, isto é, um

conhecimento que ultrapasse a experiência, vale dizer, um conhecimento que transponha ou exceda os fenômenos dados, e queira explicar por que está a Natureza regrada e pautada num determinado sentido ou em outro. Falando mais vulgarmente: – *um conhecimento que pretenda demonstrar que existe antes da natureza algo que a torne possível* (NM, 93 – grifo meu, DGAJ).

Desse modo, há uma passagem necessária do corpo à metafísica, uma vez que é esse corpo propriamente um fenômeno no qual se expressa uma realidade metafísica, a da vontade. A metafísica será, assim, uma interpretação da experiência, no sentido de que nela se expressa (e se oculta), algo que lhe é irredutível. Se ela se propõe a "interpretar corretamente a experiência, em bloco" (NM, 135), o sentido desta interpretação não será o da assunção dogmática de uma transcendência que causaria a imanência da experiência (NM, 138, 147). Nem tampouco se limitará a reproduzir a análise dos constituintes formais

a priori da experiência, feita por Kant. Com efeito, para Schopenhauer, a filosofia transcendental limitara-se a descrever a "origem subjetiva daquele aspecto [a priori] do conhecimento" (NM, 136). O que seria correto, mas não suficiente, uma vez que é preciso ir além, e decifrar o texto do qual os princípios *a priori* da experiência retêm apenas o aspecto formal. Será necessário passar da letra ao sentido:

Semelha-se (sic) a uma carta cifrada a totalidade global da experiência. A filosofia é a decifração dela. Se a tradução corresponder coerentemente com todas as partes teremos uma filosofia exata. Ressalve-se a tempo, todavia, que aquela totalidade global da experiência deve ser compreendida no sentido da profundidade e não da superfície (NM, 139).

Trata-se, assim, de apreender a realidade metafísica do corpo e da experiência, de penetrar naquilo que "transcende a natureza, ultrapassa-a, para atingir o que está oculto atrás dela" (NM, 141). Ora, essa será uma *metafísica da imanência*, da prospecção do sentido da experiência, que dirá "da coisa em si, *mas da coisa em si nas suas articulações com o fenômeno*" (NM, 141). Metafísica que "vai considerar este elemento oculto surgente (sic) em a Natureza, *e não independentemente de todo fenômeno*" (NM, 141).

Temos aqui os termos da questão: a experiência própria ao fenômeno homem é a de, por um lado, um conhecimento da natureza que se realiza através de formas *a priori*, que o caracterizam como o sujeito da representação: o corpo como entendimento, racionalidade. Por outro lado, esse mesmo fenômeno homem é emergência objetivada da vontade, da coisa em si: o corpo que é sensação, dor, prazer, querer cego e irracional. A filosofia será a decifração deste texto do corpo, da *res metaphysica* inscrita no corpo e na experiência.

Há aqui uma mudança fundamental de perspectiva em relação ao criticismo. É decisivo que as formas *a priori* da experiência, tais como pensadas por Kant, serão tidas, na perspectiva de Schopenhauer, como *princípios de individuação* da vontade nos fenômenos. *O idealismo transcendental é retido, assim, na perspectiva de uma hermenêutica da vontade*. Captemo-lhe o ponto de ancoragem :

Subsiste dessarte intacta a doutrina de Kant, consoante a qual o mundo da experiência é um puro fenômeno em que somente se apliquem os conhecimentos *a priori*. Apenas acrescenta-se que, precisamente *como fenômeno, este mundo é a expressão da coisa que nele se*

manifesta, e que denominamos – com Kant – de coisa em si. Acontece que essa coisa em si deve estampar sua essência, cunho e caráter no mundo experimental ou fenomênico. Ora, desde que interpretemos a experiência – em sua matéria, que não somente em sua forma – deve ser possível reencontrar aí vestígios da coisa em si, o sinete, o sinal persistente e característico da coisa em si (NM, 142s – grifo meu, DGAJ).

Isso remete ao que se poderia chamar de uma *dinâmica do corpo*, uma vez que Schopenhauer considera o corpo como objetivação da vontade, que é força vital originária (MVR, 139). Cabe, assim, apreender a tradução dessa força universal na realidade do organismo, dos corpos vivos. Será necessário, segundo Schopenhauer, captar o *princípio necessário de objetivação* dessa Vontade nos fenômenos corporais. Isso implica remontar à *causalidade* inscrita neles, a qual será de duas ordens: as da *excitação* e a do *motivo*. Cumpre, porém, antes de tudo, *compreender que a coisa em si não é causa do fenômeno*³⁴, mas sua essência, seu fundo "sem fundamento" (MVR, 122), sua condição de possibilidade, ela mesmo incondicionada. De que modo, então, se poderia falar de uma causalidade inscrita na objetivação da vontade nos fenômenos? A solução de Schopenhauer é a de tomar a causalidade como restrita à cadeia fenomênica, de modo que a origem do fenômeno será sempre remetida à *causa ocasional* da manifestação, no espaço e no tempo, de um determinado grau de objetivação da Vontade. Para sermos rigorosos, diz Schopenhauer, "toda causa é uma causa ocasional" (MVR, 146), uma vez que

A lei da causalidade é apenas a determinação do ponto, no tempo e no espaço, em que se produzem os fenômenos particulares... Malebranche tem toda razão: toda causa natural é apenas uma causa ocasional; *ela só dá ocasião para a manifestação desta vontade* única e indivisível... (MVR, 146 – grifo meu, DGAJ).

E a dinâmica do corpo será o palco da atuação dessa causalidade que é expressão de uma realidade metafísica, articulando graus determinados de objetivação da Vontade. Com efeito, para Schopenhauer, o organismo, seja animal ou humano, quando "considerado

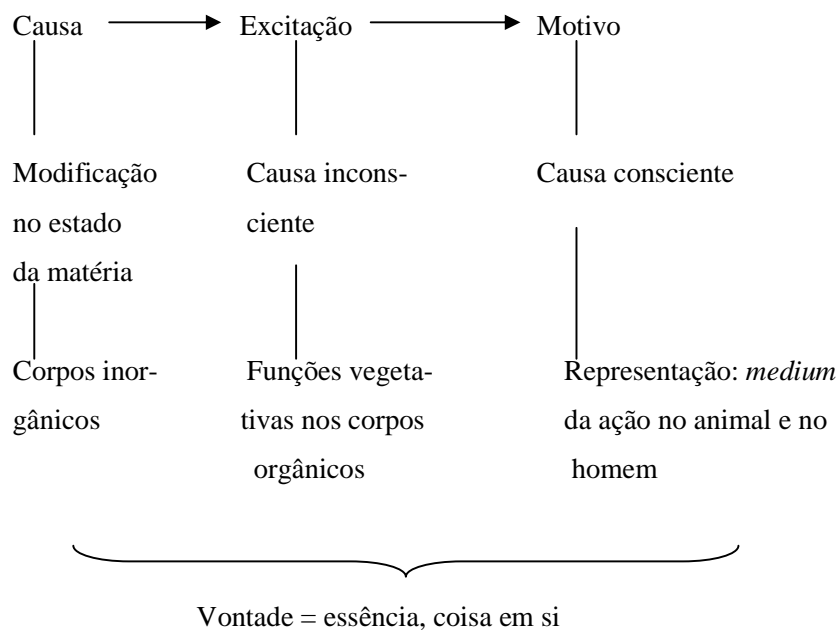
³⁴ Segundo Schopenhauer, "a cadeia das causas e dos efeitos nunca é quebrada por uma força original a que se teria recorrido. A cadeia não remonta nunca a ela como seu primeiro elo. Mas qualquer elo, o primeiro como o último, pressupõe a força primitiva e sem ela não poderia explicar nada" (MVR, 148s).

filosoficamente", revela-se como a "representação de uma idéia particular, isto é, a objetividade imediata da vontade, num grau mais ou menos elevado de determinação" (MVR, 151). Ora, esses graus de objetivação da vontade são "protótipos", "formas eternas das coisas", que são identificadas, por Schopenhauer, às idéias de Platão (MVR, 138). O plano da atividade da causa se inscreve, desse modo, não no âmbito de uma vontade absolutamente una, fora de toda fenomenalidade, mas no plano da experiência de objetos, da pluralidade fenomênica, daquilo que confere à vontade realidade objetiva, devir, manifestação. Se as idéias constituem forças originárias, condições incondicionadas de toda causalidade, serão as *causas* que constituirão propriamente um âmbito natural. A vontade se objetiva em idéias, forças naturais, que condicionam a manifestação da vontade segundo leis naturais, ou seja, segundo causas:

A atividade de uma causa, todas as vezes que se produz, provém de uma força natural; como tal ela é sem fundamento e jaz fora da cadeia de causas, e, em geral, fora do princípio da razão; nós a conhecemos filosoficamente como a objetividade imediata da vontade, que é a coisa em si de toda a natureza (MVR, 139 – grifo meu, DGAJ).

O organismo é esse resíduo luminoso, esse traço da "coisa metafísica", essa realidade que articula as duas faces do mundo, representação e vontade. E ele o faz ao modo de uma causalidade também dupla: de excitações e de motivos. Um esquema³⁵ poderá ajudar-nos aqui, feito a partir do segundo livro de *O Mundo como Vontade e Representação* :

³⁵ As setas representam a *passagem do nível* da causalidade em sentido estrito, própria do inorgânico, para as causalidades específicas do *orgânico*: em seu aspecto vegetativo, a *excitação*, e representacional, o *motivo*.



Nessa perspectiva, todas as causas atuantes no corpo, no organismo, são "expressão fenomenal da vontade" (MVR, 124). Mas não se trata de simples modificações da matéria segundo a proporcionalidade de causa, efeito e reação – isto é, não se trata de uma "causa propriamente dita" (MVR, 124). Diversamente, trata-se da ação, no organismo, de causas que são, primeiramente, *excitações*, que não sofrem "uma reação proporcional à sua ação, cuja intensidade não varia paralelamente à intensidade desta" (MVR, 124). Toda a atividade, todas as "modificações exclusivamente orgânicas e vegetativas" do corpo são produzidas pelas excitações (idem). O motivo, por seu turno, como "causalidade tornada consciente" (idem), envolve a determinação de ações mediante representações (LA, 196). Com efeito, o motivo é a causalidade do animal e do homem, que atua por meio da representação de objetos ao seu entendimento. Schopenhauer estende-se sobre o conceito de motivo no seu ensaio *O Livre-Arbítrio*, onde ele apresenta uma genealogia do motivo na escala das objetivações da vontade no reino orgânico:

... da *motivação*, isto é, a causalidade agindo por meio da inteligência. Intervém ela na escala natural dos seres, no ponto em que a criatura, tendo necessidades mais complicadas, e conseqüentemente muito variáveis, não consegue mais satisfazê-las unicamente sob o impulso dos excitantes que ela deveria esperar sempre de fora; é preciso então que esteja ela

apta para escolher, colher e também pesquisar os meios para satisfazer essas necessidades surgidas... a *receptividade dos motivos*, isto é, uma *faculdade de representação, uma inteligência*, que oferece inumeráveis graus de perfeição, *apresentando-se materialmente sob a forma de um sistema nervoso e de um cérebro privilegiado pelo conhecimento* (LA, 195s – grifo meu, DGAJ).

A diferença específica do motivo frente à excitação, assim, é que o primeiro possibilita uma extraordinária individuação das ações do organismo, na medida em que se trata de modos de objetivação da vontade que passam a ser mediados pela representação, o que lhes confere uma *direção*, antes inexistente (LA, 201). Isso só é possível porque o motivo é uma causalidade *imaterial*, que, diferentemente da excitação, não envolve o contato físico entre a causa e seu efeito, mas uma efetividade puramente representacional (LA, 207). Com efeito, Schopenhauer atribui uma "potência causal" aos motivos (LA, 203). No orgânico, mais especificamente no animal, no mundo tornado representação, portanto, "o pensamento torna-se motivo" (LA, 202). Com isso, uma *separação maior* entre a causa e o efeito é introduzida, dando lugar a um processo de autonomização, porquanto *relativa*, do organismo animal frente as determinações de seu agir: estas passam a abarcar uma agência "interior": a sua receptividade a motivos. Segundo Schopenhauer:

A excitação age sempre por contato imediato, ou também por *intussusceptio*... este modo de ação é traído só pelo fato de o efeito encontrar-se em relação de proporcionalidade manifesta com a duração e a intensidade da excitação... quando, pelo contrário, é um *motivo* que provoca o movimento, desaparecem completamente essas relações características. *O intermediário verdadeiro entre a causa e o efeito*, nesse caso, não é a atmosfera, *mas somente a inteligência* (LA, 197– grifo meu, DGAJ).

Ora, o motivo é sempre e necessariamente motivo presente à faculdade de representação. E é por meio desta que o motivo nada mais será que "um princípio de determinação para a vontade individual que se trata de impressionar" (LA, 197). É claro que a faculdade representativa abrange, no homem, objetos que a do animal não abrange. Estes, naturalmente, são os *conceitos*, objetos de uma faculdade representativa diferenciada do mero entendimento animal, objetos da *razão*. Desse modo, será preciso introduzir uma

diferenciação na noção de "motivo", o que Schopenhauer faz em *O livre-arbítrio*, distinguindo motivos sensíveis de motivos abstratos (LA, 199s, 204). Se os primeiros restringem-se à capacidade de agir mediante a representação intuitiva de objetos sensíveis, os últimos abrem o campo da ação humana para muito além do imediatamente dado, uma vez que permitem "por meio da abstração, deduzir das suas sensações certas noções de caráter geral (*notiones universales*) que indicam com palavras para poder fixá-las" (LA, 199). O conceito, em suma, abre ao homem a perspectiva de agir não só por simples hábito e adestramento (LA, 200), mas por *escolha* entre motivos abstratos, ainda que "extremamente limitada" (idem). Sobre esta limitação Schopenhauer terá muito a dizer, e sua argumentação a respeito será de importância fundamental para a fundamentação de sua teoria ética. Abordarei este ponto logo a seguir. Por ora, cumpre ressaltar que a faculdade da razão, e os motivos abstratos que se lhe apresentam, conferem à ação do homem uma amplitude muito maior do que a de qualquer animal, uma vez que ela poderá abarcar o exame de ações passadas para planejar as ações futuras (LA, 201). Se, de um lado, para o animal, a representação que "age à guisa de motivo da ação, deve ser ainda e sempre uma imagem sensível" (LA, 209) limitando-se, portanto, à presença do objeto, no homem, diversamente,

A faculdade cognoscitiva se torna privilégio de um ser raciocinante, quando resulta capaz de *abranger os objetos não sensíveis, de elevar-se a noções abstratas e a idéias, então os movimentos se tornam verdadeiramente independentes do momento presente e dos objetos imediatamente contíguos* (LA, 210 – grifo meu, DGAJ).

Com o motivo abstrato, a distância entre a causa ocasional de uma ação e a sua efetuação se torna máxima, diferida ao extremo. Schopenhauer apresenta o exemplo de um homem que age mediante uma resolução tomada muitos anos antes (LA, 210). Mas é essencial considerar, segundo Schopenhauer, que a *necessidade* das ações não se afrouxa nem sequer um pouco com a irrupção do motivo abstrato na escala humana: o homem é tão determinado em sua ação como o é a bola de bilhar em seu movimento. Em ambos, há uma determinação causal, uma força impulsora inevitável. Pode-se dizer, nessa perspectiva, *que o motivo abstrato não altera a essência do processo causal, mas imprime-lhe um sentido*, ao mergulhá-lo na esfera da representação racional, lingüística. Se não é possível ao

homem escolher o que quer, lhe é possível compreender o significado daquilo que quer, meditar sobre ele, pôr-se como o autor de cada uma de suas ações, numa relação de auto-atribuição imaginária, dal qual Schopenhauer irá ressaltar o equívoco. Com efeito, o que o sujeito pode representar é a possibilidade da realização de ações que se apresentam como motivos à sua imaginação. Mas ele não poderá escolher indiferentemente qualquer uma dessas possibilidades, como é levado a pensar pela ficção da autoria. O universo da razão, diante dos motivos abstratos, é o da *veleidade*, não o do querer soberano, da pura razão prática, de Kant. O que ocorre é

se ele representa a si mesmo o motivo de uma dessas ações propostas como possíveis, é natural que sinta imediatamente a sua influência sobre a vontade, por ele próprio solicitada: o termo técnico para exprimir esse movimento é *veleidade*. Imagina ele, todavia, poder transformar essa *veleidade* em *volição*, isto é, executar a ação que naquele momento se lhe apresenta como possível, consistindo precisamente nisso sua ilusão (LA, 214).

O que se descortina, aqui, é nada menos do que o sentido de uma limitação radical da razão frente à vontade, uma dissolução da razão prática – tema sobre o qual nos voltaremos mais detidamente, na próxima seção. Importa, aqui, traçar a distinção entre os âmbitos *dos dois ancoradouros últimos da experiência*, que se chocam no fenômeno do motivo abstrato. Por um lado, o pressuposto do princípio da *razão*, sob a forma de causalidade tornada motivo abstrato. E, além dele, um outro princípio, que lhe é independente, "mas que não está menos na raiz de toda representação: é a coisa em si" (MVR, 90) – isto é, a *vontade*. Intervém, aqui, um ponto essencial para a caracterização da experiência moral em Schopenhauer, e que é preciso antecipar para dar conta da articulação do sentido da experiência individual *totto genere*. Ponto este que é o *divórcio que Schopenhauer assinala entre a racionalidade de uma ação e o seu valor moral*: a razão prática é apenas instrumental, como uma bússola ou um mapa noético que permite ao indivíduo agir em conformidade a motivos abstratos (MVR, 94s).

A distinção, assinalada por Schopenhauer, entre o âmbito da representação e o da vontade *no interior de cada ato humano*, leva-o a uma posição filosófica absolutamente resoluta quanto à experiência moral e à sua tradução filosófica: trata-se da admissão *de uma contradição insolúvel em toda filosofia moral racional*. Uma vez que o sofrer é irreduzível

ao pensamento, não poderá haver nenhum sistema capaz de deduzir racionalmente o que viria a ser o sentido da experiência moral. E mais: não há projeto racional que consiga livrar os homens do sofrimento. Nessa perspectiva, querer fundar a moral sobre a razão equívale a subestimar a realidade do sofrimento e da dor, o que pode implicar, para o homem, a auto-administração de mais sofrimento: "existe uma contradição notória em querer viver sem sofrer, contradição que está totalmente envolvida na palavra 'vida feliz'" (MVR, 100). O pressuposto da "vida feliz", segundo Schopenhauer, é um falseamento da condição humana, presa entre a falta do desejo e o vazio de sua realização. Em última análise, uma tal noção repousaria sobre uma imagem "angelista" do homem, amputando-lhe a realidade do corpo. Realidade sem a qual não há sequer o pensamento, conforme lembra o filósofo. Pois seriam impossíveis a razão e o pensar,

se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece (*uma cabeça de anjo alado, sem corpo*). Mas, com efeito, ele tem a sua raiz no mundo: enquanto *indivíduo*, faz parte dele; só o seu conhecimento torna possível a representação do mundo inteiro; mas *este mesmo conhecimento tem como condição necessária a existência de um corpo*, cujas modificações, como vimos, são o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo (MVR, 109 – grifo meu, DGAJ).

O corpo é tanto sensibilidade "cega", como representação "luminosa", tanto o "laboratório da vontade" (MVR, 160), como o ponto de partida para o abrir de olhos do conhecimento (como entendimento e como razão). Como realidade objetiva, ele é sempre individuação da vontade, fenômeno da vontade (MVR, 122) num ser humano particular (MVR, 110). Esse indivíduo humano será, desse modo, tanto sujeito da representação como objetivação da vontade:

O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetida às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *Vontade* designa (MVR, 110).

Importa, nessa perspectiva, considerar duas coisas: 1) a fundação da representação no corpo, no solo da sensibilidade, que Schopenhauer considera bruta, pré-intuitiva; e, 2) a identificação dos atos da vontade com os do corpo. A realidade da *individuação* na filosofia de Schopenhauer passa pela articulação destes dois pólos. Desse modo, a determinação da *alteridade* na experiência só será compreendida a partir deste mesmo arcabouço conceitual.

Em primeiro lugar, cumpre distinguir o que se poderia chamar de os dois níveis da presença do corpo para o sujeito da representação. Com efeito, o corpo é, antes de tudo, *sensibilidade*, "pura sensação" – a qual configura um campo anterior ao entendimento, à intuição – isto é, uma representação que

serve de ponto de partida para o sujeito no conhecimento; ela precede, com efeito, com todas as suas modificações diretamente percebidas, o emprego do princípio da causalidade, e fornece-lhe, assim, os primeiros dados aos quais ele se aplica... mas nunca o entendimento entraria em atividade se não encontrasse um ponto de partida em outra coisa que não ele mesmo. Esta faculdade é a sensibilidade propriamente dita ou consciência direta das mudanças que se produzem no corpo e fazem dele um objeto imediato (MVR, 26).

Esse corpo que é pura sensação, nem sequer ainda é um corpo próprio, um corpo que o sujeito seria capaz de reconhecer e delimitar. Pois esta relação do sujeito com seu corpo supõe que este seja presentificado ao modo de uma relação ao entendimento, de uma articulação causal de suas partes, feita pelo olho, pela mão, e pelos seus entrelaçamentos perceptivos, o que Schopenhauer descreve como uma espécie de "fenomenologia da percepção"³⁶, como uma gênese concreta do corpo como objeto para o sujeito. Pois este "objeto imediato" que é o corpo como sensibilidade, não é propriamente um objeto definido, mas

como é uma pura sensação, não permite ainda pensar o corpo como objeto, mas unicamente os corpos que agem sobre ele... assim, o corpo, enquanto objeto propriamente dito – isto é – como representação intuitiva no espaço – só é conhecido da mesma forma que qualquer outro objeto, indiretamente, e por aplicação especial do princípio da causalidade sobre a

³⁶ Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Cf. especialmente a noção de *corpo próprio*, p. 193ss.

ação mútua das diversas partes do organismo: por exemplo, quando os olhos vêem o corpo ou a mão o toca. A forma do nosso próprio corpo não nos é, portanto, revelada pela sensibilidade geral; é apenas por causa do conhecimento e pela representação – isto é, no cérebro – que o corpo aparece a si mesmo como qualquer coisa de extenso, articulado, de organizado (MVR, 27).

A representação, assim, é a forma pela qual o indivíduo é capaz de ter acesso a um corpo que lhe articula todo o sentido, toda relação de conhecimento de objetos no mundo, conhecimento etiológico, próprio do entendimento, e do qual a razão nada mais é do que a agência sistematizadora (MVR, 28). Mas é claro que esta face do fenômeno da individuação está imbricada, de maneira necessária, com a face volitiva, pela qual o corpo se me apresenta como querer, de maneira que Schopenhauer *reconhecerá no corpo a interseção*³⁷ *entre vontade e representação, fazendo das ações do sujeito a expressão racional de uma atividade irracional, a da vontade* (MVR, 159). Esse corpo como querer, como vontade (MVR, 110), abrirá a Schopenhauer a via de uma filosofia *do sentido*, numa perspectiva inteiramente desconhecida pela filosofia de Kant (MVR, 128). Para além do sujeito e da representação, o corpo aponta para um excesso objetivo, uma "coisa em si", cujo sentido está expresso no mesmo corpo: a vontade objetivada, a *res metaphysica*. O corpo, em suas paixões e ações, é idêntico à vontade, mesmo se ele é captado apenas parcialmente, como que em perfil, no modo da representação:

*Todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo; não podemos querer realmente um ato sem constatar, ao mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal... [ambos] não estão entre si numa relação de causa e efeito, eles são apenas um só e mesmo fato... A ação do corpo é apenas o ato da vontade objetivado, isto é, visto na representação... isso é verdade não só para as ações causadas por motivos, mas também para aquelas que seguem involuntariamente uma excitação... pode-se ainda dizer, num certo sentido: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade (MVR, 110 – grifo meu, DGAJ).*

³⁷ Nesse sentido: "que a atividade cega da vontade e a que é esclarecida pelo conhecimento *se estendem de uma maneira espantosa sobre o domínio uma da outra*" (MVR, 159 – grifo meu, DGAJ).

O corpo será esse *imbricamento de vontade e representação* num indivíduo. Para a experiência humana, há aqui o sentido de *uma presença do involuntário no coração mesmo da vontade*, daquela instância que, iluminada pelo conhecimento, dá acesso a uma autonomia racional das ações humanas. *A alteridade, portanto, não será exterior à individuação, mas lhe é constitutivamente interior.* A excitação, a causalidade orgânica desacompanhada de consciência racional, será experimentada como dor ou prazer, que incidem sobre o corpo (que é vontade), que o impressionam como "*afecções* imediatas do querer, sob a sua forma fenomenal, o corpo, elas são o fato necessário e momentâneo de querer ou não querer a impressão que o corpo sofre" (MVR, 110). Schopenhauer retira uma consequência importante dessa estranheza do corpo: a experiência do sujeito como indivíduo sofredor e racional será marcada pela não-soberania, pela incerteza acerca de seus próprios limites e pelo alcance do sentido de suas ações, uma vez que o "conhecimento que tenho da minha vontade" é imediato, mas necessariamente incompleto, pois identifica-se com o "conhecimento que tenho do meu corpo", já que "ela [vontade] apenas me aparece nos seus atos isolados, por consequência no tempo, que é a forma fenomenal, do meu corpo, como de todo objeto" (MVR, 111).

Sendo assim, a experiência da individuação é a de um entrelaçamento fundamental entre o que entra na forma da representação (os motivos abstratos) e aquilo que dela escapa, a *vontade sob a forma do involuntário*, da dor e do prazer. De maneira que o conhecimento possível da minha própria experiência é aquele que se pode realizar num juízo absolutamente *sui generis*, o de uma "relação do juízo com a relação que existe entre uma representação intuitiva e aquilo que, longe de ser uma representação, dela difere completamente: a vontade" (MVR, 112). Ora, este juízo só será possível porque a dinâmica do corpo é, na verdade, *uma dialética de impulso e racionalidade, de vontade e representação*. Assim, "*o sujeito que conhece é um indivíduo*", "pela sua relação particular com um corpo só", e pela qual ele toma consciência do corpo próprio como representação e como volição, uma vez que o corpo próprio é a única realidade que o indivíduo conhece sob esta dupla relação (MVR, 113). Isso não implica que o indivíduo deva pensar o objeto corpo próprio como o único objeto real do mundo, *uma vez que a alteridade inscrita no interior do corpo fornecerá a chave de leitura – uma leitura analógica – da essência do mundo objetivo:*

pode-se, na verdade, provar de uma maneira certa, *que os outros objetos, considerados como simples representações, são semelhantes ao nosso corpo*, isto é, que, como este, eles preenchem o espaço (esse espaço que, ele mesmo, só pode existir como representação) e que, como ele, agem no espaço; pode-se provar isso, repito, através desta lei da causalidade, infalivelmente aplicável às representações *a priori*, e que não admite nenhum efeito sem causa (MVR, 113 – grifo meu, DGAJ).

A argumentação de Schopenhauer é analógica: o princípio da razão suficiente, que estrutura a experiência da representação de objetos para o sujeito, faculta ao filósofo compreender que a causalidade é a essência de toda atividade da matéria (MVR, 15, 143). Uma vez que essa causalidade se manifesta como excitação, em todos os seres vivos, e como motivo, em todos os animais, o homem – esse "topo da pirâmide" (MVR, 162), mas um topo que é penetrado pela luz que emana da "lanterna mágica" (MVR, 161) da vontade – não possui qualquer direito à exceção da ordem do mundo, dupla ordem de vontade e representação. Ele será, muito antes, o ser em que essas duas ordens se misturam e se interpenetram de modo mais radical, de maneira que somente o homem será capaz de levantar o "véu de Maia" da individuação e descortinar a essência objetiva do mundo como vontade.

É possível falar, portanto, da *alteridade como dimensão de não-identidade inscrita na experiência do sujeito individual*. Alteridade que o sujeito reconhece, primeiramente, através de uma analogia das representações que lhe são dadas. Por outro lado, é fundamental reconhecer *que essa alteridade do sujeito consigo mesmo não impede a realidade de uma identidade de essência entre sujeito e mundo*. Pois, com o conhecimento parcial do próprio corpo, e que é duplo, representação e afecção da vontade, o homem terá a

chave para penetrar até a essência de todos os fenômenos e de todos os objetos da natureza que não nos são dados, na consciência, como sendo o próprio corpo... nós os julgaremos *por analogia com o nosso corpo* e suporemos que se, por um lado, são semelhantes a ele, enquanto representações, e, por outro lado, se lhe acrescentamos a existência, enquanto representação do sujeito, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que aquilo que

chamamos em nós de vontade... [uma vez que] fora da vontade e da representação não podemos pensar nada (MVR, 114 – grifo meu, DGAJ).

O decisivo, aqui, é que esse *conhecimento parcial do sujeito como vontade*, na medida em que ele se conhece nos seus atos volitivos particulares, pode estender-se para o conhecimento universal da "essência íntima de toda a natureza" (MVR, 119). Esse conhecimento será obtido graças a uma analogia entre a ação de motivos sobre a "minha" vontade e a ação da causalidade na pluralidade das manifestações da vontade na natureza. É o *motivo*, portanto, que fornecerá uma chave essencial tanto para o reconhecimento da alteridade inscrita na constituição da experiência, como da identidade de essência entre sujeito e mundo:

É apenas por comparação entre aquilo que se passa em mim, quando o meu corpo age sob a influência de um motivo, e aquilo que é a essência íntima das modificações operadas em mim sob a influência de causas exteriores que posso saber como os corpos inanimados se modificam em consequência de causas, e apreender a sua essência íntima (MVR, 134).

Esse sujeito capaz de reconhecer a dialética de identidade e alteridade, de vontade e representação na constituição de si e do outro, por fim, é um ser diante do qual se descortina a possibilidade da morte, antecipada a cada minuto de sua existência (MVR, 45). O princípio da individuação carrega em si algo de melancólico, melancolia que somente será resgatada na experiência moral. A individuação me prende à realidade da morte. Será preciso, para que eu possa me afirmar como ser moral, que eu integre essa experiência a uma dimensão mais ampla, possibilidade aberta pela compaixão, pela saída da prisão do eu. Essa saída só será possível, como vimos, porque há uma identidade de essência entre eu e não-eu. A individuação é uma realidade *derivada*, por assim dizer. O sentido *moral* da experiência será o da busca pela restituição dessa individuação ao solo *originário* da comunhão dos seres na vontade. O que é o tema da seção seguinte.

2.2. Compaixão e experiência moral em Schopenhauer: a negação da Vontade

"A visão de um cadáver nos deixa tão sérios" (MVR, 338). E é pelo aspecto metafísico dessa visão que o significado moral da experiência se anuncia, segundo Schopenhauer. Com efeito, toda a experiência moral será entendida como uma *ultrapassagem* do princípio de individuação, que nos faz ver individualidades absolutamente distintas, ao invés de enxergar a mesma vontade que se objetiva em todos os seres. E que nos faz temer a morte como abolição do eu, ao invés de enxergar, nela, a transição da vontade de um corpo, do qual se desprende, para outro corpo, no qual se fixará. A moralidade de um caráter, assim, liga-se ao grau em que ele será capaz de manifestar, em suas ações, esse desprendimento do eu, essa abertura ao fundamento metafísico do mundo, à realidade em si da vontade. Ora, uma vez que todo caráter é fenômeno da vontade, o grau de violência em que ele manifestará o querer-viver é determinado com necessidade pelo seu fundamento atemporal, o caráter inteligível. *Velle non discitur*, a verdade metafísica que Schopenhauer não cansa de repetir. O que parece restringir em muito o espaço da moralidade: se o homem é incapaz de mudar o seu querer, de imprimir, em suas ações, uma outra vontade, diversa daquela que lhe cabe desde o berço, em que será capaz de dar provas de moralidade? A resposta de Schopenhauer é, ao mesmo tempo, o desenho de uma limitação conatural à moral: se cada um pode aquilo que o seu caráter lhe torna possível, não é menos verdade que ele pode, seja através do conhecimento puro da essência do mundo, ou da experiência da dor sofrida, *converter* o seu querer à unicidade metafísica da vontade. Conversão que assinala à experiência moral um aspecto paradoxal: ela está além de um ato de deliberação individual, independe dele, mas, por outro lado, pode advir em seguimento à decisão que alguém faz de mortificar em si o querer-viver. A conversão da vontade abre a via da abolição do eu e do mundo: se estes me aparecerão como nada, é por que trocam-se os sinais que me faziam dar uma positividade absoluta aos traços da representação. Ora, a significação moral da experiência realiza uma *nadificação* do mundo, da qual a resignação serena é um resultado necessário. Cessando de ligar todo esforço de minha vontade a este mundo que só me confronta com a dor e com a morte, cessa, de um só

golpe, toda inquietação e todo desejo. Esse nada da experiência moral, realizada em seu grau mais elevado, será para Schopenhauer um positivo do conhecimento sereno da essência do mundo como Vontade, no seio da qual todos os seres lutam infinitamente entre si.

A filosofia moral de Schopenhauer se desdobra em dois planos, solidários entre si: 1) o plano da "ética", tal como desenvolvido no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, que descreve os fenômenos éticos originários em termos de receptividade do caráter empírico a classes diferentes de motivos; e : 2) o plano da fundamentação metafísica destes fenômenos éticos, a partir da consideração da unicidade da vontade, para além do princípio da individuação. A *Bildung* ética possível será de um alcance extremamente modesto, na perspectiva de Schopenhauer, limitando-se ao fomento do auto-conhecimento do caráter, com vistas a uma condução mais consciente, se não do próprio querer, pelo menos das próprias ações. E a *figura do mal* que se desenha, em consequência dos pressupostos da filosofia schopenhaueriana, é a da absolutização da diferença eu/não-eu – corte radical que *aquele que possui um caráter malvado* realiza, de modo a ver-se sempre preso ao círculo infernal da afirmação da vontade.

Uma consideração da filosofia moral de Schopenhauer que se propusesse a articular aqueles dois planos, bem como explicitar a figura do mal e da formação ética que lhe são próprias, teria de indicar como, em Schopenhauer, se anuncia algo que se poderia chamar de *um ensaio em direção a uma dialética materialista da moral, na qual o co-pertencimento do moral e do estético se torna patente em sua filosofia da individuação*. É o que tentarei fazer nesta seção.

Em primeiro lugar, é o próprio Schopenhauer que indica a proximidade da experiência moral, por um lado, à do sublime, e por outro, à do belo. O que se anuncia *tanto na experiência moral como na estética é uma dupla transformação do estatuto ordinário da experiência do indivíduo*: este se torna, por um instante (que pode durar mais ou menos), um sujeito *sem vontade e sem eu*. Seria possível dizer mesmo *que este sujeito sem vontade seria a figura reguladora da concepção schopenhaueriana da moral* (Cf. MVR, 409). Ora, tal concepção aparece claramente como tributária da supressão (momentânea) da individualidade realizada, segundo Schopenhauer, na experiência estética.

Senão vejamos. A experiência moral é análoga à do sublime na medida em que "no meio do espaço infinito e do tempo infinito, o indivíduo humano vê-se, finito que é, como uma grandeza que desfalece perante aquelas" (MVR, 326). Desse modo:

esta situação do homem perdido sem remédio é a própria imagem da nossa impotência para lançar longe de nós a vontade, uma vez que a nossa pessoa é apenas a realização objetiva desta última... sempre, nesse assunto capital, como em tudo, o homem vê-se reduzido a si mesmo (MVR, 341s).

Isso dá todo o sentido *do famoso pessimismo de Schopenhauer, o qual será preciso matizar*, de modo a introduzir uma diferenciação no mesmo quadro³⁸. Com efeito, a experiência estética abre-se também à contemplação, nos momentos "mais belos da vida", quando se alcança um "conhecimento puro, puro de todo querer, a fruição do belo, o verdadeiro prazer artístico" (MVR, 329). Trata-se da felicidade que é possível encontrar no acalmar-se da vontade, quando "nos reduzimos, neste ato de conhecimento, *ao papel do sujeito puro e sem vontade*, de simples termo correlativo da idéia" (MVR, 381 – grifo meu – DGAJ). Vê-se, assim, *que a experiência estética é de natureza cognitiva e pulsional*, como o é a experiência moral, para Schopenhauer. A afinidade entre ambas é descrita nos seguintes termos:

A inteligência se libertou do serviço da vontade, e se dedicou a considerar a própria essência do universo, de um modo geral; ela chega então, para a satisfazer a necessidade estética, a um estado contemplativo, para satisfazer a necessidade moral, a um estado de abnegação (MVR, 344).

Schopenhauer descreverá a experiência moral em seu grau superlativo de realização, a negação do querer-viver representada pelo fenômeno do ascetismo, em termos estéticos: o asceta é aquele que, "com o sorriso nos lábios, *contempla calmamente a farsa do mundo*" (MVR, 409 – grifo meu – DGAJ). O desinteresse, por um lado, e a assunção de um

³⁸ Cf. Janaway, Christopher. Schopenhauer's pessimism. In: Janaway, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

conhecimento superior, da essência do todo, por outro, são as duas faces, pulsional e cognitiva, do fenômeno estético, bem como do fenômeno moral.

É preciso notar que, nessa aproximação do estético e do moral, somos remetidos, na verdade, a uma série de pressupostos metafísicos da filosofia de Schopenhauer, os quais, em conjunto, articulam *uma teoria da relação entre vontade e representação encerradas no fenômeno da experiência humana*. Já recuperamos os seus principais traços, na seção precedente. Falta, ainda, mostrar como a *realidade da individuação, e a consciência da alteridade nela inscrita, bem como, por outro lado, a consciência da identidade presente em todos os seres*, se expressam em todos os fenômenos dotados de significado ético.

Temos, de início, três pressupostos metafísicos que comandam a teoria da experiência moral em Schopenhauer: 1) a distinção entre fenômeno e coisa em si, que será: a) tomada no sentido de distinguir as manifestações objetivas da vontade, acessíveis à representação, do substrato inacessível e atemporal da vontade "como coisa em si", e b) estendida à distinção de caráter empírico e caráter inteligível, sendo este último considerado como fundamento inato e inalterável do querer do sujeito (trata-se do *Velle non discitur*, em função do qual *operari sequitur esse*); 2) a unicidade da vontade, para além de todas as suas manifestações (trata-se do *hèn kain pan*), regidas pelo princípio de individuação, que é o princípio da razão suficiente; 3) a tendência originária da vontade de *afirmar-se* em seus fenômenos, e ao fazê-lo, *contradizer-se*, e, finalmente, *negar-se*, quando chegada à escala humana: é quando o sujeito percebe que sua essência é idêntica à de todo o universo, e que a individualidade é aparência (trata-se do *tat twan asi*).

A partir desses pressupostos abrem-se as duas grandes vias da experiência moral. Primeiramente, a da afirmação da vontade, que leva, no limite, à absolutização da diferença eu/mundo e à reafirmação aprisionadora da individuação, com suas seqüelas inevitáveis, o desejo e a dor. Por outro lado, a via da negação da vontade, na direção do desprendimento do eu e da diminuição (e, no limite, liquidação) da diferença eu/mundo, na qual a vontade nega a si mesma, tanto no fenômeno como na coisa em si.

Examinemos, inicialmente, a via afirmativa do querer-viver. O seu sentido se desvela quando se compreende que os homens são como relógios, no dizer de Schopenhauer, como mecanismos que, "uma vez montados, funcionam sem saber por que" (MVR, 338). É toda uma consideração *da aparência do indivíduo* que é posta aqui, pois

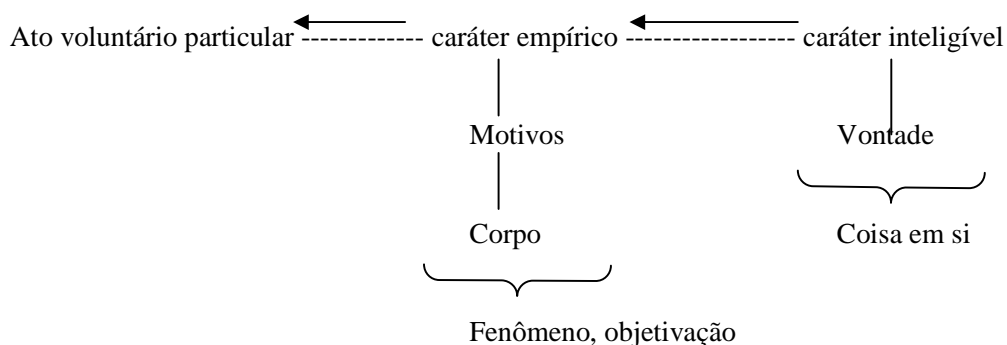
esse indivíduo que deseja, que sofre e que é capaz de antecipar a sua morte, nada mais é que "um rosto humano, uma vida humana, isso é apenas um sonho muito curto do espírito infinito que anima a natureza dessa obstinada vontade de viver" (idem). Um epifenômeno da vontade, portanto. Ora, segundo Schopenhauer, a maioria dos indivíduos humanos não fará muito mais do que acompanhar a tendência dos animais, qual seja, a de ter a motivação de suas ações dada principalmente pelo egoísmo da auto-conservação (SFM, 114). O indivíduo egoísta é o fenômeno ético mais banal, o mais freqüente. É preciso encontrar *a razão metafísica* dessa preponderância do egoísmo. E Schopenhauer o faz, primeiramente considerando a força motriz dos motivos ligada a dois fatores: à intensidade da vontade e à sua relação com a inteligência. Com efeito, o motivo põe em movimento o querer individual "com uma força proporcional àquela que ela tem de energia e à relação que ela mantém com a inteligência, os dois elementos que... formam o caráter empírico" (MVR, 343). Em seguida, Schopenhauer mostra que o egoísmo individual possui dois sustentáculos: a vontade, que é posta em todo fenômeno no esforço da autoconservação, e a inteligência, que, em cada indivíduo, remete ao eu como a base do mundo e de toda outra existência. Se o indivíduo é o suporte do sujeito do conhecimento, será uma operação espontânea (ainda que ilusória) do eu pôr-se como realidade primordial, irreduzível a toda alteridade:

Este estado de alma é o egoísmo, e ele é essencial a todos os seres na natureza. É através dele, porém, que a contradição íntima da vontade se revela, e sob um aspecto medonho. O egoísmo, com efeito, tem como base, como ponto de apoio, esta mesma oposição do microcosmo e do macrocosmo; *ele advém de que a vontade, para se manifestar, deve submeter-se a uma lei formal, ao princípio de individuação* (MVR, 348 – grifo meu, DGAJ).

Trata-se, desse modo, de compreender que, *uma vez entrada a vontade na esfera da representação, não há como fugir à cisão, ao dilaceramento constitutivo de todos os fenômenos morais*. O princípio de individuação *exprime a vontade* numa pluralidade infindável de querereres individuais, os quais mantêm, cada um deles, um certo grau de permeabilidade a motivos que lhe revelem o núcleo idêntico da Vontade. Esses motivos serão os *motivos abstratos*, únicos capazes de lançar uma luz sobre o querer e convertê-lo à

"saída do círculo" do princípio da individuação (MVR, 398). Será preciso compreender, assim: 1) de que modo a individualidade configura uma receptividade a motivos, isto é, um caráter; e 2) de que modo as diferentes espécies de motivos impressionam esse caráter.

Para Schopenhauer, os atos voluntários de cada indivíduo revelariam a constelação da receptividade a motivos de que ele é formado, como "caráter empírico". Sendo o caráter empírico uma realidade da ordem do fenômeno, a sua objetivação será determinada, de modo necessário, por um ato livre da vontade (como coisa em si), pelo "caráter inteligível". Este será o molde verdadeiro, que imprimirá no caráter empírico as determinações inatas do querer individual. É possível representar a ordem lógica dessas relações segundo o esquema abaixo, articulado a partir do segundo livro do *Mundo como Vontade e Representação*³⁹:



O caráter empírico será afetado por motivos que determinam "sempre apenas o que eu quero em tal momento, em tal lugar, em tal circunstância; e não o meu querer em geral" (MVR, 116 – grifo meu, DGAJ). Ou seja, os motivos serão o fundamento fenomênico dos movimentos voluntários. Mas, "acima" destes há o "meu querer, na sua essência", a vontade "fora do domínio da lei da motivação" (idem). O caráter empírico e sua receptividade a motivos configuram tão somente o "fenômeno da vontade submetido ao princípio da razão", de modo que a determinação dos atos voluntários pelo caráter empírico será sempre apenas *ocasional* (idem). A instância que determina a *essência* dos atos voluntários do indivíduo será identificada, antes, com o caráter inteligível. Sendo o caráter empírico apenas o seu "fenômeno, no tempo" (MVR, 117), ele expressará tão somente a *configuração dos motivos, de acordo com a essência da minha vontade* (Cf. MVR, 116s).

³⁹ No qual as setas indicam o sentido da *determinação* do motivo da ação humana.

Temos, assim, de um lado, a *necessidade* estrita da ação voluntária, relatada a motivos. Pois:

sem dúvida, *existe um motivo para cada uma das manifestações da vontade*, para cada um dos seus atos particulares, em tal ponto do tempo ou do espaço, *sendo dado o caráter do indivíduo, a manifestação voluntária devia seguir necessariamente o motivo* (MVR, 133 – grifo meu, DGAJ).

Mas, por outro lado, há que se considerar a *liberdade* do caráter inteligível. Para Schopenhauer, trata-se de uma realidade metafísica incontestável, que, somente ela, é capaz de explicar a diversidade dos caracteres empíricos e, desse modo, a diversidade da receptividade dos indivíduos a motivos. É preciso, assim, considerar

Que [se] este indivíduo tem tal caráter, que ele quer tal coisa em geral, que, entre vários motivos, é este e não um outro, que move a sua vontade – de tudo isto não existe explicação.... *o caráter dado do indivíduo... é para o homem aquilo que é para um corpo inorgânico a sua qualidade essencial, o seu modo de ação... é aquilo a que eles [escolásticos] chamavam forma substantialis* (MVR, 133, – grifo meu, DGAJ).

A conseqüência da assunção desse caráter inteligível livre, pensado como *forma substantialis* do indivíduo, é a de que se passa a pensar que "*os motivos não determinam o caráter do indivíduo, mas apenas as manifestações desse caráter*, isto é, os atos, a forma exterior da conduta, e não o seu sentido profundo e o seu conteúdo" (MVR, 147 – grifo meu, DGAJ). Assim, se um indivíduo é "malvado", e outro, um homem "de bem", isso é inexplicável em termos puramente empíricos, e não depende de "máximas da moral, nem de sermões" (idem). Isso porque os *motivos apenas determinam acidentalmente* o caráter empírico, ou seja, a forma de sua manifestação nas ações – enquanto o *caráter inteligível determina de modo essencial* o caráter empírico (Cf. MVR, 167). Temos aqui a noção, já referida anteriormente, de uma convivência de dois planos na objetivação da vontade, o plano da *causa ocasional* da sua manifestação, e o plano do *fundamento essencial* e atemporal da mesma. Quanto à relação entre motivos e caráter, para o indivíduo o que conta mesmo é o querer de que ele é formado por um ato inteligível da vontade, do qual ele

é simples herdeiro. Dessa distância entre imaginar-se dono de sua vontade e, na verdade, ser um receptáculo de um ato – em si, irreferenciável – de uma vontade que lhe ultrapassa, nasce a ilusão do livre-arbítrio, que Schopenhauer não se cansará de combater. Se uma certa classe de motivos possui uma força efetivadora sobre o “meu” caráter empírico, isto se deve ao fato de que *já sou, sem o querer*, uma certa receptividade a motivos, pois

o motivo apenas determina, no ato voluntário de um sujeito consciente, o tempo, o lugar e as circunstâncias diferentes para cada ato. Ele [motivo] não determina o próprio fato que esse ser quer, seja em geral, seja nesse caso particular. Isso é uma manifestação de seu caráter inteligível: este é a própria vontade, a coisa em si, não existe causa... (MVR, 172).

Falta saber quais são as classes de motivos que atuam sobre essas receptividades originárias, os caracteres empíricos. Pode-se compreender, de início, que *às classes de motivos corresponderão, necessariamente, os diversos tipos de caráter empírico*. Ter-se-ia, desse modo, a seguinte paridade entre motivos e caracteres: motivos egoístas/caráter egoísta; motivos maus/caráter malvado; motivos compassivos/caráter compassivo. Já indiquei que, para a maioria dos homens, segundo Schopenhauer, o caráter egoísta implica uma força efetivadora maior dos motivos egoístas. É possível compreendê-lo melhor através de uma fenomenologia do caráter egoísta, fornecida por Schopenhauer. Com efeito, para o egoísta tudo se passa da seguinte forma:

A individuação é real, o “*principium individuationis*” e a diferenciação dos indivíduos que nele repousa é a ordem da coisa-em-si. Cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todas as outras. Só no meu próprio si-mesmo tenho meu verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não-eu e alheias a mim (SFM, 207).

De modo diverso, o sentido *moral* da experiência se realiza numa *outra* relação entre indivíduo e alteridade. Ao absolutizar aquilo que é tão somente aparência, a individuação, o egoísta é pobre em termos de conhecimento metafísico e de experiência estética da unicidade essencial do mundo. A sua cegueira teórica anda de par com sua limitação moral. Para o caráter compassivo, no entanto, abre-se uma *outra* perspectiva, a da possibilidade de ser afetado não somente por motivações de egoísmo, voltadas para a autoconservação, mas

também, e principalmente, por uma classe especial de motivos, os de compaixão. E o problema principal da "ética" de Schopenhauer será mostrar como essa classe de motivos possui força impulsionadora. Em outros termos, como o sofrimento do outro pode levar-me a agir? Schopenhauer descreve nos seguintes termos a percepção da identidade do outro, feita pelo caráter compassivo:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, que dizer, só está presente em minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência (SFM, 207s).

Trata-se da realidade moral por excelência, do fenômeno da *compaixão*, que traduz uma dupla determinação: 1) um *conhecimento* da essência do mundo como vontade una, por sobre todas as aparências individuais; e 2) a *receptividade* de um caráter a motivos relacionados ao sofrimento do outro. Ora, uma vez que, como indiquei na seção precedente, o conhecimento metafísico da essência do mundo reside no raciocínio analógico que é possível fazer, tendo por base a dupla apresentação do corpo para nós, como vontade e como representação, resta ainda o segundo aspecto da determinação desse fenômeno moral fundamental. O que Schopenhauer tem a dizer dessa receptividade compassiva?

O pressuposto básico de Schopenhauer é *o da possibilidade da identificação do agente com o sofrer do outro* (SFM, 129), sendo a ação compassiva aquela que tem por seu *fim último o bem-estar do outro* (SFM, 128), e *não o do agente* (SFM, 126). Ora, já indiquei como, para Schopenhauer, toda relação com o outro é mediada pela *representação*, bem como foi possível apreender como a identificação com o outro se dá por meio de um raciocínio analógico a respeito de sua essência volitiva e sofredora, "deduzida" a partir da minha própria essência. Desse modo, não há nenhuma surpresa quando Schopenhauer funda, em seu ensaio "ético", a compaixão num certo *conhecimento* – o qual, de resto só será plenamente compreensível de um ponto de vista metafísico, que só é abordado plenamente por Schopenhauer no quarto livro do *Mundo como Vontade e Representação*. Sobre a receptividade compassiva, num nível meramente empírico, só é possível constatar o

"grande mistério" de sua originariedade (SFM, 129). Neste nível, resta constatar que o fato do sofrimento do outro ser, para o compassivo, um motivo, baseia-se no fato *de que é possível conhecer o conteúdo, o significado do sofrimento do outro*. Pois tomar a cessação do sofrimento do outro como fim último de minha ação, sem considerar quaisquer benefícios que possam advir dessa ação para a conservação do meu eu – *isso pressupõe um sofrimento que seja capaz de conhecer a si mesmo*:

Isto [a ação compassiva], porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta *seu* mal como se fora meu, e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida (SFM, 129 – grifo meu, DGAJ).

Trata-se, desse modo, de um conhecimento possível do outro como outro sofredor e exposto à violência que a minha vontade possa eventualmente fazer-lhe. Não se trata somente, nesse sofrimento que toma consciência de si, de um processo de aproximação entre minha essência e a do outro. Mas também, e ao mesmo tempo, de *um processo de distanciamento*, de diferenciação entre essa forma sofredora que sou eu e aquela outra, que é um outro indivíduo. E é por isso que o sofrimento do outro é respeitável, para mim. Não só porque ele, como eu, é capaz de sofrer, mas também pelo fato de que o sofrimento do outro me parece velado por uma zona de opacidade, de incomensurabilidade. Com efeito, na compaixão, não sou *eu* que sofro pelo outro, pois a distinção, a alteridade é mantida: eu sofro *pelo* outro, *no* outro. Com efeito, Schopenhauer rejeita a idéia segundo a qual a compaixão seria uma mera troca de lugares, que minha fantasia opera, entre mim e o sofredor. Muito antes

fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós*: e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele,

portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa (SFM, 133).

Assim, o sofrimento do outro é referenciável, representável, mas – e isso é o essencial – irredutível a essa representação. É impossível que eu sinta a dor do outro como minha, mas, mesmo assim, posso motivar-me a ajudá-lo pela representação de seu sofrer – que, assim, me aparece como inteiramente *exterior*.

É preciso, desse modo, compreender o caráter de exterioridade do sofrimento em relação à representação. Exterioridade que advém *da irredutibilidade (à representação) do aspecto de vontade presente no corpo*:

Com efeito, *o que é um sofrimento?* Apenas uma vontade que não está satisfeita, e que está contrariada: mesmo a dor física que acompanha a desorganização ou a destruição do corpo não tem outro princípio; o que a torna possível *é que o corpo é a própria Vontade no estado de objeto* (MVR, 381s – grifo meu, DGAJ).

Isso abre espaço para se pensar, no interior mesmo da filosofia schopenhaueriana, *numa dialética de pulsão e racionalidade, que seria estruturante da experiência moral*. Um indício adicional, neste sentido, seria a consideração schopenhaueriana do papel da adoção de *máximas abstratas* na determinação dos atos compassivos. Com efeito, é preciso que a experiência moral efetue a passagem da compaixão diretamente sentida à conservação consciente da máxima de "não prejudicar ninguém", primeiro degrau da compaixão. Ora, esta passagem só será feita por meio de um *conhecimento* refletido que o indivíduo poderá obter, e que lhe facultará a decisão de "observar os direitos de todos" (SFM, 136). Se estes princípios abstratos, obtidos por via racional, não são a "fonte originária" da disposição moral, não deixam de ser "reservatórios" indispensáveis à sua conservação. Pois, assevera Schopenhauer, "sem princípios firmemente tomados, seríamos abandonados irrevogavelmente às motivações antimorais" (SFM, 137). O que nos lança, paradoxalmente, ao tema kantiano, explorado na "doutrina da virtude", de sua *Metafísica dos Costumes*, do *auto-domínio* como elemento fundamental da disposição moral (Cf. MC, 408). Só que, com uma importante diferença: em Kant, o motivo da ação moral é a consciência da máxima elevada à forma do imperativo categórico, de modo que o sentimento de compaixão é tido

como mero elemento *coadjuvante* na dinâmica própria da efetivação da ação moral (Cf. MC, 457). Em Schopenhauer, ao contrário, é a própria compaixão, em sua irracionalidade, que fornece o impulso para uma determinação representacional que lhe advirá apenas como um auxílio posterior. E, no entanto, um auxílio indispensável, uma vez que "no homem justo, a compaixão atua indiretamente apenas, através de princípios, e não tanto como 'actu', mas como 'potentia'" (SFM, 138). Afirmação surpreendente, que equívale a atribuir uma mediação racional necessária a um fenômeno que, na origem, era pensado como irracional.

Ora, é possível compreender melhor este embaralhamento constitutivo da experiência moral, se se atenta para a relação entre conceito e objetividade na filosofia de Schopenhauer. Pois, se é certo que a compaixão manifesta uma "participação imediata [no sofrimento do outro] que não se apóia em nenhuma argumentação" (SFM, 152) – não é menos certo que ela manifesta também um *conhecimento* do "isto é tu", do *tat twan asi*, do caráter de aparência do princípio de individuação (SFM, 28). Seria este conhecimento uma experiência da ordem do conceito? A resposta de Schopenhauer é negativa, uma vez que o conceito é incapaz de penetrar a essência última da realidade. Com efeito, todo conceito é captação de segunda ordem, noção discursiva da razão, representação abstrata que encontra todo seu conteúdo na intuição (MVR, 43). Sendo assim, o conceito é representação de relações entre representações (quer sejam estas intuições ou outros conceitos), mas *não é idêntico*⁴⁰ *à relação representada*:

O conceito não se confunde com ela [relação representada], visto que esta pertence quase sempre a uma outra classe, à intuição, por exemplo: ela está submetida, como tal, às determinações do tempo, do espaço e a muitas outras que não fazem parte do próprio conceito (MVR, 50, – grifo meu, DGAJ).

Mas isso não é tudo, segundo Schopenhauer. Pois essa limitação essencial do conceito implica que "esta propriedade que o conceito possui de ser válido para vários objetos não lhe é essencial, é puramente acidental" (MVR, 50). O golpe final das pretensões

⁴⁰ Schopenhauer indica, nesse sentido: "esta impossibilidade de reduzir o conhecimento intuitivo ao conhecimento abstrato, em virtude da qual um se aproxima sempre do outro, como o mosaico da pintura" (MVR, 68).

totalizantes do conceito é aplicado por Schopenhauer ao desenhar um contraponto entre o conhecimento intuitivo e conhecimento conceitual. Com efeito, Schopenhauer considera o conceito falho, incapaz de apreender "as tênues modificações da intuição". Variações que sempre lhe escapam, e que o conceito tenta, em vão, dispor, com suas abruptas configurações:

Esta mesma propriedade dos conceitos *que os torna semelhantes às pedras de um mosaico, em virtude da qual a intuição permanece sempre a sua assíntota*, impede-os também de produzir qualquer coisa de bom no domínio da arte... [assim] sob o ponto de vista da conduta e do encanto nas maneiras *o conceito só tem ainda um valor negativo*: ele pode reprimir as saídas grosseiras do egoísmo e da bestialidade; a cortesia é o seu trabalho mais feliz (MVR, 66 – grifo meu, DGAJ).

Passagem notável, pelo que encerra de discernimento filosófico acerca das relações entre conhecimento, ética e estética. Curiosamente, é no *primeiro* livro do *Mundo como Vontade e Representação* que Schopenhauer parece esboçar uma consideração *da dialética da moral, de impulso e conhecimento (intuitivo)*. Assim, ele faz uma crítica à razão prática de Kant, mostrando que a razão é indiferente do ponto de vista dos fins morais (MVR, 95) – numa crítica que é possível aproximar do argumento de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*⁴¹. E, ao criticar Kant, Schopenhauer avança a posição segundo a qual não há conceito que decida da disposição moral de um indivíduo. O conhecimento moral que ele possa ter, e que se encontra na base da sua ação, é de uma outra ordem, a da *intuição*. Qual o seu conteúdo? Trata-se da *essência desejante e sofredora presente no todo do mundo e em cada um dos seres*.

Resta, ainda, apreender o sentido desta intuição, que está na base do significado moral da experiência, na filosofia de Schopenhauer. Tendo já indicado seus traços mais salientes, consideremos, aqui, o ponto em que esta se apresenta em seu grau máximo, numa experiência que, de certa forma, transcende já o âmbito da experiência moral, e que é chamada por Schopenhauer de *santidade, de ascetismo e de negação completa do querer-viver*. Trata-se, em suma do fenômeno da *negação da vontade*. Fenômeno que traz a marca da *contradição* da vontade consigo mesma. Ora, já indiquei que toda expressão, toda

⁴¹ Cf. DE, pp. 84-90.

afirmação da vontade implica contradição, e que *a experiência moral é o desdobramento desse mesmo conflito interno* (MVR, 419, 421). O qual só é resolvido quando se subtrai o caráter à influência dos motivos que ordinariamente lhe afetam, e isso unicamente por meio de um *conhecimento metafísico*, que *suprime o próprio caráter* e impõe uma *conversão* à vontade:

Eis o meio de resolver a contradição: *a disposição que subtrai o caráter ao poder dos motivos não vem diretamente da vontade, mas de uma transformação do conhecimento*. Assim, quando o conhecimento se limita a estar submetido ao princípio de individuação, enquanto ele obedece absolutamente ao princípio de razão, o poder dos motivos é irresistível. Mas, assim que... se tirou desse conhecimento um apaziguamento geral do querer, os motivos particulares tornam-se impotentes, visto que o modo de conhecimento que lhes correspondia é abolido e substituído por um conhecimento completamente diferente... *o caráter pode ser completamente suprimido pela conversão da vontade* (MVR, 421s – grifo meu, DGAJ).

Temos, assim, um problema: que tipo de conhecimento poderoso é esse, capaz de deslocar e substituir o conhecimento ordinário, ligado ao princípio da razão e ao ordenamento espaço-temporal-causal dos fenômenos? E ainda, um outro problema: se o primeiro tipo de conhecimento, aquele identificado aos motivos abstratos, liga-se tão somente ao aspecto pragmático das ações, no qual a inteligência não é mais que instrumento para a vontade, de que modo este novo tipo de conhecimento poderá ser um calmante para a vontade? Em outras palavras: como a inteligência pode deixar de ser uma mera alavanca para a vontade? Se percebe, de início, que este novo conhecimento remete a uma conversão da vontade. Que tipo de experiência é esta "conversão"?

A via de esclarecimento destas questões é dada por Schopenhauer na consideração da experiência da negação da vontade como *a experiência metafísica*, por excelência. Com efeito, é somente nela que o indivíduo pode libertar-se das aparências, da confusão representada pela multiplicidade que o princípio de razão nos apresenta, e contemplar a perspectiva do todo, da unicidade de essência, ela mesma sem fundamento, da realidade considerada como vontade, em si, atemporal. É a intuição metafísica, na qual o indivíduo se eleva a sujeito puro do conhecimento e "vê-se a si mesmo, ao mesmo tempo, em todos os

lugares, e retira-se do círculo. A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno; ela nega-a" (MVR, 398). Esse grau supremo da experiência moral, e que mesmo já a transcende, é compreendido, por Schopenhauer, como uma salvação das cadeias da vida e da dor (Cf. MVR, 416). *Salvação, no entanto, que se faz através de um certo conhecimento da dor e pela dor.* Com efeito, são duas as vias que podem levar à conversão da vontade: o conhecimento puro da essência do mundo, e a dor diretamente sofrida (Cf. idem). Deve-se dizer, mais precisamente, que é a *dor que se eleva a conhecimento metafísico.* Ora, para Schopenhauer, *se há uma dignidade metafísica no sofrimento, esta se deve ao fato de que ele é o caminho para a resignação,* para a negação da vontade:

Respeitamos profundamente aquele que sofre... ele quer sempre a vida, mas em condições diferentes –; *é preciso também que o seu olhar se eleve do particular ao geral, que considere a sua própria dor como um exemplo da dor universal.* Então alcança a perfeição moral, e para ele um caso único representa milhares de casos, a vida do mundo já só lhe parece a dor do mundo, e *ele resigna-se* (MVR, 414, – grifo meu, DGAJ).

É possível compreender, assim, que uma ambigüidade fundamental é expressada no fenômeno da resignação: a dor é a marca sensível da afirmação da vontade, marca que traz em si a possibilidade de sua própria dissolução. Se a dor pode trazer a negação de todo querer viver, contudo, é porque a inteligência humana, a representação intuitiva – que é imediata, não abstrata (Cf. MVR, 388) – , é capaz de traduzir esta marca da dor (e da individuação) na linguagem universal da vontade. *Toda experiência moral,* pode estender-se a analogia, é mesmo *esta tradução que a representação faz da vontade, a qual me separa do outro e de sua dor, na linguagem única da Vontade como coisa em si, que me identifica a ele.* A compaixão, assim como a resignação completa, realizam o mesmo movimento: o de um conhecimento da essência de toda dor individual como idêntica à dor universal que se prende às diversas objetivações da vontade. A alteridade não significará, assim, estranheza, mas diferença *na identidade.* O conhecimento da dor, desse modo, não se expressa discursivamente, em termos abstratos, mas no corpo e na ação do indivíduo. É o conhecimento que "dobra a vontade" e desprende a inteligência da mera afirmação do eu desejante. *A experiência moral, em suma, é a da conscientização da aparência do eu:*

Ele declara-o pela sua própria conduta: ele *reconhece* aquilo que constitui o seu próprio ser, a coisa em si que é a Vontade de viver, reconhece-a no fenômeno do outro, que lhe é dado como simples representação; portanto ele reconhece-se no outro... o seu olhar fura o princípio de individuação, o véu de Maya (MVR, 389).

Vê-se, assim, que o sentido último da experiência moral é o da *reversão da relação instrumental que a inteligência mantém com a vontade (e com o corpo desejante e sofredor)*. A representação do *tat twan asi*, do "tu és isto" (MVR, 373), com efeito, opera um movimento *da inteligência para a vontade*: "um conhecimento total de toda a sua [da vontade] essência atua sobre ela como um sedativo da volição" (MVR, 402). Schopenhauer adianta-se a ressaltar a *incomunicabilidade* deste conhecimento, uma vez que é intuitivo, e não abstrato. Assim, será preciso que cada um tente *fazer a experiência* da auto-dissolução da vontade. Nesse sentido, Schopenhauer recomenda a leitura da vida dos santos, como exemplos para uma meditação que não dispensará a atitude de pôr-se na via da conversão da vontade (MVR, 403ss). Pois, "enfim, a virtude e a santidade também não derivam da reflexão, mas das próprias profundezas da vontade e das suas relações com o conhecimento" (MVR, 67).

O *mal*, nessa perspectiva, e como já o indiquei anteriormente, é remetido tanto a: 1) uma *receptividade* inata e inalterável a motivos de maldade, para os quais o sofrimento do outro é o fim perseguido pela ação do agente; bem como a: 2) *uma insuficiência do conhecimento* do agente, uma pobreza de experiência, que o leva a absolutizar a separação eu/não-eu e a negligenciar a consciência da unicidade de essência entre aquele que faz sofrer e o sofredor. Como ficam, em consequência, as chances de uma *Bildung* ética? Aqui, mostra-se não tanto o "pessimismo" que Schopenhauer liga à vida e as suas afirmações individuais, mas uma outra face do seu pensamento: a face da limitação crítica das pretensões da razão⁴².

Senão, vejamos. Para Schopenhauer, "mesmo em moral, em vão se forma o projeto de ser probo ou generoso, não se pode nunca realizá-lo com máximas abstratas" (MVR,

⁴² O que facilmente inseriria Schopenhauer no rol daqueles "sombrios escritores da burguesia" (DE, 111), referidos por Adorno e Horkheimer, que prestaram um grande serviço ao esclarecimento.

69). Ora, esta conseqüência *pedagógica* segue-se diretamente da sua consideração *metafísica* da relação entre conceito e objetividade, bem como da relação entre representação intuitiva e vontade, como vimos anteriormente. Assim, é preciso, quanto à formação moral, tomar consciência de que "não existe nenhuma verdade que possa sair inteiramente de um silogismo" (MVR, 74). O que significa que toda máxima de conduta que a consciência possa examinar só adquire sentido em relação a uma *experiência* prévia, esta sim, unicamente *moral*: a da intuição metafísica da essência una do mundo, como Vontade. Portanto, se é verdade que *velle non discitur* (não se ensina a vontade), e que *operare sequitur esse* (o agir segue o ser), resta ainda, como âmbito da formação moral, a chance da *indecidibilidade* própria do moral. Pois a dor é a face do mundo que nos convida a fazer a passagem do véu ilusório das individualidades absolutamente distintas e indiferentes, para a consciência de uma identidade última entre o meu sofrer e o de todo outro. Será nessa consideração do sofrimento de outrem, que se manterão abertas as chances de uma *formação* ética. Que não dispensa a razão, como âmbito de esclarecimento da receptividade de um caráter a motivos, e que não dispensa a identificação intuitiva com o sofrer do outro. Desse modo, o pessimismo de Schopenhauer vê-se, na verdade, animado de uma sutil esperança. Ela se afirma do seguinte modo: é possível a ação movida pelo sofrimento do outro, é possível superar o círculo estreito da autoconservação. *É todo um sentido da experiência que se abre aqui: o de limitação da razão diante do sofrimento, e o da humanidade como solidariedade física com o sofrer.*

2.3. Experiência e Sujeito em Adorno (II): a dialética da individuação

A questão do estatuto do indivíduo ocupa um espaço muito importante na filosofia moral de Adorno. E a discussão da *aparência* do indivíduo na filosofia de Schopenhauer é uma via privilegiada para que se possa apreender corretamente o estatuto do indivíduo em Adorno. Ora, este último fez bem poucas menções à obra de Schopenhauer – ao contrário do que fez com a obra de Kant, a quem dedicou cursos e seções importantes da *Dialética Negativa*. Desse modo, não será tanto nas fragmentárias alusões adornianas que irei buscar

o sentido de uma recuperação da filosofia da individuação de Schopenhauer. O que se propõe, ao invés, na presente seção, é rastrear a delicada questão do *declínio da individualidade*, fenômeno que Adorno atribui ao estágio mais consumado do esclarecimento, à realidade do capitalismo tardio. Seria possível pensar, diante desta proposta: para que discutir Schopenhauer, se o declínio da individualidade é tido por Adorno como um fenômeno tardo-moderno? A hipótese que pretendo desenvolver, quanto a isto, é a de que a metafísica schopenhaueriana do caráter de aparência da individualidade pode ser tomada como sinal de que ele chegou a reconhecer a trajetória do esclarecimento como uma empresa de dissolução do indivíduo. Se for possível *tomar a filosofia de Schopenhauer no interior do movimento da dialética do esclarecimento*, será possível perceber como aquilo que se realiza como um processo social histórico é transfigurado em sentido metafísico. Assim, se, para Schopenhauer, a realidade do indivíduo é um eterno presente, no qual ele se defronta – essencialmente – com o mundo como um querer-viver, que continuamente se repõe – não é casual que a história seja relegada a mero palco de desdobramento de um drama atemporal. Se é a Vontade que escreve a história, a qual se desconhece, a categoria do indivíduo perde qualquer relevância *social*. O problema para Adorno será, assim, tentar explicitar *aquilo que, sob uma forma metafísica em Schopenhauer, é posto como realidade social: a dissolução da temporalidade histórica que constitui o indivíduo como agente social*.

Com efeito, uma parte considerável da obra de Adorno pode ser descrita como uma tentativa de fornecer uma espécie de fenomenologia da desintegração dos processos de individuação que têm curso sob a realidade social do capitalismo tardio. Seria possível falar, a este respeito, da articulação, por Adorno, de uma espécie de *fisiognomia da quebra, ou pelo menos, da perda de tensão dialética que constitui a individualidade como uma resultante, conquanto relativamente autônoma*, das condições econômicas e culturais de uma determinada sociedade. O alcance propriamente moral deste processo será plenamente desenvolvido na seção seguinte, quando examinaremos a noção adorniana da experiência moral como uma "experiência metafísica" – a qual estaria em franco declínio, em razão precisamente destes processos de desintegração do individual. O indivíduo será, também para Adorno, um "véu de Maya" – num sentido completamente diverso daquele articulado pela filosofia de Schopenhauer.

Dessa forma, proponho investigar, nesta seção, a primeira dentre as três dimensões que penso estarem presentes, seguindo as reflexões adornianas, no sentido do declínio da individualidade: a perda da capacidade de discriminação, a perda da rememoração, e a perda da compaixão (que Adorno chama de "frieza burguesa"). Deixando a análise das duas últimas dimensões para a seção seguinte, pretendo indicar o modo como Adorno pensa o declínio do indivíduo como um processo social que é, dialeticamente, um processo psicológico, que atinge severamente as potencialidades de ajuizamento dos indivíduos a respeito daquilo que consistiria o fundamento último de sua existência social. Isso tem uma conseqüência muito séria do ponto de vista moral: ao deixar de perceber as formas como o princípio social da dominação da natureza interna penetra na constituição de sua psicologia, o indivíduo se vê autorizado a perpetrar uma idêntica dominação da porção da natureza nos outros. É todo um processo de impossibilidade da compaixão que se delinea, aqui.

Seria interessante, antes de tudo, traçar um breve contraponto com a filosofia schopenhaueriana da individuação. Ora, pudemos ver que, em Schopenhauer, o indivíduo é, antes de tudo, expressão de um caráter, o qual é dado *a priori* por meio de um ato inteligível da vontade livre. Portanto, as ações deste indivíduo serão *necessárias*, uma vez que ele não é mais do que o exemplar de um *tipo*: o egoísta, o malvado ou o compassivo. Há em Schopenhauer algo que Adorno rejeita decididamente: a assunção de um *primeiro*, incondicionado, que determina todo o processo de individuação. Assim, a passagem pela filosofia de Schopenhauer será importante para nos guiar na determinação do sentido da experiência moral de Adorno, uma vez que permitirá pensar num tratamento da questão da individuação que não parta de pressupostos de uma metafísica totalizante e doadora de um sentido transcendente à experiência. Bem como permitirá pensar a questão da metafísica num sentido materialista – tema da próxima seção –, de maneira que seu fundamento será lançado ao substrato *corporal* da experiência.

Mas isso tampouco é tudo, uma vez que, conforme a interpretação que assumi na seção precedente, a filosofia de Schopenhauer permite pensar numa constituição dialética e alteritária do indivíduo: tanto pela natureza, pela sensibilidade irreduzível e na qual se inscreve a dor, como pela representação, isto é, pela cultura e pela sociedade. É dessa forma que Schopenhauer nos permite pensar aquilo que Adorno chamava de "prioridade do objeto" na constituição da subjetividade. O que equivale a reconhecer a centralidade da

determinação passiva da experiência moral pelo impulso somático, pré-reflexivo. Trata-se de lembrar, como já o indiquei a propósito de Schopenhauer, que a alteridade é interior ao sujeito. Desse modo, a tese que assumo é: *a filosofia de Schopenhauer poderia ser usada no sentido de uma correção do idealismo*, daquela operação de pôr sempre como primeiro o sujeito.

No entanto, Adorno vê Schopenhauer, em grande parte, como um típico idealista. É o que se registra, por exemplo, nas notas publicadas por Rolf Tiedemann no volume dedicado ao curso de Adorno sobre *Metafísica: conceito e problemas*, de 1965. Assim, é possível ler o registro de Adorno: "A estreita afinidade de Schopenhauer com o idealismo alemão" (M, 291). E, logo adiante, o veredicto: "determinismo total não menos mítico que as totalidades na lógica hegeliana" (idem). A afinidade detectada lhe permite, por fim, rejeitar a filosofia de Schopenhauer como mais um exemplar do pensamento identitário, que sempre busca, por meio do sistema, captar o existente como totalidade e atribuir-lhe um sentido – o qual será, para Adorno, necessariamente um sentido que tem muito de mítico, ao encerrar a contingência empírica numa ordem justificada de maneira transcendente. A sentença final será, assim: "O *totum* é o totem" (idem).

Para Adorno, importa, sobretudo, captar os traços da filosofia de Schopenhauer que o marcam como um representante da metafísica entendida como filosofia primeira. Schopenhauer não fugiria à regra segundo a qual "toda metafísica dá numa objetividade" (M, 290). Adorno não está, acima de tudo, disposto a concordar com a explicação metafísica que Schopenhauer dá para a individuação. Ao contrário de Schopenhauer, importa-lhe pensar num outro sentido para metafísica, sentido que se liga fundamentalmente a uma consideração *social e histórica* do indivíduo. Adorno toma nota: "sujeitos aprisionados em sua constituição. A metafísica com isso significa reflexão sobre o *quão longe eles podem ver além da prisão de seus eus*"⁴³ (idem – grifo meu, DGAJ).

É possível sintetizar o sentido dessa passagem que proponho fazer, com Adorno, pela filosofia de Schopenhauer, como o da articulação de *uma metacrítica da determinação da individuação e da alteridade*. Assim, a crítica de Adorno ao pensamento metafísico moderno é dirigida, sobretudo, ao seu viés "idealista", de perseguir uma filosofia primeira.

⁴³ No original: "Die Subjekte eingesperrt in ihre Konstitution; Metaphysik heißt darüber nachdenken, wie weit sie über das Gefängnis ihres Selbst hinauszublicken vermögen" (M, 290).

Nessa metacrítica, contudo, é essencial para Adorno a consideração do processo *social* da individuação, pela qual esta é compreendida como interiorização do processo civilizatório de domínio da natureza. Por fim, não é menos importante para Adorno assinalar o momento de *universalidade* da experiência do indivíduo, o fato de que ela assinala uma *afinidade da consciência com o corpóreo, da razão com a natureza, e da moral com o impulso*.

Trata-se, para Adorno, de pensar o *alcance metafísico da subjetividade*, não a partir da assunção de algo que lhe transcendesse, mas considerando os princípios imanentes à sua constituição. Adorno não atribui pouca importância para a questão da individuação. Enfrentá-la na sua materialidade é, ao mesmo tempo, perceber o seu aspecto metafísico. Pois a experiência contemporânea do indivíduo é marcada por uma dialética malévola da individuação, na qual se dão, simultaneamente, posição e aviltamento do eu:

E nesta antinomia – de um lado a degradação do indivíduo, do eu, a algo insignificante, sua liquidação; de outro, o fato de que se é jogado à realização de que se não possui nada além do eu atomizado que vive nossa vida – nesta contradição vive o horror do desenvolvimento que considero ser meu dever apresentar hoje (M, 171s).

Será preciso perseguir a constituição empírica, social, dessa dialética do eu. Ora, vimos, com Schopenhauer, que o eu é o lugar da *aparência* porque é o âmbito privilegiado da posição contínua da autoconservação, da afirmação do querer-viver. Neste sentido, para Schopenhauer, a inteligência dos homens, na medida em que funciona preferencialmente como *mekané*, como instrumento de sobrevivência, *não* abre a eles uma diferenciação absoluta para com o mundo dos animais. Em suma, o eu é aparência porque é situado no ponto cego da afirmação da Vontade. É o caso de perguntar, assim: *em que a filosofia de Schopenhauer seria, ao contrário do que crê Adorno, um princípio operatório para a correção do idealismo?* Penso que o interesse de Schopenhauer é mostrar que o sujeito *não* é princípio de inteligibilidade plena do real, que sua constituição é vacilante *e material*, que o eu, nesse processo, encontra-se irremediavelmente preso à sua *porção de natureza* – *e que por isso mesmo é possível falar de experiência moral*. Proponho uma exploração destas questões na seção seguinte, quando investigarei a noção de experiência metafísica em Adorno. Por ora, basta indicar que o potencial anti-idealista da filosofia de Schopenhauer

teria muito a contribuir para a determinação do sentido passivo e material da experiência moral *para a própria filosofia de Adorno*.

Como Adorno descreve essa dialética social de posição e degradação do eu? Será preciso fazer uma apreciação, sobretudo, do pensamento de Adorno no terreno da *psicologia social do preconceito*. Por que? Em vista da centralidade da categoria da dominação social da natureza para a constituição da subjetividade burguesa, tal como Adorno (em parceria com Horkheimer) explicita na *Dialética do Esclarecimento*. São, assim, os fenômenos da indústria cultural e do anti-semitismo, simultaneamente personalistas e hiper-adaptativos, que dão o contorno da lógica social e cultural da formação do indivíduo tardo-moderno. Desse modo, proponho, no que se segue, uma reconstituição da investigação adorniana da dinâmica da constituição da subjetividade do indivíduo preconceituoso. É por meio dela, acredita Adorno, que se poderá apreender mais concretamente a maneira pela qual tendências de alcance universal (a dominação social da natureza) se encarnam naquilo que há de mais particular (a natureza interna dos indivíduos). A via privilegiada, aqui, será a do estudo de *A Personalidade Autoritária*⁴⁴, realizado por Adorno e equipe multidisciplinar na Universidade da Califórnia, em Berkeley, nos anos quarenta.

Será preciso, a princípio, compreender o sentido da pesquisa de Berkeley a partir da *Dialética do Esclarecimento*⁴⁵. O indivíduo representa, no processo civilizatório da dialética do esclarecimento, a consolidação de um eu que soube, ao mesmo tempo, *assimilar-se* à natureza ambiente, pela mimesis de autoconservação, pela "proteção pelo susto"(Cf. DE, 168ss), e *projetar-se* nessa mesma natureza, estabelecendo um *domínio* de suas qualidades(Cf. DE, 174-186). Nesse processo, aquela primeira mimesis é transformada em trabalho racional, e a magia em conceito (Cf. DE, 168s). É por isso que Adorno considera a categoria da individuação como remetida a uma dialética de posição e auto-negação. Ou seja, *a formação da individualidade é o próprio cerne da dialética do*

⁴⁴ Adorno, Theodor W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel J.; Sanford, R. Nevitt. *The Authoritarian Personality*. Nova York: Science Editions, 1964.

⁴⁵ Nesse sentido, cf. Duarte, Rodrigo. À procura de uma indução especulativa – filosofia e pesquisa empírica segundo Horkheimer e Adorno. *Psicologia e Sociedade*, n. 13, vol. 2, pp. 34-48, 2001. Bem como Alves Júnior, Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume/FUMEC, 2003, pp. 75-127.

esclarecimento: aquilo que se afirma é, ao mesmo tempo, negado: a possibilidade da liberdade e da autonomia do gênero humano realizar-se no particular. Por que? Fundamentalmente, porque, através da individuação, a natureza toma consciência de si mesma, ou seja, é posta no nível humano. Mas, ao mesmo tempo, nela a sociedade e a civilização negam, mutilam a natureza a tal ponto que não há nenhuma redenção desta, nenhuma superação do âmbito da mera autoconservação. A dialética da individuação, portanto, não é, ainda a dialética entre autoconservação e liberdade. Ao invés, ela é o círculo infernal da continuidade da ferida da matéria. A filosofia de Schopenhauer registra a prisão do indivíduo como uma necessidade metafísica: a vontade deve manifestar-se no fenômeno, no indivíduo, infinitas vezes, num esforço cego e sem objetivo. É possível pensar, aqui, que Schopenhauer interpreta metafisicamente a prisão na qual o esclarecimento encerra a individualidade: a compulsão de reproduzir o imperativo cego da autoconservação. É por isso que Adorno recusa-se a conferir ao indivíduo algum privilégio metafísico: o indivíduo não é melhor que o universal que o atravessa. Num esquema civilizatório que constitui os indivíduos como (se poderia dizer) "usinas" de autoconservação, não há "saída do círculo" (para usar uma expressão de Schopenhauer). É por isso que Adorno persegue, na *Personalidade Autoritária*, uma constelação dos tipos psicossociais básicos. Se Schopenhauer afirmara a noção dos caracteres fundamentais, metafisicamente articulados, Adorno investigará a configuração *psicossocial* das individuações mutiladas, postas e negadas sob a compulsão da sobrevivência. É por isso que a análise do *indivíduo preconceituoso* é particularmente importante: ele representa, microscopicamente, a expressão mais pura da compulsão a afirmar-se negando-se. *O que é negado, no processo, é precisamente a capacidade de fazer distinções*: de reconhecer, no outro, a mesma condição corporal e sofridora. O preconceituoso é aquele que aceita ser tão duro consigo quanto a civilização o exija. E que, ao aceitar o preço da adaptação, vê como legítimas toda coerção e toda violência que possa vitimar o outro. Schopenhauer falara daquelas conversões da vontade, em que o carrasco, num instante, percebe que ele mesmo e a vítima são uma coisa só (Cf. MVR, 384). Aqui, Adorno é o verdadeiro "pessimista": não há "graça eficaz", o preconceituoso é como o paranóico, que encerra o universo inteiro em seu "sistema", que nada será capaz de abolir.

A idéia que orienta *A Personalidade Autoritária*⁴⁶ é a de uma *articulação dialética* do universal das tendências sociais e culturais dominantes e do particular da psicologia do indivíduo. Se o universal representado pela sociedade só se realiza encarnado em singularidades empíricas, a psicologia individual é o plano em que se consumam as tendências do universal. Por outro lado, se o particular não existe abstraído do universal, tampouco se subsume a ele sem restos, mas exerce uma espécie de força de resistência em direção contrária. O individual é *simultaneamente* o universal e o particular. Trata-se, aqui, do ponto filosófico fundamental em questão na pesquisa de Berkeley, qual seja, o de *como o pensamento dialético pode lidar com a constituição do particular*. Adorno desenvolve esta problemática numa série de trabalhos, desde os seus primeiros escritos, nos anos trinta, até as obras finais dos anos sessenta, notadamente a *Dialética Negativa*. Poder-se-ia dizer que trata-se de uma questão-chave para o nosso autor. Ela nos interessa, aqui, no sentido de tentar mostrar duas coisas: 1) como essa idéia contém a difícil exigência, a ser levada em conta em *A Personalidade Autoritária*, de pensar simultaneamente o universal e o particular em sua reciprocidade, o que vai ter implicação direta nas suas escolhas metodológicas – aqui, incide a crítica ao positivismo como procedimento que deixa de ser científico na medida em que não investiga essa dinâmica; 2) o modo como o preconceito será pensado por Adorno como uma falha no processo de individuação, um curto-circuito naquelas complicadas relações entre universal e particular.

O ponto central, aqui, é a insistência do pensamento dialético em apontar para a *constituição socialmente mediada da subjetividade*. Relacionada a esta, temos a idéia de um *parentesco* entre o procedimento positivista ingênuo perante a imediatidade e a mentalidade idiossincrática e desprovida de reflexão do preconceituoso. *É a desconsideração do potencial do pensamento para fazer distinções* e perguntar sobre o seu próprio lugar no mundo, o que acaba por ser determinante tanto para o comportamento do positivista como do preconceituoso. Por outro lado, o pensamento dialético só é capaz de fazer justiça ao seu objeto na medida em que desdobra as mediações pelas quais ele veio a ser. De maneira análoga, o indivíduo não-preconceituoso é aquele capaz de *considerar os processos de gênese que atuam na realidade*, único meio de transcender a fixidez do

⁴⁶ Doravante referenciada pela abreviatura AP, seguida do número de página.

meramente já dado. *Fazer justiça ao particular não é o mesmo que tomá-lo como primeiro ou incondicionado*. Muito antes, é tentar *refazer as mediações* que penetram em sua constituição.

Ao reconhecer a mediação socialmente objetiva da subjetividade, o pensamento dialético tem diante de si a exigência de dar conta de uma dupla legalidade: 1) a do momento formativo representado pelas tendências do todo social; 2) a legalidade do psíquico, distinta daquela primeira e, simultaneamente, *momento* daquela. Adorno reflete essa duplicidade da coisa mesma (do particular representado pelo indivíduo empírico e seu psiquismo) através de *um procedimento simultaneamente dialético e analítico*:

Porque o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade, a *micrologia e a mediação* constituem contrapontos mútuos através da totalidade... o pretensamente apenas individual – *a individuação é uma categoria social* – encerra em si mesmo um particular e um universal⁴⁷

Temos, assim, os termos conceituais imprescindíveis para entender a articulação teórica e metodológica de *A Personalidade Autoritária: mediação e micrologia*. A mediação, com efeito, é aquele procedimento intelectual que permite enxergar o momento do universal na constituição do fenômeno particular. No caso de *A Personalidade Autoritária*, essa mediação é fornecida por uma *reflexão crítica da sociedade e da cultura*, a qual fora elaborada em outros textos, principalmente na *Dialética do Esclarecimento*. Voltarei adiante a esse ponto capital. Importa, antes, referir o procedimento da *micrologia*, que é uma tentativa de apreender como se dá, no particular, a articulação entre a legalidade psíquica e a legalidade do todo no qual ele vive. Na pesquisa de Berkeley, a micrologia é representada pelos procedimentos quantitativos e qualitativos, que buscam configurar detalhes da dinâmica da subjetividade propensa ao preconceito (e do seu oposto psicossocial, o indivíduo não-preconceituoso). A mediação e a micrologia, na verdade, são

⁴⁷ Adorno, Theodor W. Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã. Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: *Textos Escolhidos: Walter Benjamin/ Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno/ Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 237s. (Coleção Os Pensadores).

as duas faces inseparáveis da mesma atitude: a de buscar entender a articulação dialética de universal e particular, no fenômeno da individuação.

A *Personalidade Autoritária* enfrenta a *questão da individuação* através do recurso, como já o indiquei, a uma reflexão teórica mais abrangente, que responderia pelas causas histórico-filosóficas do declínio do indivíduo. Essa teoria é a *mediação* fundamental de toda a pesquisa de Berkeley, razão pela qual cumpre, aqui, reconstitui-la. Somos remetidos à *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.

É no capítulo dedicado aos “Elementos do Anti-semitismo” que o caráter *político* da *Dialética do Esclarecimento* fica mais evidente (Cf. DE, 157-194). O que importa a Adorno e Horkheimer é mostrar como o progresso de uma *racionalidade social meramente técnica*, que não comporta uma reflexão acerca dos objetivos aos quais essa técnica se dispõe, vai dar lugar a uma espécie de *déficit racional*, na medida em que toda a humanidade deixa de pôr-se a questão dos *fins* últimos do progresso técnico (DE, 86ss). Além disso, esse tipo *instrumental* de racionalidade é baseado na dominação da natureza e dificilmente impõe limites a si próprio, o que acaba por trazer danos significativos ao ambiente natural. E, mais radicalmente, o predomínio incontestado dessa razão instrumental tem uma expressão catastrófica no plano da relação dos homens consigo próprios: *se o outro é considerado como pedaço de natureza a ser utilizado, a dominação política é legitimada* pela eficácia “produtiva” do sistema. Tendem a *desaparecer as mediações propriamente políticas do convívio humano*, diluídas pela dinâmica totalitária do poder (Cf. DE, 89, 190ss). Adorno e Horkheimer, com efeito, enfatizam o caráter totalitário de virtualmente *toda* organização social no atual estágio da humanidade. Ainda que não cheguem aos extremos da Alemanha Nazista, sociedades democráticas como os Estados Unidos (dos anos quarenta) carregariam um enorme *potencial fascista*, na medida em que não deixam de apoiar-se, em grande parte, na frustração e nos ressentimentos anti-civilizatórios de uma parte da população, usados em prol da manutenção de um estado de coisas na qual a cultura e a dinâmica social adquirem um aspecto francamente repressivo. É o mecanismo da indústria cultural, e também o da vida política, transformada numa extensão da esfera da propaganda e do consumo (Cf. DE, 113-156, especialmente 149ss).

Voltemo-nos para o que nos interessa mais fundamentalmente com relação à *Personalidade Autoritária*: a descrição do processo da *liquidação do sujeito* (Cf. DE, 144s,

189ss, 225s), ou, mais especificamente, *a substituição da experiência pelo estereótipo* (Cf. DE, pp. 187-194). Adorno e Horkheimer apresentam sete teses filosóficas a respeito do anti-semitismo⁴⁸. Elas podem ser resumidas, para nossos fins, em três grandes teses, da seguinte maneira: 1) o anti-semitismo é um fenômeno que tem a ver com o processo civilizatório: é uma reação da civilização *nunca inteiramente cumprida* nos homens no sentido de *recalcar* aquilo que lembra a sua ligação essencial à natureza (Cf. DE, 173s); 2) o anti-semitismo tem a ver com uma restrição intensiva da capacidade dos homens de *experimentar o qualitativamente diverso*, restrição essa reforçada pela tendência histórica que se impõe com o capitalismo tardio, que prescinde cada vez mais da *diferenciação individual* (Cf. DE, 188ss); 3) o anti-semitismo nos indivíduos é cumprido basicamente por meio de *tendências projetivas e autoritário-conformistas* (Cf. DE, 174-179).

Essa interpretação do anti-semitismo irá fornecer nada menos do que a espinha dorsal de *A Personalidade Autoritária*, no que se refere à sua investigação do preconceito. Vale a pena citar Adorno e Horkheimer, numa passagem que será retomada quase textualmente na obra de Berkeley:

Na sociedade industrial avançada ocorre uma *regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação...* a falta de consideração pelo sujeito torna as coisas mais fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás... *o indivíduo torna-se um obstáculo para a produção* (DE, 188s, grifo meu – DGAJ).

Essa passagem permite chamar a atenção, aqui, para os *três pontos* fundamentais concernentes à *liquidação do sujeito* e à degradação da experiência (Cf. DE, pp. 176, 181), de acordo com as teses contidas na *Dialética do Esclarecimento*: 1) em grande parte, esse processo é uma *conseqüência tirada do âmbito econômico*: se o capitalismo liberal ainda exigia um certo grau de diferenciação individual, na figura do empresário, por exemplo, a forma monopolista do capitalismo tardio prescinde amplamente da mesma individuação (Cf. DE, 189); 2) a liquidação do sujeito manifesta-se como *catástrofe natural da sociedade, na medida em que o extraordinário progresso técnico* ocorrido nesta fase

⁴⁸ Para uma análise detalhada, cf. Alves Júnior, Douglas Garcia, *Depois de Auschwitz...*, pp. 41-73

permite a manipulação de um contingente populacional virtualmente ilimitado: é o estágio terminal daquilo que Marx havia descrito como enfeitiçamento das relações entre os homens sob o reinado da mercadoria (DE, 182-184); 3) a degradação da experiência individual, como consequência desse processo, é consumada no modo *do juízo sumário, idiossincrático* (“não suporto os negros”, “não gosto das maneiras dos judeus”), ao invés de uma elaboração diferenciada, de uma reflexão capaz de recuperar a familiaridade do dessemelhante (Cf. DE, 168ss).

A análise do preconceito anti-semita, a partir do arcabouço conceitual da *Dialética do Esclarecimento*, permitiu pensar numa pesquisa destinada a recuperar, em detalhe, a *gênese empírica* do fenômeno. Uma vez entendido o preconceito como quebra da dialética da individuação, a pesquisa empírica poderia deter-se na psicologia do indivíduo propenso ao preconceito, a fim de tentar responder às seguintes perguntas: 1) Haveria uma *configuração psicológica* particularmente suscetível aos apelos da propaganda fascista? 2) Em caso positivo, quais seriam os seus *elementos formais*? 3) Nessa direção: seriam os determinantes psicológicos os *responsáveis últimos* pela cristalização do preconceito?

A *Personalidade Autoritária* propunha investigar essas questões. Adorno chama a atenção para o fato de que uma pesquisa que fosse obediente aos moldes da ciência social positivista passaria por alto da dinâmica simultaneamente objetiva e subjetiva do preconceito, ao fixar-se apenas *nas respostas* dos sujeitos, sem considerar a sua *relação com a objetividade* da qual fazem parte. Além disso, esse tipo de pesquisa não levaria verdadeiramente em conta a profundidade do *momento subjetivo* implicado⁴⁹.

Adorno compreendeu cedo que seria necessário o recurso a uma teoria dinâmica da socialização. E foi o pensamento de Freud que forneceu a mediação necessária para a compreensão da constituição social da subjetividade. Segundo Adorno, “a psicologia social constituía a mediação subjetiva do sistema social objetivo: sem seus mecanismos, não teria sido possível manter os sujeitos nos freios”⁵⁰. O interesse central do estudo de Berkeley era o de descrever, por meio do arcabouço de uma teoria psicanalítica da socialização, a

⁴⁹ Cf. Adorno, Theodor W. Experiências científicas nos Estados Unidos. In: *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 143ss.

⁵⁰ *Experiências Científicas...*, p. 161.

“formação do caráter autoritário”⁵¹. Cumpre, dessa forma, examinar como se dá essa *análise fisionômica* do preconceito em *A Personalidade Autoritária*, isto é, de que modo Adorno e os pesquisadores de Berkeley buscaram realizar aquele momento da *micrologia*.

Importa, antes de tudo, considerar uma inovação metodológica da pesquisa de Berkeley: a construção de uma escala de medição do *potencial autoritário*, escala que não se destinava à medição de tendências ideológicas de superfície, mas *de tendências profundas de personalidade*. Considerada por Adorno como o eixo da pesquisa, a chamada “escala F” foi elaborada através de uma série de escalas-piloto, que testavam a abrangência e poder discriminatório de ítems reunidos em séries, os quais, constituídos por meio de investigações precedentes, compunham os nove *elementos formais* da personalidade propensa ao preconceito: a) convencionalismo, b) submissividade autoritária, c) agressividade autoritária, d) anti-intracepção, e) tendência à superstição e estereotipia, f) ênfase na dimensão do poder e da ‘dureza’, g) destrutividade e cinismo, h) projetividade, i) preocupação sexual exagerada (AP, 228).

A escala, em sua forma final, foi aplicada a diversos grupos, dos quais foram selecionados uma certa proporção de sujeitos para entrevistas individuais. O resultado *conjunto* da pontuação nessa escala e da pontuação em escalas de anti-semitismo (AS), etnocentrismo (E) e conservadorismo político e econômico (CPE), *bem como* das entrevistas individuais, forneceu a Adorno o material a ser analisado. Temos, assim, o momento da *interpretação* do material. Momento que remete à composição do papel de cada elemento da dinâmica, das tensões constituintes do objeto. Adorno procede a essa interpretação da pesquisa nos capítulos: “O preconceito no material das entrevistas” e “Tipos e Síndromes”.

Adorno volta, nesse passo, ao momento da mediação, mas *articulando-o* ao momento da micrologia. Isto é, a interpretação constitui o meio, a passagem que elabora o material – representado principalmente pelas análises qualitativas, os “estudos de caso” –, eles próprios já mediados pela visada interpretativa que orientou a sua formulação. Segundo Adorno, esse é o momento da *articulação dialética* das tendências sociais e culturais à dinâmica psicológica do sujeito. Esse procedimento é chamado de *fisiognomia social*, uma reunião de mediação e micrologia:

⁵¹ *Experiências científicas...*, p. 167.

A interpretação tampouco é qualquer uma. A mediação se efetua entre o fenômeno e seu conteúdo carente de interpretação pela história: o que aparece de essencial no fenômeno é aquilo por que ele veio a ser o que é, o que nele estava imobilizado e o que, no sofrimento de seu enrijecimento, origina o que unicamente veio a ser⁵².

Trata-se, no momento em que Adorno elabora o material da pesquisa, de tentar descobrir, no detalhe qualitativo (proporcionado, sobretudo, pelos *case studies*), no singular, a tendência universal que o atravessa e constitui. É nesse momento que se pode perceber como a reflexão acerca do preconceito, realizada na *Dialética do Esclarecimento*, orienta as interpretações adornianas. Numa palavra: o preconceito é compreendido como *quebra da dialética da individuação*.

Assim, em *A Personalidade Autoritária*, Adorno, ao investigar a dinâmica do preconceito, vai retomar as mesmas categorias que orientavam aquela interpretação do anti-semitismo. Trata-se das noções de “mentalidade de *ticket*” (Cf. DE, 190ss); *da dissolução da capacidade da experiência do qualitativamente diverso* (Cf. DE, 176, 188); do preconceito como uma espécie de *sistema pseudo-racional*, que fornece uma orientação ao indivíduo pouco diferenciado (o “caráter funcional do preconceito”, nos termos de *A Personalidade Autoritária*. Cf. DE, 183s, 187; AP, 618s); da feição *projetiva* do preconceito, o que explica a sua *transferencialidade* para grupos diversos (Cf. DE, 193; AP, 610); do preconceito como um processo de tendencial substituição do conflito interno individual pela adesão quase automática às tendências sócio-culturais dominantes (Cf. DE, 187-192; cf., também, AP, 655s).

Será necessário atentar, por conseguinte, para aquelas questões na origem da pesquisa de Berkeley, questões que dizem respeito, basicamente, à *psicologia do indivíduo preconceituoso*, à gênese dessa psicologia, e ao papel desempenhado pelo *momento social dessa gênese*. Pois, desse modo, será possível indicar, de forma sintética, os resultados finais da pesquisa psicossocial de Adorno e sua equipe.

Em primeiro lugar, *A Personalidade Autoritária* chega à conclusão de que há uma *configuração psicológica* especialmente propensa ao comportamento preconceituoso.

⁵² *Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo...*, p. 235.

Adorno desenvolve essa tese numa tipologia psicológica, centrada no tipo de relação, mais ou menos diferenciada, com a autoridade social. *Uma relação psicologicamente desenvolvida para com a autoridade seria essencial para uma bem-sucedida dialética da individuação*. Nessa perspectiva, o indivíduo preconceituoso seria aquele em que essa individuação não pôde completar-se, devido a uma fragilidade psicológica básica, advinda de processos identificatórios mal-sucedidos. A trama de dificuldades psicológicas relacionadas a esse tipo de disposição encontra a sua fenomenologia naqueles elementos reunidos pela “escala F”. O elenco mais sintético de tais elementos seria formado pelas tendências mais freqüentes nos diversos tipos propensos ao preconceito: submissividade, agressividade, projetividade e anti-intracção⁵³.

Uma vez reconhecida a importância dos processos identificatórios na gênese do preconceito, Adorno, contudo, chama a atenção para *o momento social* que neles se expressa. Com efeito, como apontei antes, importa ao pensamento dialético, em todos os momentos da investigação, ressaltar a *constituição objetiva da subjetividade*. Essa preocupação terá um peso muito relevante no fechamento interpretativo da pesquisa, na medida em que Adorno acaba por responsabilizar o *clima cultural dominante* como a determinação última da gênese da subjetividade propensa ao preconceito (Cf. AP, 655s).

Ora, uma vez constatado o peso do espírito objetivo na constituição da individualidade "mutilada", o que dizer do seu momento de autonomia, ou, ao menos, de não-identidade às tendências do todo social? Se Adorno insiste em confrontar-nos com toda a virulência de um processo histórico que deixa tão poucas chances à individuação, ele o faz com intenção de esclarecimento acerca dos condicionamentos que pesam atualmente sobre o sujeito. É nesse sentido que considero equivocada toda avaliação de um pretenso pessimismo filosófico em Adorno. Penso que se trata, diversamente, de uma espécie de otimismo difícil, que não desdenha todos os obstáculos que se colocam a uma verdadeira realização do indivíduo, no sentido pleno daquilo que, atravessado pelo universal, não lhe é idêntico. É assim que entendo *a dimensão crítico-utópica dessa fisionomia da individuação interrompida*: o indivíduo diferenciado é aquilo que talvez se possa dizer que

⁵³ Para uma descrição detalhada de tais elementos, cf. Alves Júnior, Douglas Garcia, *Depois de Auschwitz...*, pp. 99-104.

ainda nem sequer exista, na medida em que seria possível apenas numa sociedade emancipada da dominação:

A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou a restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, *como o potencial de uma individuação que ainda não é, ainda está apenas em formação*⁵⁴.

É preciso, nesse sentido, entender que, se Adorno pôde propor uma investigação do fenômeno do preconceito, visto como reificação da consciência e restrição da capacidade individual para experienciar o outro, é em razão de uma postura tanto filosófica como política: “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa”⁵⁵. Nesse sentido, *a dialética de posição e negação social do indivíduo revela, no capitalismo tardio, a verdade mais consumada do processo ancestral do esclarecimento*: todo progresso, toda autonomização do eu diante das potências da natureza é sacrificial (Cf. DE, 55ss). Será possível ler, assim, a obra de Schopenhauer como ilustração do momento em que se toma consciência mais aguda *da fragilidade do indivíduo diante do potencial destrutivo da natureza organizada pela racionalidade social*. Consciência que reaparece, de um modo particularmente terrível, na obra de Kafka.

Segundo Adorno, a obra de Kafka descreve um mundo em que a individuação tornou-se extremamente difícil para os homens⁵⁶. Há um conto do autor de Praga, chamado "Um Relatório para uma Academia", no qual se pode tentar decifrar o sentido dessa dificuldade. Nele, Kafka trabalha as fronteiras do animal e do humano, de natureza e razão. Trata-se do relato de um macaco a respeito da história de seu acesso ao mundo da linguagem e da racionalidade humanas. Relatório que é marcadamente ambíguo a respeito desse ingresso do animal à razão. Pois não há liberdade nem conforto espiritual no âmbito da cultura humana. As relações do macaco com o homem resumem-se à tensão entre a pura violência e a emulação, com finalidade de sobrevivência. Diante do macaco, não há individualidades humanas, há gestos extravagantes que devem ser imitados, uma vez que a

⁵⁴ *Introdução à Controvérsia sobre o positivismo...*, p. 217, grifo meu – DGAJ.

⁵⁵ *Sujeito e Objeto*, p. 189.

⁵⁶ Cf. Adorno, Theodor W. Anotações sobre Kafka. In: *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Tradução de Jorge de Almeida e Augustin Wernet. São Paulo: Ática, 1998, p. 249.

liberdade é uma saída impossível. Assim, se, por um lado, o fechamento da experiência do animal é a presença inarredável da dor física e da pura satisfação somática – por outro lado, aquilo que a esfera humana prometeria não é jamais cumprido: o animal *não* é mais livre, quando já é capaz de falar como um humano e exposto, como atração, no teatro de variedades. Ele não é mais livre, então, do que na miserável jaula do porão do navio, quando sua dor não possuía fala. É *como se a cultura só individualizasse na aparência*, pois, na verdade, são os mesmos gestos mecânicos, o mesmo "beber e coçar a barriga", que se impõem, para todos os que penetram no mundo das relações humanas. A razão não aumenta em nada a possibilidade da individuação, a possibilidade da liberdade. O macaco relata, não sem ironia:

Através de um esforço que até agora não se repetiu sobre a terra, cheguei à formação média de um europeu. Em si mesmo talvez isso não fosse nada, mas é alguma coisa, uma vez que me ajudou a sair da jaula e me propiciou uma saída especial, essa saída humana. Existe uma excelente expressão idiomática alemã: *sich in die Büsche schlagen* [desaparecer misteriosamente, cair fora - nota do tradutor]; foi o que fiz, caí fora. Eu não tinha outro caminho, *sempre supondo que não era possível escolher a liberdade*⁵⁷ (grifo meu – DGAJ).

A razão é, nesse sentido, a consciência do estado *de natureza* em que todos, animais e homens, encontram-se, *sob a coerção da sociedade*. A individualidade, assim, é um mero desaparecer sob a prisão do social. A razão é a instância privilegiada, para os indivíduos humanos, da dissolução da natureza sob o imperativo da autoconservação. Desse modo, não há resgate da dor muda do animal. Ao contrário, esta se reproduz na forma de mímica da dominação social: o animal que é exposto num teatro de variedades deve apenas imitar os homens, e o que há para ser imitado? Certamente não é um suposto reino da pura liberdade espiritual. É o animal que irá apontar, para a "Academia", a *ilusão* desse reino autônomo: não há liberdade, não mais do que individuação. Há uma saída frágil e sumamente revogável da condição de ser objeto da violência mortal dos homens. A "saída" que a cultura traz não é a liberdade, mas uma trégua finíssima na possibilidade de ser torturado:

⁵⁷ Kafka, Franz. Um relatório para uma academia. In: *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 66.

Tenho medo de que não me compreendam direito o que entendo por saída. Emprego a palavra no seu sentido mais comum e pleno. *É intencionalmente que não digo liberdade...* Dito de passagem, é muito freqüente que os homens ludibriem entre si com a liberdade. É assim que a liberdade figura entre os sentimentos mais sublimes, também o ludíbrio correspondente figura entre os mais elevados... *Não, liberdade eu não queria, apenas uma saída:* à direita, à esquerda, para onde quer que fosse: a saída podia ser também apenas um engano; a exigência era pequena, o engano não seria maior. Ir em frente, ir em frente! Só não ficar parado com os braços levantados, comprimidos contra a parede de um caixote (Kafka, 1994, p. 61, grifo meu – DGAJ).

A saída da humanização não é, ainda, a liberdade. Aqui, Kafka parece ecoar Schopenhauer, especialmente em sua crítica à filosofia moral de Kant: a razão prática é meramente instrumental, não configura reino algum de uma liberdade inteligível. A cultura é, assim, uma saída fadada ao engano, mas um engano imprescindível: sem ela não há sequer a revogação temporária e frágil da dor. A saída não é uma fuga da prisão, mas uma chance de sobrevivência *na prisão*. É como se Kafka indicasse que não há liberdade na pura inconsciência do animal, mas que também não há liberdade na racionalidade humana. Pois esta está presa, ou pelo menos se encontra até agora, ao imperativo da autoconservação. A sociedade e a cultura assumem os traços repressivos deste imperativo, de forma a proibir qualquer liberdade real, qualquer individuação. Essa saída, esse *sich in die Büsche schlagen*, literalmente: "meter-se nos arbustos", é a mimesis da natureza, *mimesis que se estende ao princípio da própria racionalidade*. Kafka desvendaria, assim, o sentido de um princípio que é caro ao pensamento de Adorno: o *de uma gênese natural e estética do pensamento*. Desse modo, é possível descobrir *a verdade da metafísica da individuação de Schopenhauer*: o que sucumbe, com a organização racional e repressiva da sociedade, é o indivíduo, como pólo de articulação de um sentido de liberdade que a transcendesse, que superasse a saída mesquinha que a cultura lhe apresenta. Restaria, ainda, dizer sobre a gênese estética da racionalidade, segundo a qual a dor se pode transfigurar em conhecimento apaziguador, tema central da metafísica da compaixão de

Schopenhauer. A próxima seção propõe examinar os termos de uma possível⁵⁸ metacrítica adorniana à ética de Schopenhauer, a qual indicaria que o sentido metafísico do sofrimento revela uma espécie de *a priori estético da experiência moral*. E, à diferença de Schopenhauer, um *a priori* que encontra todo o seu sentido no âmbito propriamente *material*.

2.4. Compaixão e experiência moral na filosofia de Adorno: a materialidade da experiência metafísica

A filosofia moral de Adorno seria uma ética da compaixão? Não. A compaixão desempenha algum papel em sua filosofia moral? Sim. Explicitar o sentido da resposta a estas duas questões será a proposta desta seção. A hipótese que a orienta é a de que Adorno *propõe que a materialidade do sofrimento é condição de possibilidade da experiência moral, mas sem que se possa alçá-la ao título de um princípio ético, normativo*. Ao invés, será preciso procurar *na noção de "experiência metafísica", de Adorno, a dialética cambiante e frágil dos momentos materiais e subjetivos que constituem o terreno do propriamente moral*. Nesse sentido, apesar de Adorno não ter feito uma crítica mais sistemática do pensamento de Schopenhauer, *é como se sua filosofia moral fosse uma metacrítica da ética de Schopenhauer*. Em que sentido? Na medida em que, ao rejeitar a noção schopenhaueriana de uma *aprioridade* do caráter compassivo (bem como dos caracteres egoísta e malvado), de uma receptividade *originária* a motivos orientados pelo bem-estar do outro, Adorno, ao invés, indica a *gênese psicossocial da receptividade a motivos compassivos*. E, ao fazê-lo, Adorno encontra *um outro tipo de a priori*: não mais o do caráter, mas *a dor física*, o sofrimento a que cada um está sujeito como pedaço de natureza. Assim, a compaixão não marca, no pensamento de Adorno, o âmbito de um fundamento inteligível (referido à vontade) originário para o significado moral da ação. Muito diversamente, a compaixão será, em Adorno, algo extremamente problemático, uma vez que não se pode contar com ela de antemão. Por que? Em vista do progresso

⁵⁸ Na verdade, Adorno não desenvolveu uma crítica direta à ética de Schopenhauer, o que não impede que se possa encontrar, em seu pensamento, as coordenadas segundo as quais esta seria possível.

civilizatório, da interiorização do imperativo sacrificial que é imposto à individuação, o *a priori* da dor é elaborado racionalmente em sentido: o que deve ser esquecido, para que se possa ser um *eu forte*, é a tendência a demorar-se na própria natureza interna, pulsional e sofredora. O esclarecimento reprime as tendências miméticas presentes em comportamentos dotados de significado moral, como a amizade e a solidariedade com o estrangeiro. Isso leva Adorno a uma conclusão extremamente antinômica: *o esclarecimento, ao constituir o sujeito burguês, ao mesmo tempo cria e corrói a possibilidade do significado moral da experiência*. A compaixão, nesse sentido, é o resíduo mimético persistente do esclarecimento.

Ora, é por isso que Adorno *não* construirá uma ética da compaixão: não se pode erigir algo mediado em princípio imediato da experiência. Mas, seria possível perguntar: não é a compaixão algo imediato, espontâneo? De maneira nenhuma, *pois a compaixão é a possibilidade de encontrar um sentido imanente à experiência da dor física, através da identificação mimética que o eu estabelece com o outro*, seja este um animal ou um ser humano. Não é, portanto, um incondicionado prévio à experiência, mas algo que só emerge *na* experiência. Isso requer, portanto, a passagem do eu por uma série de condicionamentos sociais, materiais e culturais. Há, desse modo, uma *gênese empírica, contingente, da compaixão*.

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 nessa experiência é a *sua abertura ao sentido* que se constitui *na experiência*, para além do domínio racional, num estrato corpóreo, mimético, pulsional. Desse modo, a compaixão não será simplesmente descartada por Adorno, mas valorizada em sua dimensão contingente e física. Ela não será tomada como um incondicionado, *mas como a via de acesso a um sentido moral da experiência, e que se faz a partir do corpo*, da elaboração imanente de uma representação da identidade do corpo e do eu. Nesse sentido, as análises schopenhauerianas da não-identidade de corpo sensível e corpo representado poderiam ilustrar, para Adorno, o reconhecimento *de uma alteridade inscrita no interior mesmo do sujeito, único fundamento da possibilidade da compaixão*.

No que se segue, investigarei o sentido da *experiência metafísica* em Adorno. A partir daí, será possível compreender a compaixão como experiência metafísica, mas num

sentido radicalmente distinto daquele articulado por Schopenhauer. A seguir, reconstituirei a crítica de Adorno à crença num suposto caráter imediato e não-social da compaixão. Por fim, mostrarei como o sofrimento vem a ser, para Adorno, uma *condição material de possibilidade – ela mesmo condicionada –, da experiência moral*. Ou seja, trata-se de indicar que o sofrimento não é um princípio ético incondicionado, mas aquilo que abre o sentido metafísico da experiência, em sua dimensão de contingência e incerteza. *Ele abre a dialética da moral*.

Aludi, na seção anterior, a uma perda da memorização e a uma perda da compaixão (que Adorno chama de "frieza burguesa". Cf. MM, *passim*) como duas dimensões importantes do declínio do indivíduo, segundo Adorno. Trata-se, a seguir, de mostrar como estas dimensões se consomem *como uma perda da abertura ao sentido metafísico, moral, da experiência*. Em seu curso sobre *Metafísica: conceito e problemas*, contemporâneo da redação da *Dialética Negativa*, Adorno aborda a noção de experiência metafísica como a de uma constelação histórica do sujeito, sob a dialética do esclarecimento. A compaixão é extremamente problemática, no estágio atual do esclarecimento, precisamente porque há uma *constituição social do esquecimento da natureza nos sujeitos*, que é, por isso mesmo, um processo da gênese do sujeito "frio". A indiferença moral será a dificuldade de atribuir um sentido metafísico à experiência. Isso, na perspectiva de Adorno, não se prende à Revelação de um sentido religioso originário, totalizador. Ao contrário, trata-se da possibilidade de o sujeito encontrar um significado na experiência, que transcenda a exigência da autoconservação. Uma *metafísica na imanência*, portanto, e que se estrutura a partir do material, do que é fortuito e incerto, mas que é condição de possibilidade de todo sentido: trata-se de uma metafísica calcada na realidade do *corpo*.

Adorno articula essa noção de experiência metafísica, a qual ele atribui o estatuto de uma constelação histórica, em termos de uma tensão irreconciliável de momentos objetivos e subjetivos (M, 222). O que é mais importante notar a respeito dessa dialética é que *ela descreve uma constituição alteritária da subjetividade*. Ou seja, ela situa a *primazia do objeto* no interior da experiência metafísica do sujeito. O que é de fundamental importância para entender a possibilidade da compaixão, na filosofia de Adorno. Assim, a consciência subjetiva que atribui um sentido metafísico à experiência é, constitutivamente, uma consciência mergulhada na alteridade do corpo e das pulsões, pois, afirma Adorno:

E exatamente essa constelação: assim, de um lado, aquela consciência cintilante e falível [*aufblitzendes und fehlbaren Bewußtseins*], que indiquei a vocês com o fenômeno dos nomes, e, de outro, o momento da primazia do objeto – entre estes dois momentos parece, a mim, dominar uma notável constelação (M, 222).

A experiência metafísica vive, portanto, da realidade do corpo e do nome. Do mais objetivo e do mais subjetivo, *que são um só, na diferença*. A realidade do nome é exemplificada pela obra de Proust, como a procura da consciência por uma realidade subtraída a toda limitação, a *felicidade*. O nome representa, com efeito, aquilo que não pode ser trocado, cuja existência é pura "inutilidade", pura indisponibilidade às exigências do princípio social e econômico da troca. Segundo Adorno:

uma das mais claras manifestações, talvez, do que estou tratando aqui seja o modo como certos nomes podem responder por aquela experiência. Em Proust eram os nomes de Illiers e Trouville, Cabourg e Veneza... tem-se o sentimento: se eu estivesse lá, naquele lugar, seria isso. Este 'isso' – o que o 'isso' seria – é extraordinariamente difícil de dizer. Poder-se ia dizer, seguindo as pistas de Proust também aqui, que seria a felicidade (M, 218).

O que o encanto fugidio do nome revela é o sentido da experiência metafísica como o de uma distância que é trazida à proximidade, acolhida na consciência, mas, ao mesmo tempo, posta como algo irredutível a qualquer representação conceitual. Adorno tenta expressá-lo em termos de uma relação essencial da experiência metafísica com a felicidade: "há uma constelação infinitamente profunda entre a experiência metafísica e a felicidade – é algo interior aos objetos e, ao mesmo tempo, distante deles [*das Innere der Gegenstände als ein diesen zugleich Entrücktes sei*]" (M, 219). O nome é a senha da experiência metafísica porque ele não se cola à coisa ao modo do conceito. Ao invés, ele mantém a referência da coisa aberta, em suspenso, deslocando a soberania da consciência. É por isso que *a experiência metafísica é a da instabilidade do eu*. Com efeito, Adorno fala de "um contínuo estado de não-identidade com nós mesmos" (M, 209), o qual é recalcado pelos processos integrativos da cultura, e que retornam, na doença, nas experiências que lembram a realidade da morte, e mesmo em acidentes banais como o *dejà vu*. Em suma, o momento

subjetivo da experiência metafísica é o da *falibilidade* do eu. Momento que é (se usarmos a linguagem de Schopenhauer, alterando-lhe o sentido) como que a retirada do "véu de Maya" da individuação. A experiência do nome é metafísica porque desvenda a fragilidade da constituição do sujeito. O "isso" do nome expressa, em negativo, aquilo que é condição de possibilidade dos processos integrativos culturais que moldam o eu. Por isso é que Adorno propõe que

somente o que é refutado, o que também pode desenganar, o que pode ser falso, esses são o aberto de que já falei... é no conceito de abertura (*Offenheit*), como o do que não já está subsumido sob a identidade do conceito, que a possibilidade do vir a desiludir-se assenta... falibilidade (*Fehlbarkeit*), eu diria, é a condição de possibilidade de tal experiência metafísica. E esta parece ligar-se precisamente ao mais frágil e tênue (M, 141).

A possibilidade da compaixão conta somente com isso, com a abertura da experiência àquilo que não se volta somente para a autoconservação, mas que aponta para uma *transcendência na imanência*, a da "vida", noção importante para Adorno. Ela é central, antes de tudo, em *Minima Moralia*, remetendo ao metafísico na experiência, como na espera da criança pelos convidados do jantar na casa paterna, ou no modo como os brinquedos se lhe aparecem como insubstituíveis (Cf. MM, aforismos 114 e 146). *A vida, em suma, é o nome mais simples da vida boa*. Nesse sentido, ela se mostra como marcada pela mais extrema vulnerabilidade. Sua demarcação da esfera do existente é frágil e negativa, o que faz Adorno afirmar que "nada pode sequer ser experimentado como vivo se não contém a promessa de algo que transcende a vida" (M, 226).

A possibilidade da experiência metafísica como abertura do sujeito ao que transcende a autoconservação é ligada, de modo essencial, ao que Adorno chama de "primazia do objeto", e que só é referenciável através do estrato corporal da experiência. As experiências da dor física, ou do cheiro de putrefação de corpos (M, 183s), da excitação sexual – bem como de tudo aquilo que lembra a natureza no sujeito – revelam *o sentido mimético da constituição do eu*. A mimesis, com efeito, presente nos atos de cheirar, de tocar o outro ou da atuação dramática, é o modo de autoconstituição do sujeito que mais aproxima de si o objeto. Nela, a natureza é incorporada sem violência, assimilada com prazer. Mas um prazer que ameaça o desejo de identidade do eu, que arrisca as fronteiras

cambiantes do eu e da natureza. É por isso que Adorno interpreta o anti-semitismo como uma mimesis organizada do impulso somático primário, ele mesmo mimético (Cf. DE, 168-174). Assim, a identidade do sujeito é tanto construída de modo mimético, como pela incorporação de elementos sintéticos, que integram esta mimesis impulsiva numa mimesis de segunda ordem, racional (DE, 170ss). Adorno interpreta esse processo como constituição *sacrificial* do sujeito: a "vida" paga seu tributo à exigência da autoconservação, que instrumentaliza todo impulso mimético, roubando-lhe a transcendência, a sua relação com o prazer e com a incorporação da natureza dominada na experiência do eu.

Desse modo, *a abertura metafísica da experiência ao sentido do corpo, do impulso mimético, é um processo interior à dialética do esclarecimento*. E é por isso que Adorno, ao falar do momento objetivo da experiência metafísica, aponta para a sua fragilidade no presente momento histórico. Pois o que a história trouxe ao século vinte foi a mais radical repressão ao impulso mimético, com Auschwitz. É por isso, também, que a questão metafísica central, para Adorno, será "se alguém pode ainda de todo *viver* depois de Auschwitz"⁵⁹ (M, 173 – grifo do autor). O que equivale a perguntar se a vida boa, se a experiência moral, é possível, ainda. Se "com o desenvolvimento do esclarecimento, a possibilidade da experiência metafísica tende a ficar cada vez mais pálida e ilusória" (M, 223), como entender o entrelaçamento do seu elemento objetivo presente com a história? Adorno fala do condicionamento cultural da experiência do *morrer* como uma expressão desta relação. Ao mesmo tempo que a morte se apresenta à consciência como algo estranho, abstrato, em virtude do momento de autonomia do intelecto (M, 210s), por outro lado, ela também se põe diante do sujeito como a forma objetivada da compulsão à adaptação social. A disponibilidade absoluta dos indivíduos sob o nazismo, e a substitutibilidade absoluta do indivíduo sob o capitalismo tardio, marcam a experiência comum não mais como "vida", mas como pura reação de autoconservação. *A experiência contemporânea, no limite, é a experiência da morte* do que é vivo no eu, seja a esperança numa transcendência no existente, seja a compaixão. Segundo Adorno, nesse sentido:

⁵⁹ "Ob man nach Auschwitz überhaupt noch *leben* kann" (M, 173 – grifo do autor).

o genocídio, o extermínio da humanidade, e a reunião das pessoas numa totalidade na qual tudo é subsumido sob o princípio da autoconservação, são a mesma coisa... *a pura identidade das pessoas com seus conceitos não é outra coisa que sua morte* (M, 169, grifo meu – DGAJ)

É preciso atentar para o que há de universal nesse processo, algo localizado no "desenvolvimento objetivo da sociedade" (M, 171), e que parece pôr um ponto final em toda visão "apriorista" da compaixão. A "pura identidade das pessoas com seus conceitos", que aconteceu em Auschwitz, e que a sociedade e a cultura contemporâneas consolidam, torna a compaixão algo com que não se pode contar muito facilmente. A este respeito, Primo Levi conta um episódio ocorrido no campo de concentração. Ele vê um filho bater no pai com um cano de aço, na cabeça, por causa de um pedaço de pão. Ao invés de lamentar uma condição teologicamente decaída da espécie humana, Primo Levi denuncia o estado racionalmente programado de terror que nivela os homens ao extremo da necessidade animal⁶⁰. Algo semelhante se pode ler numa das peças mais interessantes de Brecht, *Santa Joana dos Matadouros*. Nela, o grande industrial da carne enlatada, Pedro Paulo Bocarra, manda levar Joana, a ingênua adolescente cristã, à zona miserável dos trabalhadores desempregados, a fim de mostrar-lhe como estes são capazes de qualquer imoralidade por um prato de comida. Ao invés, Joana aprende a racionalidade da dominação, que reduz os homens ao estado mais próximo da natureza para melhor poder dispor deles⁶¹.

É na fome, na qual o sujeito humano se transforma num exemplar biológico, numa paródia vergonhosa da individuação, que se mostra mais nitidamente o que a civilização inflinge à possibilidade da compaixão. É este o momento da primazia do objeto que Adorno tenta atribuir à experiência metafísica. Trata-se da objetividade da condição corpórea, sofredora, do sujeito humano, e que se encontra, sempre, à disposição de poderes sociais que podem decretar o seu aniquilamento. É nesse sentido que Adorno fala que "a metafísica transportou-se para a existência material" (M, 183). O pólo de objeto na experiência

⁶⁰ Levi, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

⁶¹ Brecht, Bertolt. A Santa Joana dos matadouros. In: *Teatro completo em 12 volumes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Volume 4. Tradução de Roberto Schwarz.

metafísica é o "indivíduo torturável [*quälbare Einzelwesen*]", "a entidade individual redutível ao corpo", segundo Adorno (M, 169).

E é aqui que incide a crítica de Adorno à metafísica da compaixão, de Schopenhauer. Ao invés de apreender a dialética de individuação e dominação da natureza interna, Schopenhauer teria erigido a compaixão num princípio imediato da experiência. Sua mais dura crítica ao filósofo da Negação da Vontade combina as acusações de fazer uma metafísica consolatória e sem espessura histórica. Em seu curso sobre *Metafísica*, Adorno refere-se a Schopenhauer como o exemplo daquele tipo de pensamento que seria preciso recusar, rumo à transição da metafísica para o materialismo. Apesar de tudo, Schopenhauer e sua metafísica da compaixão teriam permanecido presas da redução ao sujeito, cerne da operação filosófica de todo idealismo. Enfim, sua filosofia, sob a aparência de negatividade, teria deixado intocado o mundo, em sua efetividade material:

Schopenhauer que, como se sabe, era um pessimista, como se diz, e se opôs com veemência ao caráter afirmativo da metafísica (como provavelmente vocês todos sabem), especialmente em sua forma hegeliana. No entanto, em sua obra, ele transformou essa mesma negatividade em princípio metafísico, o princípio da vontade cega, o qual, por ser um princípio metafísico e, portanto, uma categoria da reflexão, contém a possibilidade da sua própria negação pelos seres humanos. Então, ele também põe a idéia da negação da vontade de viver, uma negação que, em vista do que foi e continua a ser perpetrado nos vivos, e pode recrudescer a um nível irrepresentável, é quase uma representação consoladora. Quero dizer com isso que, num mundo em que há muito se conhecem coisas muito piores que a morte, e que nega às pessoas o tiro na nuca, a fim de torturá-las lentamente até a morte, a doutrina da negação da vontade de viver possui algo da inocência que Schopenhauer censurou nas teodicéias dos filósofos (M, 163s).

Adorno já havia apontado a proscrição da compaixão pela filosofia, na *Dialética do Esclarecimento*⁶², ao dizer que "Sade e Nietzsche sabiam bem que sua doutrina da

⁶² Penso que é possível aproximar o contexto filosófico das duas obras, uma vez que, tanto na *Dialética do Esclarecimento* como no curso sobre *Metafísica: conceito e problemas*, trata-se de indicar como a condenação filosófica da compaixão como móvel moral é uma conseqüência direta do pressuposto esclarecido da priorização da identidade do sujeito como *puro sujeito lógico* do conhecimento (e da ação).

pecaminosidade da compaixão era uma velha herança burguesa... a compaixão não resiste à filosofia, e o próprio Kant não constituiu exceção" (DE, 98). E o caso de Schopenhauer? Tudo se passa, para Adorno, como se Schopenhauer resgatasse a compaixão numa perspectiva ainda não-dialética, como se essa "consciência sensível da identidade do universal e do particular" (DE, 97) fosse hipostasiada ao modo de uma "mediação naturalizada" (idem). Assim, ao criticar a compaixão schopenhaueriana, Adorno aponta para a necessidade de *traçar as condições materiais (sociais) de sua gênese*, bem como para sua insuficiência numa sociedade marcada pela exploração do trabalho alienado. Nesse sentido, para Adorno, a compaixão é criticada porque é diferente da justiça, por ser narcisicamente conformista:

Ela *confirma a regra da desumanidade através da exceção* que ela pratica. Ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão *acata a lei da alienação universal*, que ela queria abrandar, como algo inalterável. Certamente, o compassivo defende, como indivíduo, a pretensão do universal – a saber, de viver – contra o universal, contra a natureza e a sociedade que a recusam. Mas a unidade com o universal, *entendida como interioridade*, que o indivíduo pratica, revela-se como falaciosa em sua própria fraqueza. Não é a moleza, mas *o aspecto limitador da compaixão, que a torna questionável*, ela é sempre insuficiente... As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são *a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres* (DE, 98s – grifos meus – DGAJ).

Em última instância, o ganho narcísico da compaixão revela-se como encerramento monadológico do sujeito, sem nenhum significado moral. Ao invés de abertura à alteridade, *numa sociedade individualística, o que a compaixão revelaria, paradoxalmente, seria a frieza burguesa*. Pois só a frieza pode suportar uma perspectiva de permanência da dominação. Como Brecht percebeu em suas peças, a compaixão aparece como a figura ideológica da frieza burguesa, na medida em que "a compaixão renuncia à mudança do todo" (DE, 101). Por isso é que, na *Dialética do Esclarecimento*, Nietzsche será elogiado por desvendar o fundamento cruel da compaixão (DE, 111s).

Ora, decisivo na crítica adorniana à compaixão é que, numa sociedade individualística, ela é "entendida como interioridade" (DE, 99). Ou seja, é mantida na velha esfera metafísica da substância espiritual, a qual se trata, justamente, de superar. O que Adorno nega na compaixão schopenhaueriana é a sua atemporalidade, sua ausência de história, de mediação social. Trata-se, para Adorno, ao invés, de pensar numa metafísica que tente "assimilar radicalmente a *relevância do temporal* [*Relevanz des Innerzeitlichen*] em seu próprio conceito" (M,159 – grifo do autor). Ou seja, que procure pensar o sentido metafísico da constituição contemporânea da subjetividade, da "liquidação daquilo que a velha metafísica quis indicar por meio de uma doutrina racional da alma, por conseguinte, a doutrina de algo existente por si mesmo [*Ansichsein*]" (M,168). A crítica da compaixão, em Adorno, aponta para uma correção da redução ao sujeito efetuada por grande parte da tradição metafísica. O sentido desta correção é o da já referida "primazia do objeto", que aponta para os processos de *destemporalização do conceito*, e, dentre estes, do conceito de eu, como o "grande paralogismo da metafísica", por meio da qual ela tentou diversas vezes equiparar pensar e ser (M, 111s).

Dessa forma, a compaixão não poderá residir numa suposta pureza interior da consciência, mas é posta, por Adorno, numa constelação inteiramente histórica. O sentido, portanto, que interessa a Adorno resgatar para a compaixão, é *o da revelação do a priori do sofrimento como base (mas não fundamento ontológico) da experiência moral*, da dialética da moral. Base essa que configura *o momento objetivo da experiência metafísica, de modo que se deverá entender a compaixão como experiência metafísica da alteridade inscrita na individuação*, no eu.

Trata-se, assim, para Adorno, de delimitar um sentido metafísico para a experiência moral que *não parta de uma descrição apriorista e destemporalizadora da identificação do eu com o sofrimento de outrem*. Será preciso, para Adorno, explicar como o sentido moral da experiência (algo subjetivo) emerge a partir da realidade material objetiva, do sofrimento físico.

Com efeito, numa direção diferente do sujeito transcendental kantiano, ou do caráter schopenhaueriano, Adorno fala da necessidade de pensar um a priori material da sensibilidade. Este estaria presente, por exemplo, na percepção da cor (Cf. M, 84s). Trata-se de apontar o lastro material da metafísica, de mostrar que a esfera da lógica remete a um

substrato material, este mesmo algo constituído (Cf. M, 86s). A grande falácia do logicismo da tradição metafísica, para Adorno, é que ele quer fazer acreditar que o sensível pode ser eliminado sem restos na abstração, sob a forma do conceito. Com isso, esta tradição quer fazer esquecer que a forma é sempre mediada por algum conteúdo, é forma de algo, articulação de algum material (Cf. M, 87). Trata-se, assim, do recalque da natureza no sujeito empreendido pelo esclarecimento, o qual é a base civilizacional para a proscrição da compaixão, tanto na filosofia como na experiência. *Neste sentido*, penso que procede a aproximação, feita por Adorno, de Schopenhauer à tradição idealista. Pois este último privilegia o *não-advindo* no seu tratamento da experiência: para Schopenhauer, o caráter não se forma na dialética de indivíduo, sociedade e natureza, mas é posto *a priori* pelo inteligível.

Ora, o logicismo de grande parte da tradição metafísica, que rebaixa o sensível a um princípio ontológico indeterminado, secundário, acaba por tratar a matéria como substância e mesmo princípio de individuação (Cf. M, 100s, 125). É preciso situar Schopenhauer, portanto, numa tradição que remonta a Aristóteles, tradição que ontologiza todos os processos de gênese, de individuação. Segundo Adorno:

Pode-se dizer com algum exagero que, em Aristóteles, a matéria é princípio de individuação, e não a forma, como estamos inclinados a pensar... A individuação torna-se algo negativo em Aristóteles. E esta, também, é uma tese básica de toda a metafísica ocidental (M, 125).

Será preciso, ao invés, tentar enfrentar o paradoxo inscrito no conceito de matéria: o de que, com um conceito, se remete a algo irreduzível ao conceito (Cf. M, 106). A armadilha metafísica básica, que está na origem do dualismo de Aristóteles, bem como, por derivação, do idealismo filosófico ocidental, é a de tomar a matéria como princípio ontológico, e, neste mesmo gesto, desvalorizá-la em relação ao princípio conceitual, inteligível. A redução ao sujeito é recalque da não-identidade do sensível. Todo idealismo é um esquecimento de que se está "desmaterializando a matéria, ao convertê-la em princípio. O que o conceito de matéria aponta, o único conteúdo e sentido racional deste termo, é o não-conceitual" (M, 127). Está-se, portanto, em pleno idealismo quando se perfaz, já em

Aristóteles, uma "identificação de toda a matéria ao conceito... a redução de toda objetividade ao sujeito pensante" (idem).

Trata-se de pensar, diversamente, *uma dialética negativa de matéria e conceito*, segundo Adorno. Isto é, trata-se de pensá-los num processo de mediação, no qual não há prioridade temporal nem lógica de nenhum dos dois pólos. Trata-se de pensar a *dependência do conceitual em relação ao material*, simultaneamente à intelectualização do material pelo conceito. A matéria, na verdade, deve ser pensada como *condição de possibilidade* de toda síntese do sujeito, mas não como princípio incondicionado. Ao invés, ela é o *não-idêntico* às operações do sujeito, sem ser algo absoluto, não-advindo, sem história. Algo que, segundo Adorno, teria sido intuído pela própria metafísica ocidental, em suas origens:

Aristóteles sabia – e eu creio que se não se pode enfatizá-lo suficientemente – que as assim chamadas sínteses, isto é, a reunião de dados [*Gegebenheiten*] em conceitos, juízos e conclusões, não são meras reuniões [*Zutaten*], ou organizações [*Veranstaltungen*] puras do sujeito da cognição, mas somente são possíveis se há algo correspondente a elas naquilo em que se passam, isto é, na matéria [*Materie*]... uma constelação factual [*Sachverhalt*] que permite esse tipo de síntese (M, 104).

Há, assim, segundo Adorno, mesmo na tradição do esclarecimento, um reconhecimento tácito do não-idêntico da matéria. Mas por que esta mesma tradição insiste em logicizar e subjetivizar a matéria? Adorno argumenta em duas frentes. Em primeiro lugar, a idealização da matéria é compreensível em termos da realidade da "prisão da linguagem [*Gefängnis der Sprache*]", do fato de que se tem de usar um conceito para apontar para um substrato não-conceitual de todo sentido (M, 107). Com relação a essa prisão, Adorno pensa que ela não é algo absoluto, pois é possível refletir sobre esse mesmo limite, desfeticizar a linguagem, e, assim, transcender criticamente a limitação, quando se dá conta que "a linguagem, como um fenômeno entre outros, faz parte da realidade global, é um momento da realidade, e não pode ser hipostasiada contra ela" (idem). Esta noção da linguagem como "momento da realidade" é importante, e remete ao segundo argumento adorniano acerca do destino da matéria na metafísica ocidental. Com efeito, o esclarecimento tem a tendência a ontologizar a matéria porque a dominação social na qual

se funda precisa, para fins de auto-legitimação, apresentar-se como um princípio de determinação do difuso. Em outros termos, o esclarecimento deve apresentar-se como obra de um sujeito mestre e dominador da natureza. Segundo Adorno, "aqui é onde vocês podem encontrar com mais força o motivo básico idealista: que a antítese entre unidade, como unidade do sujeito, e a diversidade do difuso e da natureza divergente constitui o tema real de toda filosofia idealista"(M, 142).

É por isso que a metafísica pensada em sentido materialista será, para Adorno, um processo de forçar uma abertura na coerência idealizante da dialética do esclarecimento. Será preciso contrapor-lhe uma dialética negativa, pela qual se tenta resgatar a coerência do não-idêntico, a identidade da matéria consigo mesma, para aquém do conceito. Esta *Kohärenz des Nichtidentischen* (ND, 36) será a senha do resgate adorniano do sentido material da experiência moral.

O problema de Adorno será, dessa forma, o de pensar, através de conceitos, o momento de não-identidade que está na base da experiência moral e que funda a possibilidade da compaixão. Mas não através do recurso a um a priori inteligível, do sujeito (Kant) ou fundado numa meta-objetividade atemporal (Schopenhauer). Em outras palavras: *como pensar um a priori material da moralidade em termos históricos e não deduzidos da estrutura transcendental da razão?* Adorno tem um problema de ética, porque ele deseja fundamentar racionalmente a moralidade da restrição ao sofrimento (humano e animal), e poder criticar a carga de sofrimento que o esclarecimento impõe à experiência humana. Ele deve, então, poder explicar o sentido metafísico da injunção moral de restringir a dominação da natureza interna e externa, de corrigir o sentido metafísico do esclarecimento, que é o da subjetivização e da racionalização instrumental (levadas ao mais alto grau de efetividade em Auschwitz). Em suma: como e por que é preciso deslocar a metafísica – e a ética – para o materialismo?

Em primeiro lugar: que materialismo? Penso que se trata, em Adorno, de duas coisas. Em primeiro lugar, de um *dispositivo anti-dogmático*. O materialismo é um princípio anti-ontologizante e anti-idealista: ele corrói a possibilidade de uma filosofia primeira, assentada na dominação de um universal pensado como incondicionado e atemporal. Em segundo lugar, e não menos importante, trata-se de um materialismo da *abertura do sentido metafísico da experiência à temporalidade e ao sensível*. Aqui, Adorno

remete à noção de experiência metafísica como o lugar do reconhecimento dessa *abertura do eu à alteridade presente na sua própria gênese*. O materialismo metafísico de Adorno será, assim, *uma reflexão da reflexão subjetiva*, uma restituição da desmaterialização da matéria operada pelo conceito filosófico – e pela interiorização da dominação da natureza no sujeito. O materialismo é a rememoração do espírito *na natureza* dominada. Se, para a filosofia, ele abre a possibilidade de uma reflexão da metafísica, na experiência, ele abre a chance para a compaixão, para o *reconhecimento da dor como fundamento sensível da constituição da subjetividade*. Segundo Adorno:

A filosofia possui a curiosa característica de que, embora se encontre ela mesma amarrada, presa na gaiola de vidro de nossa constituição e de nossa linguagem, constantemente se mostre capaz de pensar além de si mesma e de seus limites, de pensar através de sua gaiola de vidro. E este pensar-se além de si, rumo ao *aberto* [*dieses denken über sich selbst hinaus, ins Offene*] –, precisamente isto é metafísica (M, 108).

É essa abertura metafísica, que o materialismo propõe reconhecer na experiência humana, que será capaz, segundo Adorno, de justificar racionalmente a exigência ética do respeito ao sofrimento. Isto é, trata-se de assegurar a possibilidade real da compaixão, entendida como reconhecimento da humanidade do outro naquilo que lhe é mais fundamental, no corpo físico. E aqui Adorno reencontra, *mas num outro nível*, a tese schopenhauriana da não-racionalidade da moral. Para Schopenhauer, com efeito, a razão só pode produzir orientações pragmáticas de ação, uma vez que ela é mero instrumento de autoconservação da vontade. A razão schopenhaueriana só é capaz de fornecer representações instrumentais para meu entendimento, ela só pode influenciar a receptividade de meu caráter empírico ao modo de um motivo egoísta, interessado. Uma vez que meu corpo se identifica com minha vontade, na perspectiva de Schopenhauer, a razão será apenas o instrumento da potenciação das forças de conservação do meu eu. Será preciso, ainda dentro desta perspectiva, que a representação do sofrimento do outro venha a se tornar um motivo para minha vontade *na medida em que sou capaz de saltar para além do abismo da representação racional*. Ou seja, será preciso, para Schopenhauer, que eu mergulhe na realidade intuitiva, pré-racional, do corpo, da vontade que é idêntica, em

essência, em todos os indivíduos e em toda a natureza. Será preciso trocar a dedução racional pela analogia intuitiva, é o sentido da ética metafísica de Schopenhauer.

Poder-se-ia encontrar na filosofia moral de Adorno uma mensagem semelhante? Penso que não. Há, em Adorno, uma diferença significativa, pois em sua filosofia o sofrimento e a dor *não* são remetidos imediatamente a uma essência atemporal do ser. O sofrimento que sinto aqui e agora, ou o que reconheço no outro, segundo Adorno, *não* me transporta para a eternidade da idéia da vontade. O momento da intuição do sofrer não é um primeiro imediato e sem história. Ele é vivido *através da representação*, diria Adorno, se usasse uma terminologia schopenhaueriana. Em suma: a dor é, *ela mesma, algo mediado, um não-idêntico que só chega à consciência como ruptura da mediação do sentido de soberania do sujeito*. Ou seja, a dor, é o não-expresso que passa a integrar-se ao vivido da consciência, passando, assim, a receber uma camada de significação. O sentido da dor é, portanto, primariamente negativo: ela é o aviso de que aquela soberania da consciência ameaça afundar, e que, por isso mesmo, ela agarra a si mesma através da dor *significada*.

Torna-se mesmo possível pensar, com Adorno, numa constituição da consciência através do sofrimento. A dor seria, primariamente, uma reação mimética do organismo aos estímulos que o inundam. Todo conteúdo de consciência seria, dessa forma, uma tentativa de processamento da dor, de escoamento, através de "ligações" representacionais, da ameaça de quebra do "eu". Se esse eu não é um "primeiro" incondicionado, a dor tampouco o é, pois ela é passividade que se mimetiza em atividade. A dor introduz a exterioridade da natureza na consciência, mas, ao fazê-lo, ela já se transforma em sentido, em memória da dor. Será preciso distinguir, dessa maneira, *no sofrimento, uma ordem dupla de realidade*: a pura sensação somática (o momento de matéria, de primazia do objeto) que quase já é memória ou antecipação da dor (o momento subjetivo, da consciência). É por isso que Adorno diz que, na experiência moral, advém algo que se acrescenta (*das Hinzutretende*. Cf. ND, 226-229).

O que se acrescenta à consciência, na verdade, é o substrato físico do sofrimento, a dor como fundamento do pensar. É por isso que a compaixão é tanto uma experiência de pensamento como a de uma certa relação com a dor física. Adorno fala, explicitamente, de uma aversão à dor física na base da experiência moral. É esta que "se acrescenta", como momento de não-identidade, aos motivos intelectuais do agir moral. Segundo Adorno,

somente a realidade física do sofrimento é capaz de abrir a possibilidade da experiência (metafísica) da moral, ao rememorar o momento de natureza no sujeito, sua constituição mimética, alteritária, material:

a esfera da ação correta não se consuma na mera racionalidade, mas algo “se acrescenta” (*hinzutritt*)... é muito simplesmente, o momento da aversão a dor física, à dor causada ao que Brecht uma vez chamou de corpo torturável de qualquer pessoa... se estou dizendo *que a verdadeira base da moralidade está na sensibilidade corporal*, na identificação com a dor insuportável, estou mostrando, de uma perspectiva diversa, algo que tentei indicar antes, de uma maneira mais abstrata. A saber, *que a moralidade, o que pode ser chamado moral, isto é, a demanda pela vida boa, vive em momentos francamente materialistas*. Dessa forma, o princípio metafísico de um tal “tu deves” – e este “tu deves” é metafísico, é um princípio que aponta para além da mera facticidade – pode encontrar sua justificação somente no recurso à realidade material, à realidade física, corporal, e não em seu pólo oposto, no puro pensamento. *A metafísica, digo eu, moveu-se para a existência material* (M, 181-183 – grifos meus – DGAJ).

A não-referenciabilidade do corpo, desse modo, sua dimensão irreduzível, é posta como imanente à consciência. *Os corpos são como os nomes, eles permanecem sempre como imagem dialética da distância na proximidade*. Pode-se pensar, assim, a filosofia moral de Adorno como tentativa de expressar a dialética do nome e do corpo, do sofrimento em sua duplicidade subjetiva e objetiva, cognitiva e material. É por isso que a compaixão não poderá ser posta, para Adorno, como um princípio ético incondicionado. Ela é aquilo por que se deveria lutar, com todo o poder crítico do pensamento, *para que fosse possível existir*, numa sociedade marcada pela absolutização do imperativo da autoconservação. É por isso *que Adorno não poderá propor uma ética, mas tão somente um princípio de orientação moral*. Antes de aparecer publicado, na *Dialética Negativa*, ele é formulado, de modo idêntico, no curso de *Metafísica*: “Hitler nos impôs um novo imperativo: o de que, muito simplesmente, nenhum Auschwitz se repita e de que mais nada semelhante possa acontecer⁶³” (M, 181).

⁶³ No original: “Hitler uns einen neuen Imperativ aufgezwungen hat: ganz einfach den, daß kein Auschwitz sich wiederhole und daß nichts Ähnliches mehr sein dürfe” (M, 181).

Que "Auschwitz não se repita", seria, para retomar uma formulação de Epicuro sobre o futuro, algo que "não é nem totalmente nosso, nem totalmente não nosso"⁶⁴. É porque a compaixão não é algo "dado", um princípio incondicionado da consciência, que é preciso atentar para a dialética do momento mimético, do sofrimento, e do momento racional, de crítica à dominação social da natureza. Assim, a compaixão viverá somente na ligação que a consciência será capaz de fazer entre o estado de sofrimento presente, em si e no outro, e as determinações sociais que o condicionam. A rememoração da natureza no sujeito, base da compaixão, será um reconhecimento da arbitrariedade social do sofrimento físico. A compaixão na experiência moral, segundo Adorno, será a marca de um *momento material que constitui a experiência metafísica da alteridade do eu, mas cujo reconhecimento nunca está garantido de antemão*. Para Adorno, a obra de Kafka é uma ilustração disto.

Com efeito, se é verdade que a obra de Kafka representa "a capacidade de resistir a uma situação extrema transformando-a em linguagem"⁶⁵, seria possível apreender o fundo irracional da compaixão num de seus contos mais perturbadores, *Um médico rural*⁶⁶. Aquilo que Adorno chama de *Hinzutretende*, o que vem por acréscimo na experiência moral, será, talvez, melhor expresso na negatividade de uma obra ficcional. Por isso, penso que o recurso ao conto de Kafka poderá indicar, aqui, o sentido da experiência metafísica do sofrimento de outrem transformada em motivo para a ação. Ou seja, da experiência metafísica da compaixão, tal como interpretada por Adorno, de modo materialista.

No conto de Kafka, um médico é chamado, no meio de uma noite de inverno, para atender a um doente numa aldeia distante. Sem meios de transporte, uma vez que seu cavalo havia morrido recentemente, o médico pede ajuda às pessoas do lugar. Após alguns insucessos, finalmente é conduzido a uma parelha fantástica de cavalos, que o levam instantaneamente, como que por encanto, à aldeia pretendida. Lá, ele encontra alguém que parece estar são, *mas que lhe pede para morrer*. A um segundo exame, este se revela portador de uma ferida infestada por vermes. Ao pressentir que o médico não poderá fazer

⁶⁴ Epicuro. *Carta sobre a felicidade* (a Menecceu). São Paulo: Editora da UNESP, 1997, p. 33.

⁶⁵ Adorno, Theodor W. Anotações sobre Kafka. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Jorge de Almeida e Augustin Wernet. São Paulo: Ática, 1998, p. 250.

⁶⁶ Kafka, Franz. *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1994.

nada, a família do doente e o povo da aldeia despem-no e o colocam na mesma cama do infeliz. Sentido-se ameaçado, e perseguido por sentimentos de culpa em relação a Rosa, moça que ficara em perigo na aldeia de origem, o médico decide fugir. Ele se joga nu dentro da carroça, esperando ver-se transportado com a mesma incrível rapidez da viagem de vinda. Mas, ao invés, os cavalos marcham na mais inconcebível lentidão, de modo que o médico *nunca* poderá chegar à sua aldeia, nem salvar Rosa, nem vestir-se com o casaco de peles, pendurado do lado de fora da carroça.

O tema da *impossibilidade da compaixão* aparece aqui como a experiência de algo que já não é mais vida, mas *um estado de suspensão entre a vida e a morte*. Nele, o médico pergunta-se: "O que eu estou fazendo aqui neste inverno interminável?" (Kafka, 1994, p. 12). Sua ação de atender a um chamado numa situação difícil terá sido motivada moralmente? – parece ser este o sentido da pergunta do médico. O dever é posto em consideração, mas não explica o essencial:

Não sou reformador do mundo, por isso deixo-o deitado. Sou médico contratado pelo distrito e cumpro o meu dever até o limite, até o ponto em que isso quase se torna um excesso. Mal pago, sou no entanto generoso e solícito em relação aos pobres. Tenho ainda de cuidar de Rosa, além disso o jovem pode estar com a razão *e também eu quero morrer* (idem, p. 12, grifo meu – DGAJ).

A identificação com o sofrimento do outro passa, desse modo, pelo desejo de escapar de uma situação de extrema pressão. A impossibilidade da compaixão é essencialmente ligada à impossibilidade de morrer. Esta última aparece como expressão deformada da primeira. Uma pista para esta interpretação liga-se, por um lado à ação do cocheiro que arruma os cavalos para o médico, e, por outro, ao sentimento de culpa deste em relação à Rosa. Pois a ação do cocheiro, se parece desinteressada, num primeiro momento, revelar-se-á como ato premeditado de preparação para uma violência contra Rosa, a posse sexual forçada. Por trás da aparência de compaixão, o exercício puro da dominação do outro. O que vale também para o médico: ao ver-se remetido à aldeia distante, ele percebe que negligenciara a alteridade de Rosa, tomando-a mais como coisa do que como indivíduo humano: "Rosa, essa bela moça que durante anos viveu na minha casa quase sem que eu a percebesse" (Kafka, 1994, p. 13). Ao ver-se conduzido a uma posição

de passividade, o médico percebe que desejaria morrer, pois não pode realizar a aproximação compassiva do outro que a vida implica. Vida que se transporta, numa alegoria materialista, para os sanguinolentos vermes da ferida do doente: "– você vai me salvar? – sussurra o jovem soluçando, totalmente ofuscado pela vida na sua ferida" (idem, p. 14).

O doente percebe a ausência de compaixão do médico: "você não veio por vontade própria. Ao invés de me socorrer, está tornando mais estreito o meu leito de morte" (idem, p. 14). A compaixão, em Kafka, assim, se revela mais nitidamente no momento em que ele aponta a impossibilidade da compaixão. O sacrifício a que o médico entregara Rosa, inconscientemente, é transfigurado na ferida viva do doente, de cuja vista desejaria fugir. A materialidade do sexo, com Rosa, e da morte, com o doente, são uma penosa recordação que emerge na nudez do médico em sua carroça. No caminho entre as duas aldeias, ele não poderá salvar Rosa, nem o doente, nem cubrir-se. O sinal no meio da noite será sempre um "alarme falso" (idem, p. 16), pois o elemento "que vem por acréscimo" não poderá ser reconciliado. Por que? Penso que Kafka sinaliza, delicadamente, a interiorização do imperativo burguês da autosservação pelo personagem do médico. Toda a narrativa do estar preso entre duas aldeias poderia ser lido como um sonho do médico, no qual se expressa a irreconciliação da exigência ética de compaixão e a demanda econômica, por outro lado, de frieza. Entre as duas, não há compromisso, e o desejo de vida é mesclado ao desejo de morte. Pois só a morte poderia salvar aquilo que vive como ferida, tanto em si como no outro.

A alteridade na experiência moral é aquele elemento de *passividade irreconciliável que prende o sujeito ao corpo e ao sentido do eu que emerge do sofrimento*. A compaixão será o reconhecimento metafísico (mas imanente) desta fragilidade e abertura constitutivas da moral, o que impede qualquer ética sistemática. Diversamente de Schopenhauer, para Adorno, a metafísica do eu não desvenda o sem-sentido da Vontade, mas a *abertura ao sentido* do corpo e de sua imagem, o nome. Assim, a compaixão será apenas uma promessa. A da felicidade do nome, da vida boa, do acolhimento não-violento do "que vem por acréscimo". Mas uma promessa sem a qual não existiria o sentido moral da experiência.

**CAPÍTULO 3: O PROBLEMA DO VALOR: ADORNO E NIETZSCHE
SOBRE O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA MORAL**

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.

Tempo de absoluta depuração.

Tempo em que não se diz mais: meu amor.

Porque o amor resultou inútil.

...

Chegou um tempo em que não adianta morrer.

Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.

A vida apenas, sem mistificação

Carlos Drummond de Andrade

Qual o sentido de uma confrontação entre as filosofias morais de Nietzsche e de Adorno? Ou melhor, o que a compreensão da filosofia moral de Adorno ganharia com uma reflexão que fizesse passar as suas questões principais pela filosofia moral de Nietzsche? O objetivo deste capítulo é dar uma resposta plausível a estas questões.

Assume-se, de início, a perspectiva de que o fio condutor para a tomada de uma posição quanto a essa reflexão será a questão, afim a Nietzsche e a Adorno, do horizonte de sentido aberto pelo valor moral. Qual o estatuto do valor moral em suas filosofias? Trata-se de investigar o sentido de uma *objetividade problemática* do valor moral, tanto para Nietzsche como para Adorno.

Qual a relevância dessa questão no interior do quadro maior da filosofia de Adorno, quadro esse que é o próprio objeto que se procura aqui articular? Penso que se trata de um ponto central em sua filosofia, que remete à racionalidade da moral, isto é, ao estatuto da inteligibilidade das categorias que estruturam uma valorização ética da experiência humana. Estatuto esse que deverá ser pensado de maneira *imane*nte, como já fiz ver a

propósito da articulação das questões da autonomia e da alteridade na filosofia moral de Adorno. E, ao permanecer na imanência, deverá ser compreendido, *com* Nietzsche, a partir da consideração da emergência da consciência e do pensamento a partir do solo *do corpo e dos impulsos*. E, ainda com Nietzsche, deverá investigar o modo como a cultura, realizando um trabalho de dominação da natureza, chega a dar uma forma "universal", isto é, comunitária, ao sentido dos valores. A inteligibilidade própria dos valores é instituída a cada vez de um modo contingente e, ao mesmo tempo, necessário: trata-se de dar uma resposta particular, por meio da linguagem e da significatividade sociais, à exigência universal de constituição de uma consciência individual que possa opor uma barreira aos estímulos (externos e internos) que inundam o organismo, e assim, de suportar o sofrimento que advém de sua frágil posição natural – e, não menos importante, de sua impotente posição social.

Grande parte da empresa filosófica de Nietzsche e de Adorno consistiria, nessa perspectiva, numa espécie de genealogia da *contingência* e, ao mesmo tempo, da *objetividade* do valor moral para a consciência. Trata-se de mostrar, a princípio, o caráter *condicionado* de todos os juízos humanos – questão que é cara à dialética negativa de Adorno, bem como ao perspectivismo nietzschiano. O que implica, a seguir, considerar o caráter condicionado dos juízos de valor *morais*. Nisto Adorno e Nietzsche concordariam: que não há valores "em si", fora de qualquer interação entre seres humanos. Bem como concordariam na noção de que a gênese do sentido e do valor moral da experiência se constitui na dialética pulsional e social da dominação da natureza interna. Por fim, trata-se, para ambos, de mostrar que há, na moral, um jogo mimético e expressivo, no qual o corpo e o pensamento aparecem entrelaçados no mesmo esforço de afirmação de si.

A questão se põe: a moral adorniana seria uma moral nietzschiana? Apesar da convergência de abordagens, penso que não é o caso. Por que? Fundamentalmente, por uma única razão, que se poderia resumir no famoso dito de Adorno, segundo o qual "não há vida correta na falsa" (MM, 33). Isto é, Adorno separa-se da avaliação nietzschiana do valor na experiência moral no momento em que recusa a projetar, como fez Nietzsche, a figura de uma supressão da moral que seria a sua superação numa figura mais elevada. Tudo se decide, para Adorno, na impossibilidade, para o pensamento, de esboçar uma figura positiva de uma individualidade livre, na qual a moralidade da existência humana

pudesse se afirmar de uma vez por todas. Para Adorno, em suma, não há "além-do-homem" (Cf. Z, Quarta Parte, "Do homem superior") que aponte o caminho, *por fora da sociedade*, para uma "tresvaloração de todos os valores"⁶⁷ (Cf. GM, Primeira Meditação, § 7). Se esta última é necessária, pois implica romper com a lógica da dominação total da natureza, ela não é, por outro lado, tão simples, *se se permanece nos quadros de uma sociedade* cuja racionalidade (cujo valor) destaca-se radicalmente da exigência ética da elaboração de um sentido irreduzível para o sofrimento humano. Com a disposição racional de todo sentido a partir de uma matriz social absolutamente dominante por sobre os indivíduos, não há como operar uma efetiva "tresvaloração dos valores". Estes, muito antes, permanecem presas da exclusiva lógica de valorização do valor capitalista. Uma conclusão que, para Adorno, não seria possível sem a leitura de Nietzsche, mas que, pressupõe, também algo que escapou a este último: a matriz social da produção do trabalho humano como mercadoria⁶⁸.

O presente capítulo se inicia com uma investigação a respeito da consideração nietzschiana da gênese do sentido na experiência. A seguir, é examinada a questão do valor na experiência moral, sobretudo quanto às noções de uma "tresvaloração dos valores" e de uma "virtude dadivosa" (*shenkenden Tugend*. Cf. Z, Primeira Parte. "Da virtude dadivosa"). Na terceira seção, trata-se de apreender o tratamento adorniano da questão do estatuto do valor na consciência humana. Por fim, se investiga a posição da filosofia de Adorno quanto à questão do valor na experiência moral.

⁶⁷ *Umwertung aller Werte*. Adoto a tradução de Paulo César de Souza, *tresvaloração*. Nesse sentido, reproduzo um trecho da nota em que esta opção é justificada: "O substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo *umwerten*. *Werten* = avaliar, valorar. O prefixo *um* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança... Segundo O Aurélio, *tres* é uma variante de *trans*, que transmite a idéia de "movimento para além ou através de". No entanto, *tres*, além de mais sóbrio, pode sugerir mais, como nas palavras *tresler*, *tresnoitar*, *tresvariar*." In: *Notas à edição de Nietzsche, F. Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.119s.

⁶⁸ Cf., a esse respeito, Adorno, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: Cohn, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno: Sociologia*. Tradução de Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1986. Bem como: Duarte, Rodrigo. Adorno marxista. In: Duarte, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

3.1. Experiência e sentido em Nietzsche: a dissolução do sujeito

Um exame da filosofia moral de Nietzsche requer, previamente, uma investigação do modo como ele trata a questão do valor e do sentido na experiência humana. E assim, é preciso partir de sua crítica da noção de eu como base de todas as ficções-perspectivas ontológicas sobre a experiência. E, a seguir, traçar a gênese dessa crença no eu, apontando para o seu fundamento social, costumeiro. Por fim, será necessário examinar como a linguagem e a lógica, o pensamento, aparecerão a Nietzsche como inconscientes (na medida em que são resultantes de processos instintuais) "coloristas" da vida, com seus conceitos e valores. Assim, o sentido e o valor são postos por Nietzsche como perspectivas da vontade de poder espiritualizada em vontade de verdade. Desse modo, não haveria como sair do labirinto dessas teias lógicas, mas apenas questionar o seu valor para uma vida ascendente.

Isso assinala, no pensamento nietzschiano, a consumação de uma *dissolução da categoria de sujeito constituinte puro*, garantidor de uma inquestionada objetividade do valor moral. Ao invés disso, a "psicologia"⁶⁹ de Nietzsche voltar-se-á para uma *destituição da psicologia*, no sentido em que é retirado do eu o papel de um ponto de ancoragem da objetividade do valor. Em sua filosofia, não há eu transcendental que faça a atualização da inteligibilidade da moral, como em Kant. Nem mesmo há eu empírico que, como em Schopenhauer, possa elevar-se a sujeito puro do conhecimento e intuir o "significado ético da existência", num ato metafísico carregado de mistério. Muito diversamente, tudo se passa, em Nietzsche, no terreno de uma constituição imanente e corporal do eu. Que, desse modo, não pode pretender possuir privilégio epistêmico algum em relação a qualquer outro organismo da natureza. O palco do eu será, para Nietzsche, o lugar do auto-engano quanto a sua (ausente) liberdade, da dissimulação diante do outro quanto a seus projetos de dominação, e da ilusão da pura intelectualidade de suas perspectivas de valor quanto à compreensão da existência como sentido.

⁶⁹ Cf., a esse respeito, Giacóia Júnior, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

A ilusão do eu é, desse modo, internamente ligada a três quimeras que a filosofia de Nietzsche não cessará de combater: a liberdade do agente, a bondade dos seus motivos e a objetividade epistêmica de sua relação com o mundo.

Assim, segundo Nietzsche, será preciso, antes de tudo, considerar a fraude da noção de uma originariedade do eu, a partir do reconhecimento de que a relação fundamental do homem com o mundo é francamente irracional. O que é um pressuposto de toda a filosofia de Nietzsche, e que já se pode apreender em *Humano, demasiado humano*:

A necessidade do ilógico. – Entre as coisas que pode levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem achar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, da sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas* (HDH, § 31).

Parágrafo de importância capital, pois permite situar um dos pontos cruciais do projeto filosófico de Nietzsche. Trata-se, com efeito, da injunção, que Nietzsche se impõe, de pensar o ilógico na constituição do racional. De pensar a lógica como uma derivação da natureza humana, primariamente irracional. De pensar a filosofia – desses "homens muito ingênuos" – como uma história do pensamento da relação dos homens com a natureza. De pensar o pensamento como natureza transformada. De pensar a natureza como *interioridade à consciência*. Dessa maneira, Nietzsche derruba, sem mais, a noção de uma subjetividade auto-constituente. O espaço que resta à filosofia, pensa Nietzsche, é o do fazer o luto daquelas ilusões de autarquia do espírito. E mesmo transformar esse luto em algo positivo, em elevação do valor do pensamento e, ao mesmo tempo, em valorização dessa imersão do homem na natureza. Para Nietzsche, trata-se de incorporar uma inquietação produtiva ao pensamento, a da sua não-soberania: "de antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência" (HDH, § 32). Em suma, a filosofia de Nietzsche é a tentativa de

pensar algo que "pode levar um pensador ao desespero", a "desarmonia da existência" que é também fonte de sua beleza e sentido: a natureza implícita em cada conceito e juízo humano, no mundo, nas coisas, no eu. É por isso que seria um erro considerar a filosofia de Nietzsche um irracionalismo, pois é justamente o contrário: a tentativa de pensar até as últimas conseqüências os *limites* e os poderes da razão.

É assim que, se no *Zarathustra*, o corpo é tido como a "grande razão" que constitui o eu, os pensamentos e as valorações humanas, isso não seria prova de um suposto culto ao imediato, a uma natureza tomada como pura imediação. Ao invés, trata-se, para Nietzsche, de uma tentativa de dissolver a aparência de imediatidade da razão, do eu e do sentido dos valores. Pois:

"Eu sou corpo e alma" – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: "Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo".

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas "espírito", pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.

"Eu" dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu (Z, 1ª Parte. "Dos desprezadores do corpo").

Isso está muito longe de absolutizar o irracional na relação de homem e natureza, mas, antes, é uma tentativa de pensar a emergência do humano de maneira imanente, na natureza e no irracional, de modo que a transcendência própria do sentido das valorações humanas e das operações do espírito não seja tomada como um primeiro incondicional, um absoluto metafísico. É uma falsa imediatidade do eu que Nietzsche combate. Por isso, sua filosofia é radicalmente anti-cartesiana. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz uma crítica resoluta do *cogito*, apontando para o emaranhado de pressupostos metafísicos que guiam a sua constituição. Antes de tudo, trata-se de recusar a noção de uma substancialidade auto-evidente do eu como fundamento de todos os processos do pensar.

Ao invés, caberia fazer passar a "intuição" cartesiana pelo crivo de uma análise que pergunta pelo direito do pensamento de tomar-se como objetividade:

...se decompou o processo que está expresso na proposição "eu penso", obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é uma atividade e um efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um "Eu", e finalmente que já estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar (ABM, § 16).

Para Nietzsche, é preciso inverter o processo cartesiano de substancialização do pensamento. É assim que se deve compreender a noção do *Zarathustra*, de que é algo que não é pensamento, mas corpo que "não diz eu, mas faz o eu" (Z, 1ª parte. "Dos desprezadores do corpo"). É necessário, segundo Nietzsche, lembrar "que um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito 'eu' é a condição do predicado 'penso'. Isso pensa" (ABM, § 17). Do "eu", na perspectiva de Nietzsche, não se poderia dizer que ele é alguma coisa a mais do que a *interpretação* que o pensamento faz a respeito de sua atividade, atribuindo-lhe um agente. Desse modo, quando se considera a gênese irracional do pensamento, no corpo, não há como postular um reino espiritual incondicionado, auto-movente, sem cair em ilusão retrospectiva. Na verdade, não se poderia afirmar nada além da *experiência* do pensamento como processo. Uma perspectiva da qual, segundo Nietzsche, Kant teria se aproximado, na medida em que desconstruiu a noção do "eu" como sujeito e causa do pensar. Isto é, Kant teria se perguntado "se não seria verdadeiro talvez o contrário: 'penso', condição; 'eu', condicionado; 'eu' sendo uma síntese *feita* pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado" (ABM, § 54).

Esta noção, a partir da qual Nietzsche interpreta o vetor dessubstancializante da filosofia kantiana, de que "a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado", significa muito na economia interna do pensamento nietzschiano a respeito da emergência do sentido dos valores na experiência humana. Pois implica a tentativa de construir uma psicologia como que invertida, pós-individualista se se pode chamar assim. Pois há, no pensamento de Nietzsche, "uma incoercível desconfiança frente à possibilidade de autoconhecimento", a

"ponto de sentir uma *contradictio in adjecto* na noção de 'conhecimento imediato' que os teóricos se permitem" (ABM, § 281). O que não se trata de idiosincrasia do autor, mas postura crítica diante das metafísicas do sujeito. As quais serão desafiadas por uma tentativa genealógica: a de desvendar, por trás da aparência de auto-suficiência do "eu", a efetividade de uma *pluralidade conflituosa de processos inconscientes, somáticos e psíquicos*. Trata-se de uma psicologia que aflora em *Além do Bem e do Mal*, uma "nova" psicologia, para a qual

Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como "alma mortal", "alma como pluralidade do sujeito" e "alma como estrutura social dos impulsos e afetos" querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (ABM, § 12).

Com isso, Nietzsche aponta para a possibilidade de uma psicologia para além (ou aquém) do eu, que renegue o "atomismo da alma", "a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*" (ABM, § 12). Ou seja, mantém-se a idéia de uma inteligibilidade própria do psiquismo, mas de um psiquismo dessubstancializado, sem fundamento. Cabe pensar esse psiquismo, antes de tudo, como *atividade de construção de vivências, como uma modelação estética da existência*: para Nietzsche, "fantasiamos a maior parte da vivência" e "somos muito mais artistas do que pensamos" (ABM, § 192).

Tem-se, assim, ao invés da noção de eu, de um sujeito assentado na objetividade, a perspectiva de um *desconhecimento radical do pensamento acerca de si próprio*. E mais, a de uma *constituição estética do psiquismo*. Não há centro organizador "por cima", puramente racional, do pensamento. Ao invés, o pensamento mesmo é imerso numa condicionalidade que lhe é irredutível. Os problemas que a filosofia de Nietzsche tem de enfrentar, ao desenhar essa perspectiva, remetem ao estatuto da atividade plasmadora do intelecto, por um lado; e, por outro, à questão do estatuto do elemento fundamental do psiquismo. Em outros termos: primeiro, como é possível afirmar que o pensamento é uma atividade estética por excelência? E, além disso, quais são os materiais que o pensamento utiliza para compor as suas representações? Serão da mesma ordem do que é representado?

E, nesse sentido, como assegurar um mínimo de determinação de sentido na experiência, por meio do pensamento?

Antecipando a argumentação subsequente desta seção, penso que a filosofia de Nietzsche oferece uma resposta a essas questões por meio de uma orientação dupla de seu pensamento. Por um lado, ele avança na crítica genealógica e anti-metafísica da racionalidade. Por outro, ele agudiza a tensão entre crítica e metafísica localizando-a no interior da própria experiência humana do pensamento. Estou assumindo que há um *movimento dialético* no pensamento de Nietzsche.

Será preciso, de início, referir essa psicologia estética e anti-substancialista a um elemento no qual ela teria lugar e elaboraria as configurações de sentido das vivências do corpo. Esse elemento será a "vontade de poder", compreendida como *hipótese* de uma causalidade universal da "vontade" presente em todos os fenômenos do mundo orgânico (ABM, § 36). Todo sentido e valor seriam, nesse caso, uma manifestação superficial da luta dos impulsos, das "almas" como Nietzsche diz, num organismo humano. É por isso que a psicologia torna-se importante: ela poderá descrever essa dinâmica conflituosa de impulsos, na qual o pensamento, a consciência e mesmo o impulso de autoconservação aparecem como manifestações derivadas da "vontade de poder" (ABM, § 12). A questão que se impõe, do interior do pensamento de Nietzsche, será, portanto: como é possível, nessa perspectiva anti-metafísica da alma como "hierarquia social dos impulsos e afetos", manter, ao mesmo tempo, a hipótese de uma prioridade da "vontade de poder" na vida orgânica e psíquica? Penso que se deve entender essa vontade de poder não como um "incondicionado" do sentido, o que Nietzsche parece rejeitar (pois apenas "o escravo quer o incondicional", ABM, § 46), *mas como um princípio hermenêutico*, para conferir uma inteligibilidade à moral, como simples *perspectiva* – o que implica a rejeição de qualquer estatuto epistêmico privilegiado para a mesma – na qual se desenha uma "teoria das relações de dominação" relacionadas à vida (ABM, § 19).

Essa interpretação se sustenta na consideração nietzschiana do pensamento como referido a uma base irracional e corporal. É o próprio Nietzsche que argumenta no sentido de um perspectivismo de fundo cético e regulativo:

Supondo que nada seja "dado" como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra "realidade", exceto à realidade de nossos impulsos – *pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si* –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou "material"). Quero dizer, não como uma ilusão, uma "aparência", uma representação (no sentido de Berkeley ou Schopenhauer), mas como *da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos...?* (ABM, § 36, grifos meus – DGAJ.)

É uma hipótese que se impõe, segundo Nietzsche, da consciência do perspectivismo estético do intelecto humano, e não um *coup de main* metafísico: "afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do método" (ABM, § 36). Ou seja, a hipótese da vontade do poder faria parte de uma estratégia de Nietzsche, de rejeitar o primado filosófico de um eu pensado como causalidade puramente espiritual. Desse modo, voltando a uma questão posta anteriormente, o intelecto representante é da mesma ordem de "realidade" que o representado. Esse intelecto "artista" não pode, como o Barão de Münchhausen, alçar-se pelos cabelos acima do pântano da corporeidade e do pulsional. Diversamente, trata-se para Nietzsche, de considerar o psiquismo e a articulação intelectual do sentido da experiência como um fenômeno eminentemente afetivo e irracional. Isso se impõe desde a dissolução da autarquia do eu e do pensar. Portanto, uma vez que "os órgãos dos sentidos não são fenômenos no sentido da filosofia idealista", é preciso reconhecer "o sensualismo como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico" (ABM, § 15).

Somente a partir da consideração *do sentido como força que se faz representação, mas que continua sendo força* é que será possível entender, segundo Nietzsche, a dinâmica psíquica das valorações. O quadro intelectual da valoração, em suma, é resultado de dinâmicas em que o corpo processa afecções: "quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores" (ABM, § 268). Desse modo, a "nova" psicologia de Nietzsche será uma tentativa de rastreamento dessas metamorfoses da vontade de poder em valorações e configurações de sentido psíquicos. Ela será uma "morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*" (ABM, § 23). Compreende-se, assim, a centralidade do

projeto dessa psicologia no pensamento de Nietzsche, que a posiciona como o real "caminho para os problemas fundamentais" (ABM, § 23).

A psicologia, em Nietzsche, é a senha para uma filosofia da experiência que remete a questão do sentido à natureza interna. Com a psicologia, se pode reconhecer, como afirma Nietzsche, em *O Anticristo*, que "o 'puro espírito' é uma estupidez pura" (AN, § 14), de modo que, contra Descartes, nem o pensamento, nem a vontade podem ser tomados como processos incorpóreos, mas como dinâmicas biológicas, afetivas:

Descartes foi o primeiro, com louvável ousadia, a aventurar-se à idéia de compreender o animal como *machina*: toda a nossa fisiologia se esforça por comprovar este princípio. Por isso, logicamente, não pomos de parte o homem, como Descartes ainda fazia: tudo o que hoje se pensa do homem em geral é dentro desta concepção do homem como *machina* (AN, § 14).

Será preciso, nesse sentido, voltar a psicologia e sua genealogia maquinal da consciência para os domínios da *ontologia*, o supremo gesto de auto-valorização do intelecto humano. É o que Nietzsche investiga, sobretudo em *Crepúsculo dos Ídolos*: como a ontologia é possível a partir da ilusão da originariedade do eu e da autonomia absoluta do espírito? Trata-se de uma questão importante, cujo alcance remete ao estatuto objetivo do valor na experiência humana. Pois, uma vez dissolvida a noção de uma prioridade ontológica do sujeito, como assegurar a objetividade, ou ao menos a determinidade estável das configurações de sentido que o pensamento elabora? A resposta de Nietzsche é: se toda ontologia deriva de um alargamento da noção de um eu que se põe como causa da ação (CI, "A razão na filosofia", § 5, "Os quatro grandes erros", § 3) – então a própria noção fundamental da ontologia, a noção de causa deve ser submetida à psicologia e desmascarada como construção auxiliar de uma vontade de poder que busca sempre romper restrições à sua expansão. A causa, *crux* da ontologia, não seria nada mais que afecção transformada, natureza espiritualizada, que quer desvencilhar-se das amarras que o espírito lhe impõe. Assim, todo pensamento, todo sentido e todo valor seriam simplesmente uma resposta que a natureza faz nascer no espírito às pretensões que somente ela instaura:

A maior parte das nossas sensações gerais – cada tipo de restrição, pressão, tensão, explosão no jogo e contrajogo dos órgãos, como em particular o estado do *nervus sympathicus* – despertam o nosso impulso causal: queremos ter um *fundamento* para nos acharmos *assim e assado*, para nos sentirmos mal ou bem (CI, “Os quatro grandes erros”, § 4).

Ora, uma coisa é afirmar que nos apercebemos de nossos próprios pensamentos através da mediação de interpretações inconscientes de sensações somáticas. Outra coisa, bem diversa, é reduzir toda a causalidade que o pensamento pode conceber ao estatuto de interpretação de vivências. E é exatamente isso que Nietzsche parece fazer, ao propor a noção de “causas imaginárias”. A ontologia, e com ela, a moral e a religião, seriam, para Nietzsche, disfarces “inconscientes” que a consciência tece, impelida pelo seu *horror vacui* e sua propensão a articular um sentido à pluralidade de estímulos que a inundam:

Reduzir algo de desconhecido ao que é conhecido alivia, tranqüiliza, satisfaz, dá, além disso, um sentimento de poder. No que é desconhecido reside o perigo, a inquietude, a preocupação – o instinto primário dirige-se a eliminar estes estados penosos. Primeiro princípio: qualquer explicação é melhor do que nenhuma. Visto que, no fundo, se trata apenas de se desembaraçar de idéias deprimentes, não é lá muito árdua a escolha dos meios para delas se livrar: a primeira representação, mediante a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tanto bem que se “considera como verdadeira”. Prova do prazer (“da força”) como critério da verdade. – *O impulso causal é, pois condicionado e excitado pelo sentimento de medo* (CI, “Os quatro grandes erros”, § 5 – grifo meu, DGAJ).

Desse modo, parece que se adentra num terreno familiar ao pensamento de Adorno. Qual seja, o da noção de uma *dialética do esclarecimento*, isto é, de uma constituição da racionalidade a partir do medo da natureza. *O pensamento, portanto, parece ser aquele processo de volta da consciência sobre a natureza, que a mantém numa distância não-estranhável.* É por isso que Nietzsche terá de, a partir da dissolução da estabilidade do eu, reconhecer o estatuto imaginário, subjetivo, da causalidade. Sendo medo transformado, ela mesma é algo condicionado pela natureza. *Desse modo, a crítica da metafísica da subjetividade implica a necessidade de uma consideração dialética da questão do valor.*

Pois se o valor é mera ilusão subjetiva, encerrada no regime dos órgãos e dos impulsos contraditórios que habitam um corpo e um psiquismo, será preciso continuar o seu rastreamento, e estender o olhar para a sua constituição *social*. Pois, se *não* há, no princípio, um eu, uma instância soberana instauradora do valor, talvez a sua gênese possa ser esclarecida socialmente. Trata-se de tentar pensar o quadro de uma socialidade implícita na interpretação das vivências pelo intelecto. Por que? Ora, não se pode pensar a emergência do intelecto como vontade de poder se não se considera sua constituição como a experiência de uma comunidade de interpretação de vivências de aparelhos psíquicos, de uma receptividade semelhante de organismos a estímulos. Em última análise, segundo Nietzsche, *a ilusão do eu e o imaginário da causa remetem à constituição social da consciência*.

É preciso, assim, considerar que todo valor é um juízo, uma atribuição de sentido à experiência, o que pressupõe a formação de conceitos, de noções gerais – e comuns – pelo pensamento. Segundo Nietzsche:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro... a história da linguagem é a de um processo de abreviação (ABM, § 268).

Assim, a psicologia de Nietzsche terá de se fazer psicologia *social*. Isso encerra grande parte do esforço especulativo de sua filosofia. Esforço que já se iniciara em *Aurora*, quando Nietzsche avançou a noção de que os instintos do indivíduo são influenciados socialmente, transformando-se em sentimentos que recebem a interpretação de "bons" ou "maus", o que acaba criando como que uma "segunda natureza", valorativa e carregada de sentido social, nas vivências. Dessa forma, o instinto de retração da própria força é suscetível de transformar-se tanto no sentimento de covardia como no sentimento de humildade, conforme a disposição social da interpretação desse mesmo instinto:

Em si como todo *instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo (AU, § 38).

Desse modo, se pode compreender a noção nietzschiana de uma origem gregária da consciência e da linguagem, que aparecerá em *Gaia Ciência*. Segundo Nietzsche, a fragilidade da posição do homem na natureza teria obrigado à emergência de uma rede de comunicação que se forjou como consciência (GC, § 354). A consciência, assim, seria eminentemente consciência lingüística, de palavras (ainda que inclua tudo aquilo que serve à comunicação, como "o olhar, o toque, o gesto", GC, § 354). Isso implica que a própria auto-percepção das vivências pressuporia uma pressão externalizante, comunicativa, na base da consciência. Desse modo, o pensamento, a valoração e atribuição de sentido à existência, por parte dos indivíduos, deveriam ser compreendidos como um processo social. Isso leva Nietzsche a caracterizar a posição de um "fenomenalismo e perspectivismo" (GC, § 354) como marcas de nascença de uma consciência humana que seria, ao mesmo tempo, fenômeno *biológico e social*. Assim, trazer a natureza ao pensamento seria sempre interpretá-la com relação a um quadro, preestabelecido socialmente, de comunicação de vivências. Pois

A consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e, que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de "conhecer a si mesmo", sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é "médio" – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo "gênio da espécie" que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária (GC, § 354).

Será preciso, desse modo, voltar a psicologia anti-metafísica e pós-individualista de Nietzsche para essa dinâmica social da constituição da consciência e do valor. Isso toma

grande parte do trabalho de *Genealogia da Moral*. Trata-se de tentar aprofundar a noção de um "fenomenalismo e perspectivismo" (GC, § 354) originários, de pensar a origem social da consciência como fenômeno que tem suas raízes no processo biológico (e lingüístico) de humanização. De início, tudo se passa como se Nietzsche entendesse a origem da linguagem como meramente referida ao poder nomeador dos senhores, dos indivíduos preponderantes no interior da comunidade. É uma hipótese que Nietzsche explicita no contexto da discussão da origem das valorações "bom", "mau", e "ruim". O interesse de Nietzsche, *naquele ponto*, era contrariar a hipótese de uma origem do juízo "bom" na consideração da utilidade de determinadas ações por seus *destinatários*. Ao invés, ele propõe não o destinatário, mas o *agente* como instância determinante do valor da ação. E os agentes por excelência são "os 'bons' mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento" (GM, 1ª Dissertação, § 2). Assim,

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a *própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores*: eles dizem "isto é isto", marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (GM, 1ª Dissertação, § 2 – grifo meu, DGAJ).

Ora, Nietzsche é levado a perceber e explicitar algo que está contido nessa hipótese, mas que leva à sua ultrapassagem. A saber, que há uma dimensão *prática*, praxiológica, que regula o aparecimento da linguagem. Dessa forma, Nietzsche substituirá sua primeira hipótese genealógica por uma outra, segundo a qual a origem da linguagem e da consciência valorativa e significadora não está simplesmente na nomeação realizada pelo arbítrio dos senhores, mas num processo mais global e mais antigo: o da crueldade com que toda comunidade *marca* os indivíduos como seus devedores (GM, Segunda Dissertação, § 9), forjando-os como memórias vivas da dor infligida pelo poder social (GM, Segunda Dissertação, § 3). A *Genealogia da Moral*, portanto, se articula como *gênese do sentido da experiência, a partir do ato social de atribuição de significado ao sofrimento*. Nietzsche é bem claro a esse respeito: quando se trata da formação do indivíduo, o que é de primeira importância é a batalha pela significação da dor para a consciência. Em outros termos, a articulação social do sentido tem seu ponto arquimediano na maneira com que se estabelece, a cada vez, no interior de cada comunidade, *a relação obrigatória que deve*

haver entre a natureza e o social. Algo a que, é importante dizer, a antropologia de Mauss e de Mary Douglas deu ampla elaboração – e que recebeu sua figuração literária mais perturbadora na obra de Kafka, especialmente na *Colônia penal*⁷⁰.

Por ora, é preciso indicar o modo como, em Nietzsche, há uma interpenetração dos registros do corporal e do pulsional, do social e do lingüístico. Tudo se passa como se o social viesse a ser aquela *Formgebungsmanufaktur* que uma vez fora atribuída ao aparato transcendental kantiano. Em última análise, toda instituição social, o próprio Estado seria realizador de uma "violência de artista", da atividade de imprimir formas à natureza, atividade de *assimilação* da natureza ao aparato de uma dominação espiritual abstratizante, a "uma estrutura de domínio que vive" (GM, Segunda Dissertação, § 17). Dessa maneira, o "eu" consciente e dotado de linguagem seria o produto sublimado dessa *estética da crueldade* do social.

Será preciso perguntar, a partir daí: *como é possível* que o social seja essa instância formadora e cruel, criativa e doadora de sentido à porção de natureza nos indivíduos? A resposta de Nietzsche envereda para a consideração *da linguagem como cerne metafísico irreduzível da experiência humana*. Trata-se de levar a empresa de dissolução do sujeito, operada no nível da crítica da ontologia, a seu grau maior de radicalidade. Esse nível será o da crítica da lógica e da linguagem⁷¹, da razão em suma, como meios de organização estética da experiência, como atividades que acabam se “esquecendo” de seu próprio caráter plástico, de criação. Ao fazê-lo, a linguagem hipostasia o pensamento e a consciência como esferas de uma pura identidade do sujeito com as coisas, na medida em que ela mesma toma-se como meio transparente da representação. Ilusão que será preciso demolir para que seja possível pôr em relevo a consideração da *não-identidade irreduzível*

⁷⁰ Cf., de Marcel Mauss, especialmente: “Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade”, bem como: “Técnicas Corporais”, ambos em: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974. Do mesmo autor, cf. ainda: “A expressão obrigatória de sentimentos”, em: Mauss, Marcel. *Antropologia*. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.). De Mary Douglas, cf. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. Cf. Também: Kafka, Franz. *O Veredito/Na colônia penal*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1993.

⁷¹ Cf., a esse respeito: Fonseca, Thelma Lessa da. Forma e conteúdo em Nietzsche e Adorno. Belo Horizonte. *Kriterion* 98, pp. 101-114, 1998.

através da qual o sentido da experiência emerge. Pois o sentido não assenta numa identidade do sujeito com as coisas na linguagem, como mostra Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Muito diversamente, o sentido só é possível na distância da consciência em relação à natureza e na plasticidade do intelecto humano, que traz essa distância ao alcance do nome que lhe empresta.

É a linguagem, em sua densidade metafísica, que deve ser posta pelo pensamento como condicionalidade, através da tentativa de uma genealogia da dimensão nomeadora da consciência. Em *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche considera a relação da linguagem com a verdade como uma relação marcada pelo disfarce e pelo esquecimento. Trata-se, sobretudo, de apontar para o caráter projetivo e estético da linguagem. *Projetivo*, no que ela tem de antropocentrismo e de assimilação do mundo ao sujeito. *Estético*, no que ela implica de construção de sentido, a partir dos impulsos inconscientes que inerem ao próprio intelecto. A crítica da dimensão metafísica da linguagem, portanto, é parte integrante daquele projeto anti-essencialista e anti-subjetivista de Nietzsche. Pois a linguagem como disfarce aponta para uma construção estética *do eu*. E a linguagem como esquecimento remete à hipóstase do pensamento como incondicionado, como pura transparência do Ser a linguagem, o que Nietzsche chamou, diversas vezes, de "otimismo oculto na essência da lógica" (NT, § 15; HDH, § 6; GC, § 370).

Noção que aparece, primeiramente, em *O nascimento da tragédia*, obra na qual Nietzsche esboça uma análise dos limites da linguagem:

Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo... como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda (NT, § 15).

Isso inicia a perspectiva de uma crítica da razão⁷² de feição propriamente nietzschiana. Pois, segundo Nietzsche, esse princípio organizador da lógica *transforma-se necessariamente em mito*, porque está ancorado na crença nos poderes metafísicos da linguagem, numa "inabalável fé", numa "ilusão metafísica" na eficácia do pensar causal e na acessibilidade profunda do Ser (Cf. NT, § 15). O substrato mítico da lógica se mostra no esforço com que ela se põe a construir uma inteligibilidade da existência, um sentido, uma justificação da vida que possa afastar o medo da morte e do sofrimento (Cf. NT, § 15). A "lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda" porque é obrigada continuamente a desdobrar-se como horizonte último do sentido do mundo, a garantir-se como fonte de todos os valores relacionados à existência. Esse "girar em torno de si mesma" assinalaria, ao cabo, um autismo da razão. O antropocentrismo da linguagem, levado às últimas conseqüências, seria a paranóia pura e simples, um resultado aventado, posteriormente, pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*⁷³. Mas, por que a lógica "morde a própria cauda"? É o mesmo que dizer que ela destrói a si mesma. Que a linguagem e conceito, esses órgãos de assimilação de vivências, quando postos como absolutos, incondicionados, passam a perder o sentido que poderiam adquirir no contato com o "fora" de si. Em suma, trata-se da necessidade do pensamento tomar consciência de sua condicionalidade, de sua dependência em relação a uma esfera pela qual ele é constituído. Já se percebe que, para Nietzsche, essa esfera é a vida dos impulsos, quer se queira chamá-la de "vontade de poder" ou de "alma como estrutura social dos impulsos e afetos".

⁷² Para o Nietzsche do *Nascimento da tragédia*, é importante indicar a noção de uma *verdade que estaria além da lógica*, da racionalidade, verdade a qual a música dionisíaca daria expressão. Nietzsche valoriza, então, as filosofias de Kant e de Schopenhauer, como figuras irmãs da *música alemã*, no sentido de tornar possível uma abertura ao incomensurável à razão. Desse modo, segundo Nietzsche, esses dois filósofos alemães, em sua crítica às pretensões objetivas da razão, teriam aberto um movimento – que seria o de toda uma cultura – em direção a uma experiência *trágica* da vida. Para uma apreciação do significado filosófico do *Nascimento da Tragédia*, bem como da relação de Adorno com o legado dessa obra, cf. Duarte, Rodrigo. Som musical e "reconciliação" a partir de "O nascimento da tragédia" de Nietzsche. Belo Horizonte. *Kriterion*, número 89, pp. 74-90, Julho de 1994.

⁷³ Cf. a afirmativa de Adorno e Horkheimer segundo a qual a "paranóia é a sombra do conhecimento" (DE, 182).

Se, em *O nascimento da Tragédia*, Nietzsche avança a idéia de uma linguagem inconsciente de suas próprias limitações, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* a linguagem é pensada como conjunto de transposições não-lógicas, de *metábases*, que distorcem a experiência sensível e tecem uma teia inarredável de representações fantasmáticas em torno da existência⁷⁴. Antes de tudo, ressaltam duas noções. A primeira, de uma relação entre linguagem e autoconservação (Cf. VM, § 1). Além disso, a noção da linguagem como vinculada à crença num meio capaz de dar uma "expressão adequada de todas as realidades" (Cf. VM, § 1).

Desse modo, contra a hipótese de um "impulso à verdade" fundamental, que estivesse na origem da linguagem, Nietzsche propõe a noção de uma gênese ilógica da linguagem (VM, § 1), relacionada à necessidade de criação de uma "designação uniformemente válida e obrigatória das coisas", que tornasse possível um mínimo de convivência pacífica (VM, § 1). É a linguagem que cria o regime de verdade e de valor no interior de uma comunidade: "a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade" (idem). Ou seja, ela desenha o espaço social das convenções práticas como o do confronto entre "verdade" e "mentira", entre uso correto e uso incorreto dos nomes. O que a genealogia nietzschiana do valor irá desmascarar é o caráter estético dessa "legislação da linguagem". A linguagem é a metaforização de uma experiência sensível, pulsional, sempre difícil de apreender, numa série de registros congelados, de abstrações. Se fosse possível pensar num prototípico "formador da linguagem", se veria como

ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova (VM, § 1).

⁷⁴ Para uma interpretação magistral da concepção nietzschiana da metábase em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, cf. Christoph Türcke. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 50ss.

Esse intelecto metaforizante é o único meio possível de autoconservação para os seres humanos, no processo de seu destacamento espiritual da natureza. A metáfora é o recurso obrigatório porque a natureza é estranhamento radical para a consciência, ao modo de dor, prazer e impulso. A tênue consciência humana, em processo de desenvolvimento, se agarra à linguagem e aos nomes para tentar dominar e incorporar essa estranheza fluída e desigual. Se "a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível" (VM, § 1), a linguagem é a tentativa de recolher alguma estabilidade e igualdade na experiência humana dessa natureza. A metáfora, que é o conceito, é fixação de elementos semelhantes na vivência sensível: "todo conceito nasce por igualação do não-igual" (idem). Ao fazê-lo, o conceito institui o sentido ao articular hierarquias de valores nas quais a experiência sensível é, subrepticiamente, desvinculada do processo do conhecimento (VM, § 1). Em outros termos: o conceito é a suprema metáfora porque apaga os rastros intuitivos em sua origem. Está explicitado o cerne metafísico da linguagem humana: o esquecimento do caráter limitado e condicionado da razão.

Aquele "otimismo na essência da lógica" aparece, na verdade, como uma estratégia auto-legitimadora do espírito, em sua empresa de dominação da natureza por meio da linguagem e do conceito. Em *A gaia ciência* essa estratégia é examinada a partir da vinculação da lógica ao processo vital, de sobrevivência e aumento da força do organismo através da incorporação de elementos externos:

Origem do lógico. – De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme a princípio... Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o "igual" no tocante a alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, que subsumisse muito lentamente, fosse muito cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo que era semelhante (GC, § 111).

Assim, a articulação de sentido que é posta pela linguagem reverte sobre a experiência sensível, cria uma orientação para a vivência individual. Ou seja, a lógica repercute sobre a consciência como um esquema estético, uma construção da percepção. Pois é pela mediação da palavra, do conceito de identidade, que os organismos, em "todas

as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados" (GC, § 110). "Erros" ou "metáforas", trata-se das elaborações lingüísticas com as quais a consciência recobre o mutismo da natureza: "que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos..." (idem). Esse meio lógico se encastela na consciência e tenta apagar, em todo juízo, o fundo de não-identidade a partir do qual tão somente ele é possível. Em última análise, trata-se da linguagem como uma espécie de máquina de esquecimento do caráter condicionado da consciência e da razão. Pois o que a crítica da linguagem de Nietzsche indica é que a experiência humana é metafísica lá mesmo onde ela pensa poder resolver o real na lógica:

Nosso novo "infinito". – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem "sentido", não vem a ser justamente "absurda", se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas (GC, § 374).

A linguagem, virada do avesso, revela *a metafísica implícita na essência mesma da razão*. O que *não* instaura uma dissolução do sentido, da linguagem e da razão. Mas aponta para uma exigência ética inscrita no pensamento, a qual se pode apreender plenamente no cuidado nietzschiano com a honestidade intelectual. É possível balizar essa atitude de Nietzsche com relação à linguagem a partir de duas passagens. A primeira, de *Crepúsculo dos ídolos*, na qual ele afirma uma fragilidade essencial da linguagem: "as nossas experiências genuínas de modo algum são loquazes. Não poderiam, ainda que quisessem, comunicar-se, porque lhes falta a palavra. Daquilo para que temos palavras encontramos-nos já também fora" (CI, "Incursões de um extemporâneo", § 26). E a segunda, de *O anticristo*, na qual afirma que, mesmo na consciência do perspectivístico de nossos juízos e da falibilidade de nossa linguagem, é possível apontar um uso mentiroso da razão, uma atitude desonesta quanto aos valores. A mentira apareceria como o cerceamento contumaz das próprias perspectivas, como fechamento da lógica em suas categorias, absolutização autista da linguagem: "não ver muitas coisas, não ser imparcial de modo algum, ser plenamente de

um partido, ter uma óptica severa e necessária em todos os valores... *não* querer ver algo que se vê, ao não querer ver algo do modo que se vê" (AN, §§ 54-55).

Assim, a questão do valor *atravessa* a lógica, essa "convenção de signos" (CI, "A 'razão' na filosofia", § 3), mas *não é posta* pela lógica. Ao contrário, é a lógica que deveria ser problematizada quanto a seu sentido, ao seu valor. Nietzsche insistiu, em toda sua obra, para a conscientização do caráter derivado da lógica e pela atitude moral, na verdade *imoral* – pois implica em justificar a dominação da natureza como um imperativo da constituição do sentido – na base da hipóstase do conceito: "Moralidade: tudo o que é de primeira ordem deve ser *causa sui*" (CI, "A 'razão' na filosofia", § 4). Desse modo, o conceito como incondicionado, a linguagem posta como meio da captura integral do ser das coisas, nada mais são do que substitutos da idéia de Deus. A lógica *não é* o solo da origem do sentido da experiência humana, porque ela apenas condiciona a consciência a privilegiar uma certa orientação do corpo e dos afetos. Submetendo-os à identidade da linguagem, ela não os dissolve, mas os dispõe numa certa gramática. O que é decisivo, para Nietzsche, é que a lógica tende a pôr-se no lugar de Deus, a esconder sua constituição: "receio que não nos livremos de Deus, porque ainda cremos na gramática" (CI, "A 'razão' na filosofia", § 5).

É por isso que a metafísica da linguagem deve se fazer consciente, se, como Nietzsche espera, tornar-se possível fazer uma tresvaloração de todos os valores, isto é, desmontar e recombinar as gramáticas de vivências e as ordenações conceituais da existência que a linguagem tem sedimentado na cultura ocidental – por meio da moral, da religião, da filosofia, e da dominação social da natureza externa e interna. Pois, "a linguagem, segundo a sua origem, inscreve-se na época da mais rudimentar forma de psicologia: mergulhamos num feiticismo baço quando trazemos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*" (CI, "A 'razão' na filosofia", § 5). Ora, a filosofia de Nietzsche é mesmo a tentativa de expor essa metafísica da linguagem em ação, de modo a apontar, em seu avesso, o caráter condicionado das perspectivas de valores, e o modo como esse condicionamento se funda na não-identidade da natureza à consciência e à linguagem. Assim, se pode anunciar a passagem para o tema da seção seguinte, a questão da condicionalidade dos valores morais. Uma vez que o "fenomenalismo e perspectivismo" de Nietzsche abrem à filosofia o horizonte da compreensão do sentido do sofrer, do prazer e dos impulsos como sentido falível,

contingente, ligado à natureza interna – algo que a linguagem dificilmente consegue acolher sem violência, como o mostra o lamento de Nietzsche sobre o mutismo de nossas vivências mais importantes e sobre a estreiteza mentirosa dos partidários da certeza da linguagem.

A filosofia moral de Nietzsche, como se indicará a seguir, põe-se em marcha a partir do "dever da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita" (ABM, § 34). Pois, com Nietzsche, aprendemos que, por um lado, não se pode falar de uma objetividade do valor, de um "verdadeiro", além da linguagem, mas de valores como "aparências", que a linguagem configura a partir do fundo pulsional da experiência, "como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs*, para usar a linguagem dos pintores" (idem). E aprendemos, também, por outro lado, a desconfiar da ingenuidade da linguagem, da autarquia do sentido e da incondicionalidade dos valores – é o saldo inestimável da genealogia nietzschiana do sujeito e da linguagem: "Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia ser erguer acima da credulidade na gramática?" (ABM, § 34). Passo necessário à destituição da crença na incondicionalidade da moral.

3.2. Experiência moral e valor em Nietzsche: tresvaloração e virtude dadivosa

Se a crítica genealógica nietzschiana desmonta as noções de uma objetividade do eu e da linguagem, que seriam os fundamentos de um suposto acesso privilegiado ao sentido da experiência e ao valor último do Ser, como é possível, para Nietzsche, dar uma inteligibilidade à moral? Trata-se, em primeiro lugar, de mostrar o caráter condicionado dos juízos morais. E, de modo consentâneo com a assunção dessa condicionalidade, desenvolver uma filosofia moral não-normativa, não-universalista e não-metafísica. Mas que não se definisse apenas pela negação, que fosse uma filosofia moral positiva, orientada por uma visada que se poderia chamar de *expressivista*. De que maneira? Ora, uma vez que a moral é posta, por Nietzsche, como fenômeno de *interpretação* realizado pela vontade de poder, pelo impulso de incorporação do orgânico chegado à consciência humana, *expresso*

nas formas dos juízos morais sobre a vida – trata-se de tentar penetrar no avesso da moral e de perceber o movimento que poderia levá-la a ultrapassar a si mesma. Pois, se a moral é expressão de algo que ela mesma não é, de uma dinâmica de impulsos e tendências vitais, a filosofia moral que lhe cabe só pode ser a tentativa de uma *semiótica aplicada*. Semiótica, porque será necessariamente uma leitura do *quantum* de afirmação ou de negação da vida impressos em determinados juízos morais. E aplicada, porque se volta para a orientação da vida individual, para a sua modelação segundo o critério da "saúde" dos impulsos.

É por isso que a filosofia moral de Nietzsche será povoada por uma profusão de *tipos morais*, desde os mais gerais, como o "escravo" e o "nobre", até especificações destes, como os "homens absolutos" e os "blasfemadores da existência" (quanto ao primeiro), os "andarilhos" e os "espíritos livres" (quanto ao segundo). Penso que *o pensamento de Nietzsche recorre ao tipo para tentar indicar os caminhos tortuosos da expressão do irreduzível da natureza interna em modalidades diversas de racionalidade*. Minha hipótese interpretativa, assim, é a de que a distinção nietzschiana entre *trágico-omnimimético-nobre*, por um lado, e *decadente-ascético-escravo*, por outro, corresponderia a uma necessidade, interna a seu pensamento, de *encontrar uma inteligibilidade para a moral que levasse em consideração a irreduzibilidade do sofrimento para a consciência humana*. Pois, se o sentido da moral sempre se depara com a elaboração de uma certa determinação de valor para o sofrimento, será preciso articular uma filosofia moral que mostre a condição de possibilidade da emergência desse sentido. A resposta de Nietzsche, nessa via, será considerar as diversas morais como tipos de reação ao sofrimento: haveria um *continuum* feito de dois extremos, e de suas gradações. De uma parte, o extremo de uma reação expressiva integralmente mimética, o que Nietzsche remete ao dionisíaco, ao trágico e a uma experiência de libertação da moralidade comunitária (normativa) rumo à plasmação de uma espécie de pós-moral, de uma auto-constituição estética da existência. E, de outra parte, o extremo de uma reação quase paranóica ao sofrimento, que Nietzsche remete ao apolíneo, às filosofias morais universalistas, e à experiência de uma submissão confortável à moralidade grupal.

Assim, o desenvolvimento desta seção será o seguinte: em primeiro lugar, se indicará como a crítica nietzschiana do domínio da ontologia na moral leva à idéia de tresvaloração de todos os valores. Em seguida, se mostrará como Nietzsche articula um

sentido positivo à sua moral, na idéia de uma "virtude dadivosa". Será preciso investigar como a crítica da idéia de liberdade da ação se conjuga com a crítica da bondade dos seus motivos e, mesmo assim, ainda permite atribuir um sentido renovado – ou melhor, tresvalorado – à virtude, à compaixão, e à moral.

Antes de tudo, desse modo, cabe ao pensamento nietzschiano a crítica dos pressupostos metafísicos que têm guiado as mais diversas morais até hoje. A demonstração do aspecto metafísico da linguagem, do modo como o indiquei na seção precedente, assumirá uma importância capital no questionamento da moral. Pois a moral é, fundamentalmente, uma certa linguagem que se esquece de sua limitação essencial e se põe como juízo incondicionado sobre o valor da experiência. Toda moral, em última instância, é *perspectiva que se julga um olhar absoluto* dirigido ao sentido inequívoco de uma essência do mundo. Se a linguagem foi capaz de criar uma ordem conceitual do mundo, assentada na identidade das coisas com as suas designações, e a firmou como ponto arquimediano a partir do qual se pôs a dominar a natureza (HDH, § 11), a moral é o setor privilegiado dessa ordem, no qual se crê fixar uma "essência inferida do mundo" (idem). E é no "Prólogo", de 1886, de *Humano, demasiado humano* que se pode perceber como Nietzsche concebe o entrelaçamento da crítica da metafísica da linguagem "por trás" da moral e a posição de uma moral afirmativa, que seria capaz de subverter essas armadilhas do sentido:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio de seu pró e seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo que se relaciona à perspectiva; também o que há de estupidez nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e contra. Você deve aprender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça (HDH, "Prólogo", § 6).

A moral como perspectiva, como parcialidade de linguagem que a vida tece a partir de si mesma. Isso não implica uma dissolução da moral? Sim, se se pensar a moral como uma justiça inscrita eternamente nas ações e nos caracteres humanos. Mas há uma outra

possibilidade: a de que a consciência do perspectivístico dos valores abra o caminho para uma tresvaloração, um deslocamento dos juízos morais fundamentais da cultura ocidental. Sobretudo, a tresvaloração abre a via de uma retirada do "véu" da incondicionalidade da moral. Assim, toda valoração já é "injustiça", já é "estupidez", "deslocamento e distorção", em suma, já é "condicionada pela perspectiva". Se a moral é condicionada, em última instância, isso significa que aquele que age não tem mais o consolo metafísico de estar colado ao universal do bem e do dever-ser. É, portanto, uma moral muito mais difícil que se impõe a ele. Pois ele, sem possuir a garantia do sentido último, transcendente, do valor da sua ação, deve agir consciente de que está criando valores, que está recortando perspectivas no momento mesmo em que age. Em suma, a consciência de agir já na "injustiça" da perspectiva, dissolve a moral ancorada na certeza da linguagem dos valores e configura, ao mesmo tempo, uma espécie de "pós-moral", ou de moral tresvalorada, na qual o sentido é consciente de sua distorção e contingência.

Essa consciência da falibilidade do sentido e dos juízos morais é, em Nietzsche, relacionada à *consciência de seu caráter histórico e, por assim dizer, "ficcional", de perspectiva de valoração da experiência a partir de sua base pulsional*. O sentido moral projetado à existência, enfim, não passa de "pintura", portanto, de algo que "gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser", e não uma "grandeza fixa" (HDH, § 16). Algo que, segundo pensa Nietzsche, poderá ser iluminado pela "ciência", e conduzir a uma libertação, ainda que muito parcial, da "representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada" (idem). O modo de pensar desimpedido e tresvalorador, que Nietzsche inicialmente atribui à ciência, vê-se conduzido a um impasse que terá sérias conseqüências para sua filosofia posterior: por um lado, o pensamento é capaz de erguer-se sobre as outras perspectivas e tomar consciência de seu caráter de "erro". Mas, um tanto tragicamente, o pensamento percebe *que não pode romper* com esses erros sem destruir a si próprio e cair na loucura. A retrovisão da consciência a respeito do caráter de perspectiva de suas representações é tanto limitada como desconcertante. Pois "desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável – desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de modos ancestrais de sentimento" (HDH, § 16). O que o pensamento ainda pode fazer é *instalar-nos no erro*, o que tem efeitos libertadores: não estamos mais presos ao fantasma da

objetividade transcendente dos valores, e poderemos viver, talvez, de um modo um pouco mais leve, uma vez esclarecida a "história da gênese desse mundo como representação – e, *ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento*" (idem – grifo meu, DGAJ). Mas será que essa elevação é, de fato, uma libertação do perspectivístico dos valores? De modo algum. É então que se pode perguntar: como será possível a tresvaloração?

A posição de Nietzsche a esse respeito não é destituída de ambigüidades. A princípio, ele parece confiante nos poderes libertadores do pensamento esclarecido pelo perspectivismo, a ponto de acreditar ser possível diferenciar um uso errôneo, imaginário da causalidade *na moral*, de um uso correto, natural, da causalidade *nas ciências*. Desse modo, o problema seria substituir aquelas representações causais imaginárias em que a moral teria se apoiado até agora, por outras, naturais, baseadas na fisiologia e na psicologia. Em *Aurora*, Nietzsche afirma que

Relação inversa entre sentido da moralidade e sentido da causalidade. – À medida que aumenta o sentido da causalidade, diminui o âmbito da moralidade: pois toda vez que compreendemos os efeitos necessários e aprendemos a concebê-los separados de todo acaso, de todo eventual suceder (*post hoc*) destruímos um sem-número de *causalidades fantásticas*, em que até então se acreditava como fundamento dos costumes... a moralidade, no conjunto, saiu perdendo algo (AU, § 10).

Trata-se, assim, de desmitificar a experiência, desmascarando o caráter imaginário e não-científico da moral (AU, § 11). Mas o que sairia daí? Nietzsche parece indeciso entre apostar numa sabedoria serena ou inquietar-se com um desespero que aniquilaria a própria consciência. Assim, às vezes é à terapia cética que ele associa a tresvaloração obtida pela desmitificação da moral: sobre as noções de falta e providência, ele afirma serem ilusões facilmente dissipáveis pela consideração fria do intelecto, uma vez que "não *as coisas*, mas as opiniões *sobre coisas que não existem*, perturbaram dessa forma a humanidade" (AU, § 563). Por outro lado, é o prenúncio inquietante de um abalo geral da consciência que toma forma, trazido pelo perspectivístico e pela tresvaloração. Esse terror antevisto aparece num parágrafo epistemológico, no qual são nítidas as relações com a empresa nietzschiana de (poderíamos dizer) "escavação" da moral. Por seu caráter dramático e alusivo, ele é reproduzido integralmente abaixo:

Uma fábula. – O Don Juan do conhecimento: nenhum filósofo e nenhum escritor o descobriu ainda. Falta-lhe amor às coisas que conhece, mas ele tem espírito, volúpia e prazer na caça e nas intrigas do conhecimento – até as mais altas e longínquas estrelas do conhecimento! – até que enfim nada mais lhe resta a caçar, senão o que é absolutamente *doloroso* no conhecimento, como o beerrão que finda por tomar absinto e água-forte. Então ele termina por ansiar pelo inferno – é o derradeiro conhecimento que o *seduz*. Talvez também este o decepçione, como tudo o que já é conhecido! E ele teria de ficar imóvel por toda a eternidade, pregado à decepção e transformado ele mesmo em convidado de pedra, aspirando a uma ceia do conhecimento que nunca mais lhe será dada! – pois o mundo inteiro das coisas já não tem nenhum bocado para oferecer a este faminto (AU, § 327).

Ora, o que seria o "elemento doloroso do conhecimento", mas que seduz e engana, e até transforma o conhecedor em pedra, em pura inconsciência? Trata-se, não é difícil imaginar, da consciência do perspectivístico dos juízos morais, e não somente destes mas *de todos os juízos*, inclusive daqueles objetos de uma confiança na "ciência". O que conduzirá ao "ceticismo derradeiro" do pensamento de Nietzsche, descrito em *A gaia ciência* exatamente como essa consciência *da irredutibilidade do perspectivístico*: "quais são, afinal, as verdades do homem? – São os erros *irrefutáveis* do homem" (GC, § 265). Esse gesto de esclarecimento, de libertação da servidão à moral é, ao mesmo tempo, aquilo que há de mais perigoso e que pode deixar o homem de conhecimento como o Don Juan, morto de medo e de culpa. A tresvaloração, portanto, é perigosa porque é um gosto pelo patinar no gelo fino dos valores – ela não é sobrevôo tranqüilo sobre os lagos congelados da moral, mas é uma operação muito difícil, porque o patinador sabe que o gelo é fino, e que, ao menor descuido, *ele* pode virar uma pedra de gelo. Então não é o cético apaziguado que realiza a tresvaloração, mas o inquieto Don Juan, que sente muito medo porque sabe que desafiou poderes infernais: a autoridade da tradição, a crença na objetividade metafísica dos valores. Mas o que realmente paralisa de medo o investigador das perspectivas? Penso que é a visão de si sentado naquele "dorso do tigre" que Nietzsche descreve em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em um vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, *exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã!* Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de *sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo*, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, *na indiferença de seu não-saber*, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre (VM, § 1 – grifo meu, DGAJ).

A consciência do perspectivístico dos valores aterroriza *porque é a consciência da instabilidade ontológica do eu*. Pois o valor não é algo exterior ao substrato pulsional da consciência, mas imanente. Não é possível manter por muito tempo, portanto, a posição tranqüila diante da moral, como Nietzsche quis acreditar, quando comparou a moral com a alquimia: "nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas não que tenham havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram *de acordo* com eles" (AU, § 103). Muito diversamente, tocar no perspectivismo dos valores é deparar-se com o fundo de violência e de crueldade que é inerente a todo sentido moral da experiência. Pois, se na consciência estamos exilados e trancados, não é possível deixar de perceber que esse exílio é um lugar de onde não se pode sair sem cair do "dorso do tigre". É por isso que a consciência é duplamente charlatã: ela engana o tigre das pulsões prometendo-lhes não fazer violência. E é charlatã ainda consigo: ela consegue esquecer que não repousa em si mesma. A consciência do perspectivístico e a empresa de tresvaloração *abalam* esse duplo engodo da consciência. Pois o que ambas mostram é a consciência como violência sobre as pulsões e esquecimento de seu próprio caráter pulsional.

Ora, a quintessência do engodo da consciência tem um nome: filosofia moral metafísica. Será preciso, portanto, poder discernir a atitude metafísica habitual a respeito dos valores, da atitude de tresvaloração, que Nietzsche propõe. Qual é o registro básico da valoração metafísica? Para Nietzsche, trata-se da crença na oposição absoluta de valores (ABM, § 2), e na autoposição da filosofia como garantidora da possibilidade de fundamentação dessa diferença, na linguagem e no conceito (ABM, § 186). Para esta atitude, o valor *não* é uma linguagem, uma semiótica dos impulsos subterrâneos da

consciência, mas é Ser. Assim, para esquecer sua imanência pulsional, será preciso que a metafísica da moral projete a objetividade do valor na natureza. *A filosofia moral metafísica é situada, desse modo, no interior da dialética do esclarecimento, como dominação da natureza.* Uma empresa que roça perigosamente a paranóia, no que implica de auto-fechamento da consciência à sua porção natural. Pois a valoração metafísica empreendida pela filosofia "sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de 'criação do mundo', de *causa prima*" (ABM, § 9). Metafísica dos valores é, portanto, crueldade disfarçada da consciência para consigo mesma, dominação da natureza interna e externa: "em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão-só do ingrediente crueldade nele misturado" (ABM, § 229). Mas, com isso, é preciso perguntar: como é possível que essa crueldade se imponha como sentido último da experiência? A resposta de Nietzsche é que a consciência *se constitui* como auto-crueldade: "há também um gozo enorme, imensíssimo no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio" (ABM, § 229). Como se mostraria, de modo mais primário, esse gozo da crueldade? Na atividade cognitiva da consciência, na articulação da linguagem e dos conceitos – que implicam uma violência às pulsões, ao seu desejo de dissolução prazerosa no outro, que Nietzsche chama de "vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície" (idem).

Ora, se a consciência é fundamentalmente implicada na crueldade contra as pulsões, parece que não haveria saída do círculo vicioso: quanto mais a linguagem recobrisse o "dorso do tigre", mais ferido ele seria. Não é assim? Não para Nietzsche. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que a *consciência é violência porque é tentativa de incorporação do sofrimento*, dessa zona de interseção entre o orgânico e o pulsional. A linguagem, contudo, pode tanto ferir como remediar. Ela pode ferir ao proscrever essa zona de interseção como impureza, pecado, maldade. E ela pode remediar ao acolher esse sofrimento como sinal de uma saúde que se busca a si mesma, como "dores da parturiente" no dito de Nietzsche (CI, "O que devo aos antigos", § 4), como afirmação da vida em sua fragilidade. O ponto em que a questão se torna muito mais complexa, segundo Nietzsche, é o da consideração de que o sofrimento pode ser um estimulante para a vida, e é por isso que ele recebe tanto investimento da vontade de poder. Seria preciso, desse modo, distinguir,

seguindo a lógica do pensamento de Nietzsche, entre *dois graus* de violência da consciência. Um primeiro, que é destino porque é a violência da constituição do sentido a partir de uma certa restrição das pulsões, de sua "vontade de aparência". Mas não deve ser negligenciado que Nietzsche aponta, também, para um grau não-necessário de violência da consciência, para um sofrimento duplicado, gratuito, que a consciência inflige a si mesma ao cultivar o sofrimento, *ao exaltar a vida no sofrimento como a vida que faz sentido*. É toda a orientação da consciência que Nietzsche compreende sob o "ideal ascético". É por isso que *a tresvaloração será, fundamentalmente, uma tentativa de mostrar a não-necessidade do ideal ascético*, dessa violência "suplementar", poderíamos dizer, da consciência.

Para a tresvaloração, todo valor é linguagem, não é Ser: "não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos..." (ABM, § 108). É por isso que a tresvaloração se constitui ao modo de uma empresa dupla. Primeiro, ao invés da capciosa fundamentação pretendida pelas filosofias morais metafísicas, uma proposta de *descrição* da pluralidade de perspectivas de valores existentes, historicizadas e remetidas à sua base pulsional (HDH, § 32, § 45; ABM, § 186; GM, "Segunda Dissertação", § 12). Segundo, uma proposta de *hierarquização* dessas perspectivas em função de seu valor para uma vida ascendente em saúde e poder (GM, "Prólogo", §3, § 6, "Primeira Dissertação", § 17; CI, "O problema de Sócrates", § 2, "A moral como contra-natureza", § 5, "Os reformadores da humanidade", § 1; AN, § 2).

Dessa maneira, a tresvaloração aponta para a possibilidade de relativização da violência suplementar da consciência que se anuncia no ideal ascético, tanto no plano da elaboração metafísica como no da experiência moral que é por ela informada. É o que Nietzsche articula em termos de uma "futura objetividade" do pensamento filosófico (GM, "Terceira Dissertação", § 12) e da idéia de uma iminente morte da moral (GM, "Terceira Dissertação", § 27). Se a contingência da moral, em última análise, é da ordem da causalidade dos processos sucessivos de assenhoreamento e interpretação que a vontade de poder realiza, ao modo de vontade de verdade, seria inevitável que esta, mais cedo ou mais tarde, selasse a auto-dissolução da moral. É assim que a "nova objetividade" anunciada por Nietzsche, a objetividade que busca compreender o caráter perspectivo da existência e do conhecer, será capaz de apreender a diversidade e a imanência como marcas da moral. O

perspectivismo no conhecimento selaria a "visissecção" das morais e a retirada de sua pretensa fundamentação na verdade. Para a moral, (assim como para o conhecimento e para a arte), não se trataria de "verdade", mas de afirmação de vida, de expansão da atividade humana, dos afetos, dos impulsos do corpo e do reconhecimento destes como aparência inocente, *não moral* (no sentido da lógica do ascetismo) e não-metafísica.

Portanto, tresvaloração e perspectivismo andam juntos e remetem à busca de um sentido para a natureza interna à consciência que não seja reduzido à violência suplementar do ideal ascético na moral. Essa objetividade perpassada pela consciência do perspectivismo possui um enorme potencial anti-crueldade e torna possível a dissolução da moral entendida como absolutização metafísica do imperativo da violência contra os sentidos e os afetos. Isso implica uma revitalização da razão, da capacidade reflexionante da consciência quanto à sua própria condicionalidade. Pois, para estar à altura da tresvaloração é preciso poder reconhecer que

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (GM, "Terceira Dissertação", § 12).

Trata-se, antes de mais nada, de recusar a idéia de uma auto-castração do intelecto, e isso é buscado precisamente na consciência do perspectivo e do condicionado nos valores morais. Dessa forma, Nietzsche tematiza aquela noção de *rememoração da natureza no sujeito*, que será central no pensamento de Adorno e de Horkheimer. Essa rememoração, contudo, é extremamente difícil, o que Nietzsche indica em suas análises da questão do sentido do sofrimento para a consciência. Se o ideal ascético e a crença metafísica na objetividade da moral puderam ter uma efetividade tão grande na história é porque, segundo Nietzsche, *a consciência rejeita terminantemente a ausência de sentido para o sofrimento físico*:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido; mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo de eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*... Foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu "mal"; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento). (GM, "Segunda Dissertação", § 7).

Isso demarca o horizonte da tresvaloração: é preciso que a vida e a moral sejam reconhecidas como irreduzíveis a qualquer configuração metafísica de sentido. É preciso que a natureza seja despida da projeção antropomórfica do palco de uma originariedade dos valores. A vida dispensa qualquer justificação, essa é a mensagem da "objetividade" reformada de Nietzsche. Dessa forma, a pergunta "para que sofrer?", que o ideal ascético propõe, já implica uma cegueira essencial. Pois pressupõe que o sofrer *tenha que ter um sentido*, que ele seja plenamente redutível à consciência. Isto é crueldade e dominação da natureza interna, uma vez que, ao admitir que o sofrimento tenha que ter um sentido, se introduz sutilmente a perspectiva da *culpa* (GM, "Terceira Dissertação", § 28): a consciência deve ser culpada pelo fato de que ela não é senão natureza transformada. Na obsessão pelo sentido do sofrer, própria do ideal ascético, se revela aquele desespero da *quase-consciência* do fundo perspectivístico e pulsional do eu, que Nietzsche tematizara na figura do Don Juan do conhecimento. No ideal ascético é expresso o medo da natureza, que se transforma em ódio aos sentidos, ao corpo, e mesmo à razão. O fundo da moral se desdobra num jogo dos impulsos de dor, de medo e de culpa.

A consciência sente como sofrimento a sua separação inelutável da natureza. E esse sofrimento só é elaborado de duas formas: ou através da atribuição de sentido a esse sofrimento, o que é feito pelo ideal ascético – o que dá toda a direção metafísica da moral. Ou ainda, através de uma *incorporação mimética* desse sofrer, na arte e na vida ordinária. Na arte, essa saída é expressa pelo que Nietzsche designa de consciência trágica ou dionisíaca (Cf. NT, "Tentativa de autocrítica", §§ 4-6, § 1, § 4, §§ 15-16, §§ 18-19; CI, "Incursões de um extemporâneo", § 10, § 24, "O que devo aos antigos", §§ 4-5). Na vida comum, Nietzsche apenas desenha suas possibilidades, na idéia de uma "virtude dadivosa".

Nela, teria expressão aquela rememoração da natureza no sujeito, pensada por Adorno e Horkheimer. Todavia, segundo Nietzsche, para que isso seja possível é preciso romper com duas ilusões *cruéis* da consciência ascética: a da liberdade da vontade e a da bondade dos motivos.

Mas por que seriam, ambas, ilusões *cruéis*? A resposta de Nietzsche é que tanto a idéia de livre-arbítrio como a de motivos de bondade implicam uma violentação da consciência e uma repressão suplementar da natureza interna. Em suma, uma auto-restrição das próprias perspectivas de pensamento e de jogo dos impulsos afirmativos da vida. Uma abdicação de si que Nietzsche descreve na figura da "virtude amesquinhadora [*verkleinerden Tugend*]" (Cf. Z, Terceira Parte, "Da virtude amesquinhadora"), no *Zaratustra*:

Abraçar modestamente uma pequena virtude – a isto chamam "resignação"! E nesse meio tempo, já olham modestamente de soslaio para uma nova pequena felicidade.

Ingenuamente, querem acima de tudo, no fundo, apenas uma coisa: que ninguém lhes faça mal. São, assim, obsequiosos com todos e lhes fazem bem.

Isto, porém, é *covardia* – muito embora se chame "virtude". –

...

Virtude é, para eles, o que torna modesto e manso; com isto, transformaram o lobo em cão e o próprio homem no melhor animal doméstico do homem (Z, idem, § 2).

Esse apequenamento, segundo Nietzsche, tem sido realizado pelas noções ascéticas de liberdade e de bondade. E é por isso que, fiel ao espírito da tresvaloração, Nietzsche proporá uma inversão radical dos conceitos de liberdade e de compaixão – os quais, uma vez tresvalorados, passariam a desenhar o horizonte de uma "virtude dadivosa [*schenkenden Tugend*]" (Cf. Z, Primeira Parte, "Da virtude dadivosa"). Noção que aparece, também, no *Zaratustra*, e que indica uma plenitude de investimento de forças e de pensamentos na própria vida individual. Esse exato oposto da "virtude amesquinhadora" se caracteriza pela tresvaloração, em seu aspecto de superação das oposições de valores existentes e de criação de novos valores, a partir do próprio corpo e espírito. Se a noção "amesquinhadora" de virtude é marcada pela impotência e pela negação, a "virtude dadivosa" é poder e afirmação. Em sua abundância, ela transborda e premia aqueles que

dela se aproximam, de modo que pode ser "dádívosa": é concessão ao outro da alegria de viver e de fruir as próprias forças. Ela é um antídoto à crueldade implícita no ideal ascético da bondade, na medida em que sua direção é o abrandamento da repressividade da consciência para com a natureza interna das pulsões. Isso é explicitado no *Zaratustra*:

Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano!

...

Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam o sentido da terra, meus irmãos; e que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós! Para isso deveis ser lutadores! Para isso deveis ser criadores!

... Para o sabedor, *todos os instintos tornam-se sagrados; no homem que se elevou a alma torna-se alegre* (Z, Primeira Parte, "Da virtude dádívosa", § 2 – grifo meu, DGAJ).

Será preciso entender, por conseguinte, *como e por que* Nietzsche atribui à liberdade e à compaixão a pecha de valores que amesquinham o "sentido da terra", isto é, a natureza interior à consciência, presente no corpo e nos afetos.

Em primeiro lugar, é preciso investigar como é possível, para Nietzsche, desenhar a figura do "espírito livre", isto é, tresvalorar, dar um valor positivo a uma noção de *liberdade* que é presa do ideal ascético. O ponto central, aqui, é a noção de que, ao invés de enxergar a ação através da perspectiva do livre-arbítrio, é muito mais "nobre", revela um grau muito mais desenvolvido de vontade de poder, compreender a ação pela perspectiva da inocência e da não-intencionalidade das forças que jogam o seu jogo no indivíduo. É preciso, de início, compreender que o indivíduo é um jogo de forças pulsionais, do qual o pensamento e a ação não se desembaraçam em nenhum instante. Em *Humano, demasiado humano*, a idéia da inocência das ações anuncia a tresvaloração dos valores e a superação do estágio moral da humanidade:

Irresponsabilidade e inocência. – A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas (HDH, § 107).

É por isso que uma nova nobreza da humanidade se anuncia, a qual daria lugar a uma espécie de "pós-moral", de uma moral tresvalorada, capaz de acolher a noção de uma prioridade do corpo e das pulsões na constituição da consciência humana e do sentido dos valores. Nietzsche fala de uma "auto-superação" da moral, que acompanharia o reconhecimento da não-intencionalidade das ações:

...não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, "tornado consciente", pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*? Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si... A superação da moral, num certo sentido, até mesmo a auto-superação da moral, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje, na condição de ardentes pedras de toque da alma. – (ABM, § 32).

Essa "extramoral" é algo curioso: ela liberta da idéia de liberdade, mas anuncia uma tresvalorada liberdade que será uma *disciplina* infatigável. Pois o que a auto-superação da moral anuncia é a noção de *individualidade da virtude*, que poderá ser "dadivosa". É que a moral ascética se vale do fantasma da liberdade para melhor "cortar" o indivíduo. Livrando-se dela, o indivíduo será o "senhor de seu pró e seu contra", de suas "virtudes". Esse "egoísmo sagrado e sadio" (Z, Primeira Parte, "Da virtude dadivosa", § 1) selará a realização de uma moralidade superior do gênero humano.

Na perspectiva tresvalorada da não-intencionalidade das ações, desse modo, se esboça uma noção positiva de liberdade. Noção marcada pela plenitude e mesmo pelo excesso. No Prólogo, de 1886, de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala de uma "madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários" (HDH, "Prólogo", § 4). Essa liberdade tresvalorada é a "grande saúde" do corpo e do espírito (HDH, *idem*). Ora, a saúde é algo

que só pode ser individual e corpóreo. Com isso, a filosofia moral de Nietzsche rejeita a perspectiva normativa e idealizante. E abre espaço para uma *compreensão semiótica da moral*. Ela é *expressão* de uma vida que se eleva, que se afirma como saúde, e que pode declinar, como adoecimento.

Desse modo, a liberdade tresvalorada na noção regulativa do "espírito livre" é uma tentativa de descrever as condições pulsionais e ideais que estimulam a "saúde" num indivíduo. Na verdade, só se pode falar propriamente de liberdade como *processo*, uma vez que ela não é da ordem do ser, nem determina um caráter imutável no indivíduo (AU, § 560). A liberdade, assim, seria o *esforço* de "fazer-se livre" que a vontade de poder e os impulsos realizam na vida do indivíduo:

Também nós devemos crescer e medrar a partir de nós mesmos, livres e sem medo, em inocente amor de si! "... ser honesto, ainda que no mal, é melhor do que perder a si mesmo na moralidade da tradição; o homem livre pode resultar bom ou mau, mas o homem não livre é uma vergonha da natureza e não participa de nenhum consolo, celeste ou terrestre; e, por fim, *todo aquele que deseja tornar-se livre tem de fazê-lo por si próprio*, e a liberdade não sucede a ninguém como uma dádiva milagrosa" (*Richard Wagner em Bayreuth*, § 11) (GC, § 99).

A liberdade é, assim, retirada do registro do inteligível kantiano, bem como do metafísico schopenhaueriano. Ela não poderá fundar nenhuma moral universal. Assim, a única exigência moral que Nietzsche poderá propor é marcada pela singularização: a exigência de cada um impor-se uma disciplina a fim de assegurar a estima de si (ABM, § 188). Ou seja, *um imperativo moral meramente hipotético, condicional e antropológico*. Com efeito, as pretensões universalizantes das diversas filosofias morais são entendidas como sintoma de repressividade dos afetos e do corpo. Diversamente, será preciso, segundo Nietzsche, tomar sempre a moral generalizante (do rebanho) como problema, compreender que a (autêntica, superior) moral só pode ser "egoísta" (ABM, § 221, § 228), uma vez que somente uma moral individualizante estaria à altura de compreender a vontade de poder (o pulsional e a natureza interna à consciência) como "fato primordial de toda história" e "função orgânica básica", voltada para o domínio e a incorporação do diverso (ABM, § 259). Essa moral nobre, que é glorificação de si e abundância de forças vitais, é a única

moral que uma filosofia anti-substancialista poderia assumir, na medida em que seu projeto fundamental é a retradução do "texto básico *homo natura*", a contrapelo de suas interpretações metafísicas (ABM, § 230). Segundo Nietzsche, a origem do indivíduo se deve a um relaxamento dos instintos coletivos, permitido numa época de relativa paz no interior da comunidade. Assim, se nesse indivíduo a criação dos valores poderá, enfim, responder às sensações dominantes de sua "estrutura da alma" (ABM, § 268), então o valor de uma determinada moral será estimado pelo grau de individualização que ela estimula e admite. A filosofia moral, ela mesma, torna-se uma avaliadora de morais, segundo a sua *não-utilidade para o social, sua não-intencionalidade para a autoconservação e a sua não-reatividade adaptativa*. A moral, enfim, assume a figura de uma "auto-superação da moral" (ABM, § 32).

Ora, o que essa moral retraduzida poderia fazer, acima de tudo, seria dissolver a armadilha que subjaz tanto à noção metafísica de liberdade como ao conceito de bondade. Trata-se de dissolver a operação do *ressentimento*, daquela repressão suplementar da consciência sobre si mesma que cria um regime de sentido para o sofrer, e que, ao fazê-lo, valoriza unicamente os impulsos e pensamentos que implicam um rebaixamento da saúde e da força vital. O ressentimento, por si mesmo uma possibilidade que nasce do *horror vacui* da consciência defrontada com o sofrimento, é utilizado pela dominação social para conter o indivíduo dentro dos limites do grupo (GM, "Terceira Dissertação", § 15). Dessa maneira, Nietzsche indicará que a "má consciência" seria, na verdade, "instinto de liberdade recuado" e "violentação de si mesmo" (GM, "Segunda Dissertação", § 18). Se a *liberdade do instinto* é vontade de poder que se expande e se fortalece, o ressentimento é auto-mutilação disfarçada de liberdade e de bondade. Ele é "desejo de entorpecimento da dor através do afeto" (GM, "Terceira Dissertação", § 15). Ele encerra o indivíduo num ciclo vicioso de sofrimento e culpabilização que torna as coisas mais fáceis para a dominação social. Nietzsche descreve o ressentimento como um jogo de dominação em que a consciência dominada é a executora da violência que irá infligir a si mesma: " 'Eu sofro: disso alguém deve ser culpado' – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: 'Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...' "(GM, idem).

A ficção do livre-arbítrio participaria, segundo Nietzsche, dessa armadilha da auto-culpabilização tramada pelo ressentimento. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, a noção de liberdade da vontade é a peça chave do ressentimento:

Erro do livre arbítrio. – Hoje já não temos compaixão alguma pelo conceito de "livre arbítrio": sabemos demasiado bem o que é – o mais infamante artifício dos teólogos que tem por fim tornar a humanidade responsável – à sua maneira, isto é, *torná-la deles dependente...* Apresento apenas a psicologia de todo o tornar responsável. Onde quer que se busquem responsabilidades, costuma ser o instinto do *querer castigar e julgar* que aí campeia... a doutrina da vontade foi essencialmente inventada para fins de castigo, isto é, do *querer-encontrar-culpados*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, pressupõe que seus autores, os sacerdotes, chefes das antigas comunidades, quiseram arrogar-se o direito de impor penas – ou para Deus quiseram criar esse direito... (CI, “Os quatro grandes erros”, § 7).

Nietzsche, com a perspectiva da tresvaloração, poderá, assim, anunciar a "inocência do devir" e propor uma moral da *"liberdade do guerreiro"* (CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 38) (e não da culpa social, da dívida, ou culpa teológica, do pecado), daquele que luta por impor uma tendência dominante afirmativa (e não depressiva) dos seus impulsos; daquele que, quanto a si, não apenas "deixa passar", mas expressa, concretamente, aquele dito de Lope de Vega, que Nietzsche cita com aprovação: "yo me sucedo a mi mismo" (CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 13). A moral nietzschiana não poderá ser normativa, na medida em que está voltada para a idéia da *expressão*: o indivíduo é sempre tão somente expressão da força de vida que o atravessa, da vontade de poder que ele é. É por isso que importa dissolver a ficção da liberdade absoluta do arbítrio. Cada um não poderia ser diferente do que é, como força. Mas essa expressão tem muito de tortuoso, de difícil: os impulsos fisiológicos, que lutam entre si no indivíduo, são facilmente presas de uma dupla armadilha: a *social*, que controla a circulação das interpretações a respeito dos sentimentos e do corpo, e a da própria *linguagem*, que tende a limitar o horizonte dessas interpretações no sentido de uma desvalorização moral dos impulsos de domínio, da vontade de poder. É por isso que se trata de *expressão*: o mimético, o corporal, o sentimento de poder que luta por se afirmar, encontram, a cada vez

numa vida humana, a maneira de escrever, no texto da cultura e da tradição, o próprio "destino" e "necessidade" de que são formados. A moral de Nietzsche é a do tornar-se o que se é, do poder escrever com a vida uma celebração da força e da plenitude da vontade de viver.

Nietzsche propõe a necessidade de uma virtude e de um "imperativo categórico" estritamente individuais, relacionados à afirmação das próprias forças e impulsos de poder. A moral, nesse sentido, encontra a sua verdade possível na orientação terrena e vital da existência. É por isso que ele condena a moral cristã como instrumento de poder de uma ordem sacerdotal, que se arroga o *status* de outorgadora última dos critérios de valor a respeito da vida e da experiência. Se o "puro espírito é a pura mentira" (AN, § 8), os conceitos de "pecado" e "imortalidade da alma" aparecem para Nietzsche como "instrumentos de tortura" e "sistemas de atrocidades" inventados por uma astuciosa vontade de poder espiritualizada. Contudo, assoma no *Anticristo*, em contraste, a valorização nietzschiana da figura do cético. O "espírito livre" é associado, aqui, ao ceticismo, do qual até mesmo Zaratustra seria um exemplo, e que tem o seu sentido na recusa ao partidarismo das convicções, com sua vontade de fé que esconde uma fraqueza dos instintos. Se, em *Gaia Ciência*, o cético havia sido criticado por sua hesitação reveladora de uma pequena força afirmativa da vida, aqui ele desempenha um papel muito diferente: ele é o mais forte, porque não precisa da segurança da maioria, buscada na prisão da fé num mundo verdadeiro transcendente à vida. O cético, nessa perspectiva, seria aquele capaz de manter o "pathos da distância" e propor a sua própria valoração da moral tradicional e da virtude que lhe cabe. Assim, nem a moral cristã, nem a de Kant, poderiam suportar a independência espiritual de uma humanidade cética, uma vez que a elas é necessário o cultivo de indivíduos infelizes, doentios, gente que desejará a promessa de "salvação" proporcionada pela fé, como único meio de dar sentido ao sofrimento terreno. Nietzsche chega mesmo a considerar a esperança no Além como o "mais forte estimulante à vida", mais até do que todo prazer e alegria terrenos. Mas um estimulante à vida que, ao mesmo tempo, a envenena e a restringe. Uma "obstrução fisiológica" que serve aos propósitos de dominação dos sacerdotes. Diversamente, a desobstrução do olhar (e da experiência) do cético lhe permitirá "fazer de si mesmo um fim", o que é proibido pela moral cristã (e pela moral kantiana). A *Umwertung de todos os valores*, anunciada no final do *Anticristo* (AN, § 62), é

um apelo à individualidade da virtude e do imperativo moral. Pois só aquele que vive poderá encontrar, *na prática*, o que favorece ou prejudica a expansão de seus impulsos de domínio. O cético, finalmente, é aquele que elevou a um grau de mestria o domínio de si, tornando-se o responsável último por seus valores. Nisso tem papel importante a rejeição das causas não-naturais, inventadas pela moral cristã. A moral que passou pelo ceticismo é uma moral que retira seu sentido das causas naturais, do reconhecimento da animalidade do homem e da *recusa de um propósito final* na evolução das espécies. Sem poder contar com a Providência, ao homem restaria, para a moral de Nietzsche, o fazer-se "necessidade" e "destino", inventar-se como vida que não é maculada por qualquer culpa de origem.

Ora, a moral cristã se articula em torno da injunção do "amor ao próximo", o que Nietzsche irá criticar incessantemente. E o fará em duas frentes: a primeira, revelando a compaixão como disfarce do medo da natureza e disfarce da frieza diante do outro, socialmente mediadas. E a segunda, mostrando que não existem motivos de compaixão, que a crença em tais motivos é apenas uma ilusão necessária à dominação social. Mas, como Nietzsche está interessado sempre na tresvaloração dos valores, ele irá retraduzir a compaixão, *Mitleid*, em alegria compartilhada, *Mitfreude*. O exame dessa operação permitirá completar, nessa seção, o quadro da "virtude dadivosa" que Nietzsche tentou articular em sua filosofia moral.

O que chamamos compaixão, bondade, amor ao próximo possuem uma história natural e social. Trata-se do que se poderia chamar de mimesis do morto, algo que Nietzsche descreve com especial cuidado fenomenológico em diversas passagens de *Aurora* (AU, § 142, § 248, § 310). A compaixão é a expressão mimética do medo de ser destruído pela natureza:

Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adequam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada "função cromática"), fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal ou de areia, folhas, líquens, fungos (aquilo que os pesquisadores ingleses designam por *mimicry* [mimetismo]). Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito "homem" ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal... será lícito caracterizar todo o fenômeno moral como animal (AU, § 26).

Essa mimesis do morto que está envolvida na compaixão é um processo de *esfriamento* da relação do eu com o outro. Nietzsche já indicara anteriormente que a noção de "outro" é fruto de aprendizagem, de uma educação sempre muito frágil, pois o sofrimento do outro é percebido de maneira meramente analógica e aproximativa (HDH, § 101, § 104). A percepção do outro será orientada não pelo seu sofrer, mas pela influência que ele exerce ou, segundo o "eu" *imagina*, poderá vir a exercer sobre si:

O que é então o próximo? – Que compreendemos de nosso próximo, senão suas fronteiras, quero dizer, aquilo com que ele se inscreve e se imprime em nós e sobre nós? Nada compreendemos dele, senão as *mudanças em nós* que são por ele causadas – nosso conhecimento dele semelha um espaço oco a que se deu uma *forma*. Nós lhe atribuímos as sensações que os seus atos despertam em nós, dando-lhe, assim, uma falsa positividade inversa. Nós o construímos segundo o que sabemos de nós, dele fazendo um satélite de nosso próprio sistema: e, quando ele nos ilumina ou se escurece, e somos a causa última de ambas as coisas – nós acreditamos o contrário! Mundo de fantasmas, este em que vivemos! Mundo invertido, virado, vazio e, no entanto, sonhado *cheio e reto!* (AU, § 118).

O outro não passa de uma sombra do eu? De todo modo, a noção do outro é francamente imaginária e projetiva: "uma falsa positividade inversa" (AU, § 118). Mas esse fantasma tem os seus direitos sobre o eu: ele traça, com suas fronteiras, "mudanças", ele tem o dom de inscrever-se e imprimir-se no eu. Está selado o mistério: como é que um "espaço oco" poderia ter efetividade sobre o eu? A resposta de Nietzsche aponta para a inscrição do outro no eu como signo da fragilidade ontológica de sua própria natureza. Assim, o sofrimento do outro é penoso para o eu porque lhe recorda sua *vulnerabilidade*. Os atos de socorro ao outro, nessa perspectiva, seriam meramente narcísicos: tentam evitar o desprazer que a vista do sofrimento do outro proporciona. Pois "no acidente e sofrimento do outro há uma indicação de perigo para nós; e já como sinal da vulnerabilidade e fragilidade humana podem ter efeito penoso sobre nós" (AU, § 133). A própria palavra "compaixão", portanto, revela-se inadequada: não há fusão com o sofrimento do outro, mas uma tentativa de distanciar-se dele. Isto, no limite, revela o substrato irredutível das relações do eu com outrem: trata-se sempre, numa individualidade que é vontade de poder em expansão contínua, da *dominação do outro*:

Os de boa índole. – O que diferencia esses de boa índole, cujo rosto irradia benevolência, dos outros homens? Eles sentem-se bem na presença de outra pessoa e logo dela se enamoram; querem-lhe bem por isso, seu primeiro juízo é: "eu gosto dela". Neles se sucedem o desejo de apropriação (sentem poucos escrúpulos quanto ao valor do outro), a rápida apropriação, a alegria com a posse e a ação em favor do possuído (GC, § 192).

Nietzsche fornece, aqui, em poucas linhas, todo o argumento da novela *Uma vida em segredo*, de Autran Dourado. Que é uma expressão magistral das teses nietzschianas acerca da compaixão. Nela se desdobra aquele duplo jogo de dominação entre "sofredor" e "benfeitor". Biela, moça órfã e desajeitada, porém dona de grande herança, é acolhida ternamente pela esposa de seu primo Conrado, a "prima" Constança. Biela percebe que sua bondade é sincera e permite-se dela fruir. Constança, no entanto, será responsável por uma dominação "doce", feita de ofertas de roupas novas e do arranjo de um pretendente a esposo para a "prima". Biela será objeto de uma ternura feita de um desprezo tão grande que irá converter-se em frieza e indiferença. A passagem em que Constança toma consciência de seu desprezo por Biela, e se vê invadida por intensos sentimentos narcísicos de culpa, os quais determinarão, mais tarde, o seu afastamento afetivo de Biela, é o ponto alto da psicologia da desconstrução da compaixão, que o livro realiza:

Constança se conformou com as esquivanças de Biela. Deixasse para lá, que havia de fazer, se ela não queria? Sem que a outra percebesse, foi reparando o seu jeito de andar. Dava umas passadas largas e vagarosas, parando em cada pé, parecia mais o modo de Gomercindo andar. Miúda, o corpo inclinado para diante, a cabeça se afundava nos ombros e se erguia, como um ganso, no galeio do andar. Como se subisse um morro, mesmo no plano, sem rumo certo, caminheira. Nenhuma graça, nenhum ritmo macio, nenhuma leveza, nada que revelasse naquele corpo uma alma feminina.

Meu Deus, que bicho primo Juvêncio criou! Isto não é gente, pensou Constança pela primeira vez sem caridade. A presença de prima Biela a rebaixava, lhe ofendia a feminilidade⁷⁵

⁷⁵ Dourado, Autran, *Uma vida em segredo*. 26ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995, p. 44.

O interesse do livro é o de mostrar que Constança goza plenamente de "boa consciência" com relação a Biela, mesmo sendo a executora de um trabalho implacável de dominação que implicará um distanciamento crescente, demarcador de posições, entre as duas. Ao querer assimilar Biela a si, Constança faz explodir a diferença que aproxima a outra mais dos animais e dos criados do que aos "primos" da casa. O alvo da assimilação seria a eliminação da desagradável animalidade que Constança vê irromper no interior de sua família. A integração total coincide com a morte, destino de Biela ao se aproximar do universo de Constança. A compaixão se realiza como tortura no episódio do casamento frustrado de Biela. Uma única compaixão verdadeira, animal, reluz no livro: a de Biela pelo cão ferido que acolhe das ruas, ao qual dará um nome curioso, Vismundo, a força do mundo, que Biela reconhecerá no saltitar alegre do animal curado. Somente por ele, Biela agonizante não quererá morrer: "A alegria de Vismundo encheu de alegria o coração de Biela. A vida era boa, valia a pena viver: porque houve um momento em que quis morrer"⁷⁶

Autran Dourado, com Nietzsche, revela o caráter de ilusão da idéia de motivo altruísta, de motivos de compaixão. O narcisismo é a verdade da compaixão. Nos estados de sentimento em que alguém acredita fazer um sacrifício altruísta, seja pela pátria, seja pelo ser amado, "em todos esses casos o homem tem mais amor *a algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a algo *diferente de si*, e que ele então *divide* o seu ser, sacrificando uma parte à outra" (HDH, § 57). A valoração desses estados do afeto seria, tão somente, um ardil da dominação social: o que importa é o seu valor para a conservação do coletivo, do rebanho (HDH, § 133; AU, § 174).

Ora, resta ainda a possibilidade que é sugerida pela relação de Biela com o cão Vismundo. Qual seja, a de um afeto pelo outro que fosse fortificante das energias de vida do eu, sem ser, ao mesmo tempo, assimilação forçada deste aos seus projetos de dominação. Uma compaixão que fosse tresvalorada, que deixasse para trás a mimesis do morto e o teatro narcísico do "altruísmo". Há um belo trecho em que Nietzsche descreve como ajudou um homem caído na rua a se reestabelecer, e que pode servir de pista para o sentido dessa compaixão tresvalorada em "virtude dadivosa":

⁷⁶ Idem, p. 131.

Pouco tempo faz, às onze horas da manhã, um homem caiu subitamente à minha frente, como que atingido por um raio, e todas as mulheres em volta gritaram; eu o ajudei a levantar-se e esperei até que ele recuperasse a fala – nenhum músculo de meu rosto se moveu enquanto isso, e eu nada senti, nem espanto nem compaixão, apenas fiz o que era necessário e razoável e prossegui meu caminho (AU, § 119).

A circunspecção com que Nietzsche realiza sua ação benevolente é, contudo, traída pela confissão feita logo a seguir. Se soubesse, na véspera, que isso haveria de acontecer com ele, não conseguiria dormir, assaltado de temores, "e no momento decisivo ficaria talvez semelhante a esse homem em vez de o socorrer" (idem). Parece, então, que Nietzsche agiu *por impulso*. Se ele pôde seguir friamente o seu caminho, é que o impulso físico diante da dor do outro foi tão forte que reprimiu qualquer reação de medo. Nenhum gozo narcísico, portanto, nem o desejo de reduzir o outro a um fantasma do eu. Mas, talvez, uma reação pulsional ao perigo de dismantelamento da consciência, de sua caída do "dorso do tigre", que irrompe como natureza interna não-dominada. Essa "nova" compaixão, nascida da experiência da fragilidade do eu, curiosamente, remete àquela partilha da alegria de viver que vemos com Biela, à beira da morte, com o cão Vismundo. Nietzsche fala, nesse sentido, de uma "razão para viver longamente" que é encontrada na doação de si, de um "entregar, devolver, partilhar, tornar-se mais pobre!... Sempre numa espécie de amor e sempre numa espécie de egoísmo e fruição de si" (AU, § 449). Ao invés de oferecer o seu sofrimento ao outro, na compaixão, *Mitleid*, será mais precioso dar-se aos outros na alegria, *Mitfreude*:

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria *compreende* inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança comum – os seus *amigos*: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: – eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – *a partilha da alegria* (GC, § 338).

Essa nova figura da partilha poderá fazer-se "virtude dadivosa" porque assume o *quantum* de prazer de si que existe em toda ação dirigida ao outro. E, ao fazê-lo, está preparada para desvencilhar-se da perspectiva da *culpa*: de que minha ação deveria resgatar

alguma ruptura ontológica devida à condição imanente e corporal de minha consciência. Uma compaixão tresvalorada em *Mitfreude* consuma, assim, a idéia nietzschiana de uma inocência do devir, do devir humano incluído, que se abre a uma relação muito mais respeitosa da consciência para com o corpo e as paixões. Em suma, o valor do *outro* poderá ser desligado da subsunção à finalidade do *social*. Aspecto anti-conformista e emancipatório da filosofia moral de Nietzsche, ao qual Adorno não permaneceu indiferente, como indicar-se-á na seção seguinte.

3.3. Experiência e sujeito em Adorno (III): a dissolução do valor

Para Adorno, a moral deve ser considerada a partir da consciência de que "não há vida correta na falsa" (MM, 33). É o mote das considerações dialéticas acerca da dissolução das condições da experiência moral em *Minima Moralia*. Bem como das tentativas de articular uma posição filosófica distinta das fundamentações tradicionais da "Ética", em *Probleme der Moralphilosophie*. A obra de Nietzsche coloca questões muito importantes ao pensamento de Adorno. Pois é possível pensar, a partir de Nietzsche, numa consideração da moral como *processo dialético* de uma dominação da natureza que é, ao mesmo tempo, a permanente expressão, *através* desta dominação, do conteúdo não-representável da natureza interna à consciência humana. O pensamento de Nietzsche seria, nessa perspectiva, a tentativa de traduzir o movimento real da dialética do esclarecimento numa meta-ética das pulsões. Pois a empresa de Nietzsche é uma crítica imanente de toda filosofia moral fundacionista, desmitificando o seu caráter repressivo e apologético. É com Nietzsche, portanto, que é possível a Adorno pensar o caráter contingente da dominação social, e a maneira através da qual essa dominação é exercida pela mediação de um certo *controle lingüístico da experiência sensível*. Nietzsche é essencial para a consciência do caráter não-livre da moral, de sua cumplicidade com a dominação social da natureza externa e interna.

É a perspectiva de um movimento dialético no pensamento de Nietzsche que é assumida aqui, já explorada nas duas seções precedentes. Ela é importante para tentar

apreender uma questão crucial para o pensamento de Adorno, que será o eixo desta seção: como é possível conceber uma objetividade, ainda que problemática, para o âmbito dos valores? Para Adorno, a lição de Nietzsche é importante: valores são perspectivas que a vida traça a partir de si mesma. Os valores não possuem um peso ontológico, independente dos sujeitos históricos e de suas contingências. Está descartada, desse modo, a perspectiva de uma *Güterethik*, de uma ontologia dos valores. Ora, Nietzsche articula uma positividade para os valores, ainda que uma positividade dependente das diversas configurações da vontade de poder. A questão, para a filosofia moral de Adorno, de maneira análoga, será a de pensar: a que dependência e a que positividade os valores remeteriam?

Se "não há vida correta na falsa", não haverá positividade dos valores no mero ser para si da interioridade. É por isso que Adorno critica as tentativas de superação do caráter repressivo e anti-individual da moral nas figuras dos "espíritos livres", dos "andarilhos" solitários e da quintessência de todos eles, o *Übermensch*. Com efeito, a tipologia nietzschiana dos superadores da moral é criticada por Adorno como "negação abstrata" da moral (Cf. PM, 255ss; UN, 116s). Em que sentido? Trata-se, para Adorno, de um tipo de pensamento que conservaria os termos que critica, de modo tão somente a invertê-los. O exemplo mais evidente disso seria a consideração nietzschiana da superioridade da "moral dos senhores" em relação da "moral dos escravos". Nietzsche não teria percebido, segundo Adorno, que a moral "nobre" é tão submissa, na verdade, quanto a moral dos "servos" (Cf. MM, 83-85). Mas será que a crítica de Adorno é condizente com a riqueza do pensamento de Nietzsche? Penso que não. E por uma razão principal: a de que, a meu ver, Nietzsche tentou pensar a contrariedade objetiva de um estado civilizacional em que a confrontação de um tipo de experiência moral verdadeiramente criador de valores não seria mais possível – mas que, ao mesmo tempo, impõe a tarefa de pensar a possível destruição desse mesmo estado de civilização, a partir de suas próprias premissas, de sua alienação auto-constitutiva⁷⁷.

Penso, no entanto, que se Adorno não é plenamente justo em sua crítica a Nietzsche, ele lhe é extremamente fiel, no plano do espírito de pensamento. Pois é a tarefa da imanentização e da dialetização da experiência, sobretudo da experiência moral, que é posta

⁷⁷ Cf. nesse sentido, Giacóia Júnior, Oswaldo. Notas sobre o tema da auto-supressão da moral. In: *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, pp. 103-125.

no centro da atividade filosófica por Nietzsche. E continuada e radicalizada por Adorno. De que maneira? Penso que Adorno eleva a primeiro plano uma noção que é central à experiência da filosofia de Nietzsche como um todo: a de que o pensamento e a ação encontram a sua verdade naquilo que lhes é anterior e condição de possibilidade. A saber, o registro do não-intencional, do somático, do pulsional e do irrepresentável à consciência⁷⁸. A filosofia de Nietzsche, nessa perspectiva, permitiria a Adorno pensar a dissolução da objetividade ontológica dos valores. Bem como permitiria situar a sua objetividade dependente na esfera do material. A filosofia nietzschiana dos valores abriria ao pensamento de Adorno a consideração de uma dialética materialista da constituição do sentido dos valores na experiência humana.

A presente seção tem por objetivo explicitar o sentido da questão dos valores no pensamento de Adorno, procurando pensá-la a partir de um confronto com o pensamento de Nietzsche. A tripla investigação nietzschiana da genealogia dos valores na experiência humana será o fio condutor natural para tanto. Assim, será preciso, de início, indicar como, em Adorno, não se pode pensar numa subjetividade auto-constituente que seria a doadora de fundamento ontológico dos valores. A seguir, se remete ao modo como Adorno pensa a mediação *social* da dominação da natureza, a qual é central para a valorização propriamente moral da experiência, através da linguagem, propondo uma articulação repressiva e abstratizante do sentido do sofrimento individual. Isso implica a necessidade de pensar a maneira como, em Adorno, a linguagem, marcando o caráter construído e histórico dos valores, pressupõe uma não-identidade de sujeito e objeto, razão e natureza, de modo a indicar que a questão do valor, ao invés de remeter à ontologia, aludiria, muito antes, à *estética*, a um processo contínuo de interpretações e perspectivas (contingentes) do processo social de dominação da natureza. Trata-se, para Adorno, e nisso em consonância como o pensamento de Nietzsche, de pensar o valor como um sentido construído pela própria consciência, no contato com o sofrimento e com as urgências pulsionais que a atravessam.

⁷⁸ Cf. a esse respeito, Giacóia Júnior, Oswaldo. O conceito de pulsão em Nietzsche. In: Moura, Arthur Hyppólito de (Organizador). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta/EDUC, 1995, pp. 79-96.

Poder-se-ia falar, assim, de uma dissolução da hipóstase dos valores, em Adorno. Uma vez que não há aparato transcendental ou objetividade ontológica que viesse assegurar o valor como um âmbito incondicionado, sem relação com a experiência. Muito diversamente, o valor da experiência é lançado à condicionalidade da relação histórica da consciência com a natureza interna e com os processos sociais e lingüísticos que a condicionam. Isso é uma concepção geral de grande importância na filosofia moral de Adorno. Pois implica, de início, a rejeição de uma filosofia moral normativa de cunho incondicional. Se toda normatividade, como valor instituído na experiência humana, implica uma certa tensão entre forças de dominação da natureza e de articulação de um potencial de libertação dos indivíduos humanos – não há, enfim, como postular uma posição "de fora" da história, nem mesmo será lícito subordinar imediatamente a felicidade e a dignidade do individual à construção de uma "humanidade" organizada socialmente de modo justo. A moral mantém uma tensão em relação à política, e não se dissolve nela.

Importa, assim, delimitar um âmbito de inteligibilidade próprio à moral, irreduzível, mas sem atribuir-lhe qualquer incondicionalidade. De início, cabe dissolver a pretensão de ancorar o sentido dos valores morais numa subjetividade pretensamente autoconstituente. Desse modo, trata-se, para Adorno, de mostrar que, em primeiro lugar, o sujeito não é algo imediato, uma origem absoluta e autoconsciente do valor; e, além disso, de indicar que a subjetividade só pode ser compreendida como engendrada na história, constituída pelas relações objetivas que organizam a mediação de sociedade e natureza nos processos de individuação. A moral, nessa perspectiva, será o cambiante campo de forças que articula o sentido da subjetividade. Mais especificamente, a moral será aquela direção da consciência que se volta para a *construção de um sentido* para a experiência que não se esgote na mera reprodução da vida, e que desenhe a possibilidade de uma transcendência da universalidade social normativa, de modo imanente, através da mudança da lógica social da individuação. O interesse de Adorno, particularmente em *Minima Moralia*, será o de apontar como essa lógica é extremamente difícil de ser desafiada, e que virtualmente todas as tentativas de resistência *a partir da ordem dominante* são despotenciadas pelo círculo universal da dominação. Em suma, é como se a filosofia moral se visse condenada a refletir a respeito da prisão contemporânea da subjetividade e, ainda assim, a justificar a possibilidade da

experiência moral num momento em que quase tudo aponta para a sua liquidação, junto com o sujeito.

Ora, trata-se de um trabalho que remete diretamente aos grandes problemas da filosofia de Nietzsche, conforme já o apontei. A questão que se impõe, desse modo, no que concerne a um exame das relações entre o pensamento adorniano e nietzschiano a respeito da questão do estatuto do valor na experiência do sujeito, é a seguinte: se Adorno sustenta que a filosofia moral de Nietzsche seria uma "negação abstrata da moral" (PM, 255ss; UN, 116s), de que modo *ele*, Adorno, seria capaz de evitar que sua *própria* filosofia moral recaia no mesmo gesto?

A pergunta é uma decorrência necessária do movimento da filosofia de Adorno, uma vez que ele se utiliza, em sua reflexão moral, de categorias como "vida correta", "práxis verdadeira", "organização social racional", "humanidade", "resistência ao mal", dentre outras. De que modo, então, seria-lhe possível evitar a acusação de opor à moral existente uma "negação abstrata", isto é, de propor uma série de figuras teóricas *sem* qualquer sustentação no quadro histórico das sociedades atuais?

Se Adorno apela, em última análise, a construções de valor, como lhe seria possível justificar racionalmente a sua *normatividade*? O problema surge com força maior no caso do "imperativo categórico pós-Auschwitz" (Cf. M, 181; ND, 358). Ora, este delimita, por negação, uma positividade de valores: solidariedade, justiça, liberdade, respeito à autonomia. Como seria possível fundamentá-la? Ou, ao menos, justificar a sua inteligibilidade? Se há um princípio moral "pós-Auschwitz" em sua filosofia, haveria nela as figuras do "bom", do "justo", talvez até mesmo da "virtude". Desse modo, seu pensamento, por fim, se moveria num espaço de valores positivos. Seria preciso, então, perguntar: será que Adorno poderia evitar a armadilha da abstração, do gesto restaurativo e decisionista?

A resposta de Adorno, se verá a seguir, prolonga a dialética material dos valores, esboçada por Nietzsche. De acordo com ela, o valor é natureza trazida à consciência e não-idêntica a esta: ele é horizonte cambiante de sentido, *expressão* da natureza interna no sujeito. Por ora, é necessário investigar o problema da *abstração* na filosofia moral, em sua conexão com o papel que nela é atribuído ao sujeito.

Segundo Adorno, toda ética que parta da esfera do sujeito, considerado em sua figura meramente privada (ainda que esta seja transposta numa estrutura transcendental, como em Kant) conduz a aporias insolúveis, que advém da desconsideração do substrato material e condicional da experiência. Em outras palavras, do recalque daquilo que Adorno chamava de mediação objetiva do sujeito (Cf. TP, 211). O perigo da abstração ronda toda filosofia moral que parta do sujeito como algo incondicionado, dele fazendo a fonte e a origem dos valores morais. A "negação abstrata" da moral, que Adorno enxerga em Nietzsche, seria, assim, a configuração teórica que privilegia um *chorismos*, uma separação entre as esferas não-mediadas de um sujeito que se auto-põe como princípio moral isolado e autônomo, por um lado, e a de um mundo objetivo que é desqualificado como repositório de uma moral alienada, que não teria poder de criar valores morais, por outro. A negação abstrata, empreendida por essa figura de sujeito, seria o ato de negar o pseudo-valor da objetividade do mundo, na medida em que esse sujeito se põe como radical e imediatamente distinto dele. Ora, penso que este *não* é, seguramente, o caso da filosofia moral de Nietzsche.

Mas, porque é importante, para Adorno, pintar um Nietzsche cultor da "negação abstrata"? Este Nietzsche "adorniano", que é aproximado do *Art Nouveau*, do culto desesperado da ornamentação num mundo que se desencanta e perde beleza rapidamente (Cf. PM, 255s; UN, 116s). Penso que se trata de uma estratégia discursiva de Adorno, destinada a minimizar o caráter aporético de *sua* própria reflexão a respeito da sobrevivência da experiência moral na era da dissolução do sujeito. Pois, se a dialética do esclarecimento pôde indicar o processo de desencantamento do mundo como consentâneo com uma liquidação social do sujeito, da qual a consciência moral e o poder de julgar são as primeiras vítimas, com o anti-semitismo e a indústria cultural – então é o caso de perguntar: será que Adorno espera mesmo conciliar o pensamento de uma objetividade dos valores com a figura histórica de um sujeito radicalmente alienado?

Penso que a resposta a essa questão requer a consideração daquilo que Adorno concebe como uma possível *negação determinada* da moral. Ela remete a uma dupla mediação de indivíduo e sociedade. Ao invés de *chorismos*, afinidade do sujeito com o mundo objetivo. Ao invés de autarquia do princípio moral subjetivo, a admissão de sua constituição social. Ao invés da rejeição pura e simples do caráter moralmente alienado do

mundo, o reconhecimento de que as normas sociais morais alienantes contém, potencialmente, a idéia de humanidade (Cf. PM, 34, 183). Assim, a consciência moral também conteria, potencialmente, a possibilidade da construção de uma ordem que fosse a transcendência do existente repressivo. Essa consciência moral negaria o mundo, portanto, *naquilo* que ela perceberia como idêntico, como rigidez inscrita no princípio de *sua* própria organização subjetiva, do seu *Eu* (Cf. PM, 249).

É por isso que, por um lado, para Adorno, o sujeito não pode ser um ponto de partida abstrato, separado de sua constituição objetiva. E é por isso, também, que será possível para Adorno articular a inteligibilidade de uma objetividade dos valores, de um espaço de normatividade. Este será da ordem do *não-dado*. Pois não são dados nem a figura do sujeito que poderia romper a lógica social da alienação, nem a posição de uma objetividade social que pudesse criticar os seus próprios pressupostos e revolucioná-los⁷⁹. Se o valor não remete a um sujeito abstrato, ele é constituído na imanência da dialética do individual e do universal.

Será preciso, antes de tudo, romper com a ilusão de que uma ética privada, fundada numa concepção abstrata de sujeito, pudesse dar conta da complexidade objetiva da constituição do sentido dos valores na experiência moral. Nessa perspectiva, importa para Adorno indicar o modo com toda filosofia moral baseada no conceito de *autenticidade* é uma transcrição ideológica da prisão do Eu na racionalidade subjetiva, que precisa da propriedade, da fixação do idêntico para se perpetuar. Na ética que parte do Eu, Adorno apreende "a sentença de morte contra o sujeito, implícita no triunfo universal da razão subjetiva" (MM, 124). É por isso que a dissolução da ontologia dos valores requer uma crítica imanente das pretensões normativas do Eu. Pois a normatividade que o Eu quer fazer passar como absoluta, de modo imediato, nada mais é do que o princípio social da propriedade. A crítica social converge com a crítica à ontologia na medida que se reconhece que o Eu:

é uma abstração. O que se apresenta como uma entidade original, como uma mônada, é apenas o resultado de uma separação social do processo social. Precisamente enquanto

⁷⁹ Cf., nesse sentido, Schweppenhäuser, Gehrard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. Campinas. *Educação e sociedade* v. 24, n. 83, pp. 391-415, 2003 (especialmente pp. 399ss).

absoluto, o indivíduo é uma mera forma de reflexão das relações de propriedade. Nele se ergue a pretensão fictícia de que o que é uno em termos biológicos precederia logicamente o todo social, do qual é isolado apenas mediante violência... Todo seu conteúdo provém dela [sociedade – DGAJ] ou da relação pura e simples com o objeto. Torna-se tão mais rico quanto mais livre nesta se desenvolve e a reflete, ao passo que sua delimitação e enrijecimento – que reivindica como origem – não faz senão estreitá-lo, empobrecê-lo e reduzi-lo (MM, 135).

Isso implica o pensamento de uma figura diversa de sujeito, capaz de se destacar da imanência da razão subjetiva, da autoconservação. Essa figura *não-dada* do sujeito seria, assim, pensada como um dos pólos de uma tensão dialética entre universalidade social de normas constituídas livremente e a singularidade de uma disposição de sujeito que superou o imperativo da constituição repressiva do Eu. Desse modo, a objetividade dos valores que importa a Adorno configurar é da ordem do virtual, de um princípio *regulativo*.

E será nesse sentido que Adorno falará de uma "superação" e de uma "dissolução" do sujeito. É a idéia de que "o sujeito no seu pôr-se a si mesmo é aparência ilusória e, ao mesmo tempo, algo sobremodo real, do ponto de vista histórico. Ele contém *o potencial da superação* de sua própria dominação" (SO, 197 – grifo meu, DGAJ). A idéia de superação do sujeito implica uma conservação e negação do sujeito subsistente. Ou seja, ela implica uma *negação determinada* da forma prevalescente da subjetividade. Poder-se-ia dizer, com isso, que se passa, com a questão do valor, o mesmo que se passa com a de sujeito: "se ele fosse liquidado em vez de *superado numa forma mais elevada*, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída na barbárie" (SO, 183s – grifo meu, DGAJ). Essa "superação" remete, na verdade, a uma recuperação consciente dos momentos objetivos presentes na constituição da subjetividade, o que Adorno alude nos termos de uma "comunicação do diferenciado" (SO, 184). Essa "comunicação" realizaria o sentido moral da experiência, por meio da superação, no Eu, da lógica social da autoconservação. Isto Adorno articula normativamente como utopia da "dissolução" do sujeito:

Se o eu cai novamente, como numa esquizofrenia, sob a pressão desmedida a que está submetido no estado de dissociação e ambigüidade do qual o sujeito se libertou historicamente, então a *dissolução do sujeito* constitui, ao mesmo tempo, a imagem efêmera

e condenada de um *sujeito possível*. Sua liberdade pôs termo, uma vez, ao mito, assim ele liberta-se de si mesmo como do último mito. *A utopia seria a não-identidade isenta de sacrifício* do sujeito (ND, 277 – grifos meus, DGAJ).⁸⁰

A questão que se põe, por conseguinte, é a respeito do modo como a filosofia moral de Adorno se relaciona com essa figura de um "sujeito possível". Ela possui estatuto normativo? Em caso afirmativo, como? A resposta de Adorno é a de que tanto a objetividade virtual (pois pressupõe a construção de uma sociedade livre) dos valores como a virtual configuração não-alienada da subjetividade, são princípios normativos para o pensamento e para a ação, mas não no sentido de que estes dariam uma fundamentação para a experiência moral. Trata-se, muito diversamente, de um horizonte regulativo de sentido. A moral na experiência só se torna possível através da abertura da razão aos seus objetos. Isto é, deve-se compreender que o sujeito moral emerge apenas na negação das determinações que o subsumem ao imperativo da autoconservação. É preciso, portanto, que o valor moral da experiência seja *construído* por uma figura *objetiva* da razão.

Tanto o sujeito como a objetividade dos valores não são um começo, mas um fim. Segundo Adorno, "ilusão é o encantamento do sujeito em seu próprio fundamento de determinação; sua posição como verdadeiro ser. É preciso *trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade*; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento" (SO, 191–grifo meu, DGAJ). Isso remete ao ponto central da questão da dissolução do sujeito na filosofia moral de Adorno. Trata-se da tentativa do pensamento agarrar-se *à pretensão normativa de uma experiência não-deformada*, com a qual não se pode contar, de antemão, no presente estágio do esclarecimento. Esse é o grande problema enfrentado por Adorno em *Minima Moralia*, e que será objeto de exame na próxima seção. Por ora, cumpre assinalar o modo como a crítica da pretensão normativa de um sujeito tomado *como dado* conduz, em Adorno, à reflexão a respeito do caráter problemático da objetividade dos

⁸⁰ No original: "Stürzt es [das Selbst], unter dem unmäßigen Druck, der auf ihm lastet, als schizophrenes zurück in den Zustand der Dissoziation und Vieldeutigkeit, dem geschichtlich das Subjekt sich entrang, so ist die Auflösung des Subjekts zugleich das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts. Gebot einmal seine Freiheit dem Mythos Einhalt, so befreit es sich, als vom letzten Mythos, von sich selbst. Utopie wäre die opferlose Nichidentität des Subjekts" (ND, 277).

valores. Aqui, a crítica de Adorno a Nietzsche incide sobre um suposto não-reconhecimento, por parte deste, do caráter mediado da objetividade dos valores:

Nietzsche imaginou que, com a confrontação de tais valores, ele iria transcender, para usar o termo que tornou-se abominavelmente tão em moda, o assim chamado relativismo que advocara na filosofia moral de seu período intermediário. Deve-se dizer com isso dizer o seguinte: *o conceito de valor tomado em abstrato (assim, de valores que são estabelecidos de um modo desligado de seu desenvolvimento dialético)*, é problemático no mais alto grau (PM, 259 – grifos meus, DGAJ).

De acordo com Adorno, seria preciso pensar a constituição objetiva da subjetividade, de um modo que Nietzsche não teria sequer se dado conta, uma vez que:

Nietzsche não compreendeu que a assim chamada moral dos escravos, que ele critica, é, na verdade, sempre a moral dos senhores, a saber, a moralidade imposta aos oprimidos pela dominação. Se a sua crítica tivesse sido tão consistente como deveria, e não foi – porque ele também estava sob o feitiço das condições sociais existentes, porque ele era capaz de pôr a mostra o fundamento daquilo que as pessoas se tornaram, mas não era capaz de pôr a mostra o fundamento da sociedade que as fez assim – então essa crítica haveria de ter se voltado para as condições que determinam os seres humanos e fazem deles, e de cada um de nós, o que somos (PM, 258s).

Ora, a crítica de Adorno remete a um tema ricamente explorado na filosofia de Nietzsche, que é o da constituição *social* da consciência. Um motivo que é desenvolvido na primeira seção deste capítulo. É preciso assinalar aqui, conforme as posições examinadas naquela seção, que a crítica de Adorno deveria ser muito mais *matizada*. Penso que Adorno está preocupado, acima de tudo, em criticar uma posição filosófica que não é abraçada de forma alguma por Nietzsche. *Ambos* apontam para a noção de que o indivíduo isolado não pode ser substrato dos valores. A crítica que Adorno endereça a Nietzsche seria muito mais adequada a Kant, como ele mesmo o faz, neste caso seguindo a posição de Hegel, segundo a qual, "a conduta do indivíduo, por mais que seja de vontade pura, não alcança uma realidade que prescreve ao indivíduo as condições de seu agir, limitando-o" (TP, 209).

Não escapou a Nietzsche a concepção, que será desenvolvida por Adorno, segundo a qual a consciência se constitui reificando seu momento de natureza, num processo que transcreve a dominação social, e, dessa forma, por meio de uma dinâmica que *deveria* ser superada. Nesse sentido, a *Dialética Negativa* e a *Genealogia da Moral* convergem notavelmente. Será preciso, assim, examinar, a seguir, o modo como Adorno pensa distanciar-se da consideração nietzschiana da mediação social da constituição do sujeito.

A princípio, o argumento geral de Adorno parece convergir notavelmente com a filosofia moral de Nietzsche: todo valor é instituído socialmente, num processo que é de constituição da consciência individual como consciência de uma comunidade de representações e de vivências. Para ambos, são a troca econômica e a linguagem as instâncias sociais que organizam essa constituição simultânea do valor e da consciência subjetiva. Para ambos, a moral é um campo de representação da hierarquia de valores que serão tidos como objetivos, independentes da socialização, campo que é articulado fundamentalmente como exigência social de repressão da natureza interna. Para ambos, o indivíduo é constituído (ao mesmo tempo em que é enfraquecido) por essa moral, que é semiótica da dominação social da natureza – e será o sujeito livre, ainda não realizado, a figura normativa que guiará o horizonte da reflexão moral. Se esse é o caso, como penso, a questão que se impõe é aquela que torno a formular: como é possível a Adorno pretender que sua filosofia realizasse algo diferente daquela pretensa "negação abstrata da moral", que ele atribui a Nietzsche? Penso que a resposta a essa questão envolve dois planos de consideração: num primeiro, a filosofia de Nietzsche seria, numa perspectiva diversa daquela assumida por Adorno, a *expressão* de uma mudança civilizacional em curso, a qual, em razão mesmo de suas bases sociais, levaria à negação determinada da figura da moral como dominação da natureza interna. Num segundo plano, penso que se deve atentar para o fato de que, no pensamento de Adorno, é central a noção segundo a qual uma figura diferente da subjetividade depende da alteração do pressuposto *social* que determina o modo como essa subjetividade se relaciona com o universo representacional dos valores. Isto é, que a ordenação social seja transformada em sentido radical é condição necessária e imprescindível para uma experiência não deformada da objetividade dos valores, para além das determinações mercantis que fixam o bem à ordem da propriedade e do valor de troca. Ora, tanto para Nietzsche como para Adorno, trata-se de desenvolver a consciência de que

nem todo valor é valor econômico e social. Por isso, penso que o divórcio entre as duas empresas de filosofia moral é menor do que Adorno quer admitir. Uma possível explicação para isso remeteria a um certo desconforto de Adorno em reconhecer que é Nietzsche, um autor distanciado de qualquer investigação dos fundamentos da economia política, quem melhor compreendeu a necessidade de superação do caráter reacionário da socialização e da ordenação dos valores sob a sociedade dominada pelo valor de troca.

Assim, penso que, tanto para Adorno como para Nietzsche, trata-se de desenvolver a consciência de que a experiência dos valores no atual estágio da civilização é uma experiência empobrecida, degenerada. As descrições dos tipos morais subsistentes, no *Zaratustra*, é paralela àquelas empreendidas em *Minima Moralia*. Em ambas as obras, a figura do que é mutilado aparece como imagem daquilo que deve ser superado. Mas, para Adorno, a sua "superação do sujeito" não teria nada ver com a de Nietzsche, a do *Übermensch*. Porque, segundo Adorno, os valores elevados com esse "além do homem" seriam:

Normas feudais que não podem ser realizadas de maneira imediata numa sociedade burguesa. Elas são meras restaurações [*Repristinationen*], revivescências, um ideal romântico que é completamente impotente sob a dominação do lucro. Também eles beneficiam essa dominação do lucro. Pois aquele homem que Nietzsche celebra como senhor [*der Herrenmensch*] – e não é gratuito que o protótipo deste último seja o terrível e bárbaro *condottiere* Cesare Borgia – seria hoje o *go-getter*, o cavaleiro de indústria atual (PM, 257).

Desse modo, torna-se plausível a crítica de negação abstrata, endereçada a Nietzsche. Pois não se contesta que ele não tenha partido de uma crítica da economia política, nem remetido a possibilidade do advento do *Übermensch* à mudança do modo de produção socialmente organizado. A crítica adorniana a Nietzsche é análoga àquela que ele faz ao "otimismo de esquerda", que supõe como automática e iminente a derrocada do capitalismo, ao invés de tentar entender, por meio da economia política, as razões de sua renovação e persistência (Cf. MM, 98-100).

Mas é preciso atentar que, se a idéia de uma superação da mutilação contemporânea da experiência moral, contida no pensamento de Nietzsche, contém algo de abstração, de

descolamento em relação a possibilidades sociais objetivas, não se pode dizer o mesmo de sua pesquisa das mediações sociais que determinam essa mutilação. E é nesse ponto que a obra de Adorno talvez deva muito à de Nietzsche⁸¹. Pois penso que é possível mostrar como a exploração adorniana, em *Minima Moralia*, da deformação infligida à experiência moral guarda uma aguda homologia com as genealogias nietzschianas. Em ambos os autores, trata-se de tentar demonstrar o modo como o social é a mediação universal da dominação da natureza interna, por meio da linguagem, determinando, de modo esquemático e repressivo, o sentido do sofrimento na experiência individual.

Em Nietzsche, como em Adorno, os valores "bom", "mau" etc não são "dados", mas representações tecidas pelo modo como as relações sociais de poder penetram na linguagem. Essas relações forneceriam o modelo, a mediação universal da determinação do sentido da experiência moral. A *diferença* entre os dois autores se insinua precisamente nesse ponto. Trata-se do fato de que, em Adorno, essa mediação é o modelo da troca econômica capitalista, que se dispõe no modo de produção social das mercadorias⁸². Desse modo, Adorno poderá descrever em termos *econômicos* o processo de degradação da experiência moral. Ela remeteria a um processo, sob o capital, de uma crescente "composição orgânica do sujeito" (MM, 200-202). Adorno retoma, em chave de uma dialética da subjetividade, um conceito marxista. Segundo Marx, a "composição orgânica do capital" designa "a relação entre seu componente ativo e o passivo, entre a parte variável e a constante" (Marx, 1974, 164). Nessa relação, o capital variável corresponde a um "índice de determinada quantidade de força de trabalho, de número certo de trabalhadores ou de quantidade certa de trabalho vivo posto em movimento" (idem, 165); e o capital constante indica a "massa de meios de produção posta em movimento" (ibidem). Em outros termos: $Co = Cv/Cc$. Sendo assim, uma composição orgânica crescente do capital refletiria um aumento da proporção relativa ao valor do trabalho na composição do valor do capital.

⁸¹ Como Adorno chega a declarar: "de todos os assim chamados grandes filósofos é a ele [Nietzsche] que eu devo mais – na verdade, mais, talvez, do que a Hegel" (PM, 255).

⁸² Ainda que, em Nietzsche, a economia possua um papel extremamente importante na determinação da experiência moral, notadamente em *Aurora* e em *Genealogia da Moral*, ela é entendida, penso eu, no registro universal de uma gênese social da linguagem e do pensamento, e não particularizada na investigação do modo de produção capitalista.

A “composição orgânica do sujeito”, em *Adorno*, é um conceito que desempenha um papel central na descrição adorniana da mutilação da experiência moral sob o princípio da troca. Ele indica como a subsunção de toda atividade humana ao princípio da troca implica numa dissolução da práxis: essa se vê medida não por um princípio teleológico imanente, mas por uma exigência meramente exterior, a de sua subsunção global e exclusiva ao capital. Com isso, tanto a atividade sensível como a intelectual fica subsumida a um princípio de rendimento inteiramente abstrato. A remissão a Marx, por meio da noção de “composição orgânica”, tem por objetivo indicar que a mediação social que estrutura o trabalho e a produção das mercadorias não permanece exterior ao sujeito, mas penetra na sua constituição. Segundo Adorno:

A composição orgânica do ser humano não pára de crescer. Aquilo através de que os sujeitos são neles mesmos determinados como meios de produção e não como finalidades vivas cresce como a proporção das máquinas em relação ao capital variável... É quando o processo, que se inicia com a transformação da força de trabalho em mercadoria, permeia todos os homens – transformando-os em objetos e tornando *a priori* comensuráveis cada um de seus impulsos como uma variante da relação de troca – que se torna possível à vida reproduzir-se segundo as relações de produção imperantes... a composição orgânica do homem de forma alguma diz respeito apenas às suas capacidades técnicas especializadas, mas também ... aos aspectos de naturalidade, que decerto emergiram já na dialética social e agora a ela sucumbem (MM, 201).

Isso significa que, na perspectiva de Adorno, os indivíduos formados no interior de relações capitalistas de produção são tendencialmente obrigados a se auto-configurarem psiquicamente como meros meios de produção (como se fossem “capital constante”, equipamentos e matérias-primas, algo morto) em preferência a auto-identificarem-se como força de trabalho, como força ativa (e viva) de produção (conceito do “capital variável”). Trata-se, assim, para Adorno de indicar que a relação entre sociedade e indivíduo não seria mais, nas sociedades tardo-capitalistas, de tensão dialética, mas de subsunção. A experiência moral supõe uma diferença com o social que, no limite, quase não existiria mais. A dominação direta do social seria expressa, em termos subjetivos, no “mimetismo em relação ao inorgânico” e na “projeção pática” (MM, 50s, 91; Cf. também DE, 168s, 174-

186) – mecanismos, de resto, amplamente explorados nas investigações psicológico-morais de Nietzsche. A figura contemporânea, deformada, da moral seria a expressão, em suma, da radicalização, sob o esclarecimento, da dominação da natureza interna, um processo que Nietzsche teria compreendido de maneira magistral, mas sem ter podido penetrar em suas determinações econômicas capitalistas.

Nesse sentido, penso que é justa a crítica adorniana à abstração da superação do sujeito moral que a filosofia de Nietzsche propõe. Trata-se, por conseguinte, de reconstituir o sentido da noção adorniana segundo a qual a experiência subjetiva de uma ordem de valores seria constituída pelo modelo social da troca capitalista. Segundo Adorno, com efeito, não seria o sujeito transcendental, mas o princípio da troca o aparato constituinte da subjetividade, tanto na sua potência de perceber o mundo objetivo como na de pensá-lo e de agir sobre ele (Cf. SO, 186). É por isso que a noção de uma experiência originária dos valores por parte de um sujeito isolado é mera ideologia. Não apenas os valores são produtos objetivos da socialização, como também o são as formas com que o sujeito é disposto em relação a eles. Para Adorno, a troca capitalista é, na contemporaneidade, o princípio de possibilidade de constituição de um eu agente da dominação da natureza interna e externa. Nesse sentido, ela é uma mediação universal da individuação e da experiência subjetiva dos valores:

Em geral, o indivíduo não é apenas o substrato biológico, mas também a forma de reflexo do processo social, e sua autoconsciência como ser em si é ilusão da qual tem necessidade para incrementar sua produtividade, enquanto, na economia moderna, tudo que é individuado funciona como *mero agente da lei do valor*. Daí se poderia deduzir não só o papel social, mas também a composição interna do indivíduo em si. Nisso, tudo o que é decisivo na presente fase é a categoria da *composição orgânica do capital* (MM, 200 – grifos meus, DGAJ).

Isso implica pensar o processo de constituição da experiência individual como um processo de *produção total* do homem como objeto, a partir de um sujeito social abstrato, o capital. Essa *reificação* do sujeito da experiência é um processo de *totalização* em dois sentidos. Em primeiro lugar, ela atinge a todos os indivíduos, independente do seu lugar na estrutura da divisão de trabalho da sociedade. Em segundo lugar, ela penetra na

constituição da psicologia dos indivíduos, tanto nas suas formas mais simples de reação como nas mais complexas e mediatizadas. Ela é um *esquema* para a experiência. Isto é, a troca capitalista é um princípio não apenas para a produção de mercadorias, mas para a constituição da subjetividade, mesmo nas suas reações mais aparentemente imediatas. Adorno desenvolve a noção de uma extensão da lei do valor à constituição da subjetividade em termos de um "esquematismo social da percepção"⁸³ (MM, 91), que disporia dos elementos de natureza na consciência, subsumindo-os ao imperativo da dominação da natureza interna e externa. *É aí que se joga a crescente impossibilidade da moral*. Isso porque a exigência de repressão dos impulsos em si próprio e a maldição da porção de natureza no outro – no seu corpo, em primeiro lugar, mas também nos seus hábitos alimentares, nos seus gestos etc – se autopõe como princípio ético incondicionado. A linguagem da moral, na sua pretensa imediatidade, torna-se o meio privilegiado de que a dominação se serve para sancionar os poderes que obteve através da violência física e da fixação da propriedade. É por isso, na perspectiva de Adorno, que a moral dos senhores não possui qualquer transcendência em relação a moral dos escravos, uma vez que, tanto uma como outra são meras transcrições do imperativo social de dominação da natureza.

O "esquematismo" da experiência, antes de tudo, é um processo de *abstração*, de fazer aparecer como alienado aquilo que é constitutivo tanto do sujeito como dos valores, qual seja, a natureza, o substrato material da consciência. Esse trabalho social de abstração, – que tem a sua forma fundamental na esfera econômica da produção do valor e que se prolonga na constituição de uma linguagem de valores sociais que se mascaram como valores éticos objetivos – é disposto de duas maneiras fundamentais: a mimesis do morto e a projeção pática. Tratam-se de conceitos que Adorno desenvolve no âmbito das discussões da indústria cultural e do anti-semitismo, na *Dialética do Esclarecimento*. Assim, a indústria cultural opera de modo, sobretudo, mimético: ela *produz* o seu consumidor como o agente de realização da lei do valor. Por isso, ela será tão mais bem sucedida quanto melhor explorar *certas* tendências miméticas dos sujeitos, aquelas que implicam uma *adaptação* às tendências que a indústria da cultura lhes serve. Assim, aquilo que, de outro modo – não fosse uma realização repressiva do impulso mimético – poderia conduzir a uma

⁸³ Sobre a noção de esquematismo em Adorno, cf. Duarte, Rodrigo. Esquematismo e semiformação. Campinas. *Educação e sociedade* v. 24, n. 83, pp. 441-457, 2003.

explosão de expressividade e de criação para o gênero humano, torna-se meramente um instrumento de moralização, no sentido mais repressivo do termo. Segundo Adorno:

A indústria cultural modela-se pela *regressão mimética*, pela manipulação dos impulsos de imitação recalcados. Para isso ela se serve do método de antecipar a imitação dela mesma pelo espectador e de fazer aparecer como subsistente o assentimento que ela pretende suscitar... o que ela produz não é um estímulo, mas um *modelo para maneiras de reagir a estímulos existentes* (MM, 176, grifos meus – DGAJ).

Desse modo, a indústria cultural torna-se, ela mesma, uma "ontologia", um reino dos valores primordiais, aos olhos e mentes de seus consumidores. Isso porque ela é um *meio que é a mensagem*, em outros termos, ela anuncia a sua própria imediatidade, como se fora a objetividade de uma ordem de valores estéticos, cognitivos e morais. Adorno alude, nesse sentido, a uma "ontologia do cinema", que propaga "toda a hierarquia dos valores impostos, o cânon do que é indesejável e do que deve ser imitado" (MM, 177). A mímesis excitada e apropriada pela indústria cultural torna-se, sob o capitalismo tardio, a "mediação sem resíduo" (MM, 180), justamente pelo seu poder de criar uma aparência de reconciliação social na figura de seus pretensos valores "imediatos". É uma mímesis do que é morto porque imita, sem que se tenha consciência disso, o que há de mais rígido no existente, a mera estrutura social de dominação da natureza e de hipóstase dos valores. É por isso que, segundo Adorno, dentre as disposições psíquicas exigidas pela cultura contemporânea assoma a capacidade para o "mimetismo em relação ao inorgânico" (MM, 50s). Ora, o fundamento do inorgânico na sociedade capitalista é a lei da composição do capital, a qual se expressa também na "projeção pática", correlata da mímesis do morto. Ela prolonga o trabalho do "esquematismo social da percepção" num sentido inverso ao da mímesis. Ao invés de assimilar a si o princípio de abstração da natureza contido na lei da composição do capital, a projeção pática dota o outro de qualidades de coisa:

Faz parte do mecanismo da "projeção pática", que os detentores do poder só percebam como humano o que é sua própria imagem refletida, ao invés de refletirem o humano como o que é diferente. O assassinato é, assim, a tentativa sempre repetida de, através de uma loucura maior, distorcer a loucura dessa percepção falsa, transformando-a em razão (MM, 91).

A percepção do outro é projetiva e se encontra adoecida porque ela reproduz, no plano da representação do outro, o trabalho da alienação social na desqualificação da natureza interna. O indivíduo que é capaz da mimesis do morto, de adaptar-se e compreender-se meramente no nível do que há de mais abstrato nas relações sociais, é quem será capaz de perceber o outro unicamente através da modalidade assumida pela projeção pática: ele registra a alienação sofrida como destituição da humanidade do outro. Consuma-se assim o esquematismo social da percepção.

Mas esse esquematismo possui um limite na não-identidade do vivo em relação à dominação, da razão objetiva em relação à razão subjetiva; do valor de uso, inscrito no prazer somático, em relação ao valor de troca da produção; em suma, dos valores morais em relação aos valores da autoconservação. Para além do universo de sentido determinado pela troca capitalista, há a possibilidade de uma experiência não-deformada – tema da seção seguinte – que se trata de delimitar, para bem de sua própria efetivação. Ao fazê-lo, é o estatuto mesmo da objetividade dos valores no pensamento de Adorno que será estabelecido.

A objetividade dos valores é, em Adorno, a da experiência moral, que articula, a cada vez, um âmbito de sentido que transcende a autoconservação. Portanto, ela remete à construção de uma *razão objetiva*⁸⁴. Esta só é concebível pelo pensamento que penetra no seu próprio condicionamento *material*. A questão dos valores é resolvida, na filosofia moral de Adorno, com a noção de uma imanência material e histórica dos valores na própria experiência humana, somática e pulsional. Desse modo, o horizonte de sentido que os valores morais abrem na experiência constituir-se-á, de modo fundamental, na exigência de quebrar a coerção da identidade entre sujeito e objeto implícita no princípio de dominação social da natureza externa e interna. Isso implica conceber a experiência moral como uma resistência ao real. Segundo Adorno, o pensamento de Nietzsche se comporta de modo ambíguo diante desse sentido de não-identidade posto pela questão dos valores. Por um

⁸⁴ Para o conceito de razão objetiva, cf. Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976, pp. 12s, 18s, 62ss ; e Adorno Theodor W., ND, 203, 255s; PM, 208s, 215.

lado, Nietzsche teria sido um representante típico da tendência identitária do vetor repressivo do esclarecimento. Nesse sentido, a moral nietzschiana seria a transcrição da moral burguesa da autenticidade, fundada no imperativo abstrato de permanecer idêntico a si mesmo (Cf. MM, 134). Mas, por outro lado, Nietzsche teria expressado, com sua filosofia, um passo adiante dessa tendência meramente apologética. Ele o teria feito através de uma tentativa de pensar a fundo a alienação constitutiva de *todo* pensamento, de revelar a sua dependência e historicidade, minando a justificativa possível de toda moral que se baseia na dominação da natureza (Cf. KK, 131).

Essa ambigüidade que Adorno atribui à filosofia de Nietzsche é expressa num registro que adentra *sua* própria filosofia. Pois é Adorno, talvez reconhecendo-se em Nietzsche, quem vai fazer uma defesa da necessidade de uma crítica obstinada da moral vigente, mesmo na impossibilidade de mudar seus pressupostos:

Na imanência da sociedade, a consciência de sua essência negativa está bloqueada e *só a negação abstrata sai em defesa da verdade*. Ao rejeitar o que a moral tem de imoral: a repressão, a antimoral faz sua ao mesmo tempo a aspiração mais profunda da moral: que, com toda limitação, desapareça também toda violência. Eis porque *os temas da intransigente autocrítica burguesa coincidem com o da crítica materialista, a qual traz aqueles à consciência de si mesmos* (MM, 82 – grifo meu, DGAJ).

Passagem crucial, pelo que revela da autocompreensão de Adorno acerca de sua relação com o pensamento nietzschiano: no plano das perspectivas filosóficas quanto à ontologia e a ética, o reconhecimento de uma convergência. No plano da *justificação* dessas perspectivas, o registro de uma diferença essencial, que responderia pela posição ainda abstrata da crítica nietzschiana da moral em relação ao pensamento que incorporasse, nessa crítica, as suas mediações propriamente econômicas, particularmente capitalistas. Mas é preciso ressaltar algo que Adorno reconhece aqui: o fato de que a crítica materialista não teria sido possível sem o impulso dado pelo protesto da consciência diante da exterioridade do princípio social da dominação total da natureza, expresso pela filosofia de Nietzsche. É esse protesto que parece fornecer, aos olhos de Adorno, o modelo da atividade filosófica, qual seja, o da contínua autoreflexão a respeito de sua condicionalidade e imersão no temporal:

E seu pensamento [de Nietzsche] representa, em contrapartida, de modo franco e consciente, a tentativa de curar o conhecimento desse arranjo, da ilusão de sua própria logicidade, mas com os meios da lógica. Além disso, nesse ponto, há uma concordância e uma relação extraordinariamente profundas entre Hegel e Nietzsche – e, diabolicamente, Nietzsche sabia pouco de Hegel. O que a mim parece indicar que justo essa cura do pensamento, das feridas que ele inflige a seus próprios objetos, seja, genuinamente, a tarefa própria da reflexão filosófica (KK, 131).

A afinidade com Hegel remeteria ao reconhecimento, por parte de Nietzsche, do caráter de devir da razão (Cf. KK, 45). Mas, para além de Hegel, é fundamental a Nietzsche algo a que Adorno alude, na *Dialética Negativa*, em termos de uma *transcendência material* do sujeito, que marca a sua não-identidade com o princípio social e com todo sentido posto por uma razão meramente subjetiva. De acordo com essa noção, "eles [os homens] não são apenas o substrato da psicologia. Pois eles não se esgotam na dominação objetivante da natureza" (ND, 292). A subjetividade moral, assim, é constituída pelo sentido de uma não-identidade da razão e da natureza, bem como pela diferença do princípio social da autoconservação com o princípio moral da objetividade corporal e pulsional do sujeito, uma vez que:

Todas as determinações pensáveis da moral, até a mais formal – a unidade da consciência de si como razão – foram arrancadas daquela matéria da qual a filosofia moral queria manter-se imaculada. Hoje a moral foi devolvida à heteronomia que odeia, e elimina tendencialmente a si mesma. Sem recorrer ao material, nenhum dever poderia decorrer da razão. Mas ela deve reconhecer, por sua vez, em abstrato, seu material como sua condição de possibilidade, de modo que não pode impedir a reflexão acerca dos materiais específicos, sob pena de converter-se em heterônoma (ND, 241).

A crítica de déficit de autoreflexão a respeito da *natureza material da razão* é dirigida a Kant, mas repercute em Nietzsche, na medida em que este, segundo Adorno, teria falhado em perceber a constituição da subjetividade a partir da lógica social do valor capitalista. Sem esse trabalho de autoreflexão da razão a respeito da incidência da

disposição social do sentido das atividades práticas humanas, não haveria como compreender a transformação da natureza interna numa objetividade artificial, mediada pelo imperativo da identidade do trabalho com o valor de troca. Com isso, até mesmo a noção nietzschiana de uma razão em devir teria ficado prejudicada, uma vez que, segundo Adorno, "a liberdade é um devir, não é um ente" (ND, 294), o que implica que ela deverá ser posta numa configuração histórica real do sujeito e de sua materialidade – um processo que não pode fazer abstração do princípio social da transformação da *práxis* material em valor de troca.

A crítica de Adorno ao tratamento nietzschiano da questão do valor incide, antes de tudo, na reflexão a respeito da *figura histórica da razão* que é assumida no modo de produção capitalista. De acordo com Adorno, sem tentar penetrar em sua constituição, não será possível compreender a gênese do sentido dos valores na experiência moral. Pois, se todo sentido remete a uma gênese (Cf. MM, 36), é a própria razão em devir (Cf. ND, 290) que constitui o sentido dos valores, de acordo com o comentário adorniano de Kant: "bem e mal não são o em-si [*Ansichseiendes*] de uma hierarquia espiritual-moral, mas algo posto pela razão [*ein von der Vernunft Gesetztes*]... No entanto, ao ligar as categorias morais a uma razão autoconservadora, deixam estas de ser incompatíveis com a felicidade, contra a qual Kant as expôs tão duramente" (ND, 256). É a figura de um impulso somático imanente à razão que Adorno esboça aqui. Trata-se de avançar a noção segundo a qual a dominação social da natureza não é um absoluto sem história, de que há algo que não se expressa no valor de troca (Cf. MM, 171), e que é o interesse utópico da razão, posto pelo impulso somático (Cf. MM, 174). Se "as forças produtivas não são o substrato último do homem, mas representam tão-somente a forma histórica do homem, adequada à produção de mercadorias" (MM, 138), será possível pensar numa *realização da razão* que seria, ao mesmo tempo, uma superação da mera dominação da natureza. Essa forma de razão liberaria o trabalho do valor de troca e o associaria à *práxis*. Segundo Adorno:

A humanidade está ordenada de modo racional somente na medida em que conserva os sujeitos socializados segundo sua potencialidade liberada... A 'ratio' não pode ser menos que autoconservação, a saber, a da espécie, da qual literalmente depende a sobrevivência de cada indivíduo. Passando pela autoconservação ela decerto alcança o potencial daquela

auto-reflexão que algum dia poderia transcender a autoconservação, a que ela foi reduzida por sua limitação ao nível de meio (TP, 222s).

É a perspectiva dos *fins da razão* que se põe como o âmbito dos valores morais, em Adorno. Ora, é Adorno que insiste em que o esclarecimento "funcionalizou completamente a razão. Ela se tornou a finalidade sem fim que, por isso mesmo, se deixa atrelar a todos os fins" (DE, 87). Com isso o esclarecimento, por um lado, potencializou extraordinariamente o domínio técnico da natureza, condição para a emancipação do gênero humano. Mas ele também corroeu seriamente a possibilidade de articulação de um sentido para o processo social. A razão, ao se fixar no seu momento formal, incorre num estágio em que "o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono de sentido" (DE, 91s). Desse modo, a razão esquece aquele momento contido no conceito kantiano de razão, que é vital para a teoria crítica: "a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais desfigurar o que quer que seja" (DE, 112). Como é possível, se poderia perguntar, que no estágio mais formalizado do esclarecimento, em que o princípio do valor de troca é a lógica social que determina até mesmo o pensamento e a percepção – como é possível pensar ainda numa razão como construção dos fins? É o mesmo que perguntar sobre a possibilidade da sobrevivência dos valores morais na experiência.

A resposta de Adorno é uma aposta na possibilidade da quebra da coerção da identidade, instalada na lei do valor. Essa possibilidade se apóia no impulso emancipatório contido no pensamento, o qual sempre tenta escapar das coações que o existente impõe à liberdade humana de ação (Cf. TP, 210). A mesma natureza que o sujeito é capaz de perceber em si como "chaga da mutilação social" (MM, 83), é motivo daquela resistência ao real que é o cerne do pensamento. Desse modo, a resistência à dominação será uma espécie de paixão consciente, de impulso refletido, por assim dizer:

A espontaneidade, que a indigência do objeto desfibrou, teria que agarrar-se aos pontos frágeis da realidade endurecida, àqueles pontos em que se abrem para o exterior as brechas provocadas pela pressão do endurecimento; não bater ao redor de si indiscriminada, abstratamente, sem levar em conta o conteúdo daquilo que, com frequência, só é combatido por razões de propaganda (TP, 212)

Isso indica que o sentido da objetividade dos valores morais, hoje, seria algo da ordem da *negatividade*: algo a ser *produzido* por meio da resistência da razão ao existente. Algo a que Adorno alude, em *Educação após Auschwitz*, em termos de uma superação daquele estado enrijecido, coisificado da consciência presa à lei do valor. Essa consciência coisificada "é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo" (Adorno, 1995, 132). A *construção* de uma objetividade de valores morais depende, portanto, do quanto o pensamento e a ação humanas são, a cada vez, capazes de introduzir uma descontinuidade na exigência social de *identidade* da experiência individual com o princípio econômico do valor.

É nesse sentido que Adorno fala da moral, hoje, como resistência, como um tentar ir "contra o espírito do mundo" (idem, 133). Trata-se, acima de tudo, de tentar resistir à eliminação do qualitativo na experiência sensível, que é imposta tendencialmente pelo princípio da troca, uma vez que, sob sua determinação,

A qualidade das coisas transforma-se, de algo essencial, na manifestação contingente de seu valor. A "forma equivalente" deforma todas as percepções... Nossos órgãos não captam o sensível isoladamente, mas reparam se a cor, se o som, se o movimento é para si ou para uma outra coisa... o desencantamento do mundo sensível é a reação do *sensorium* à determinação objetiva desse mundo como "mundo de mercadorias" (MM, 199).

Desse modo, no entrelaçamento das esferas da economia e da *estética* é que se joga o destino da moral. Adorno projeta a construção de uma razão objetiva, em grande parte, a partir de categorias retiradas da estética, como a da ausência de finalidade da contemplação do belo e da renúncia à intenção da obra de arte (Cf. MM, 125). A moral sobrevive na promessa de felicidade contida no sentido estético da experiência (Cf. MM, 197), do qual as brincadeiras de criança são a expressão mais fiel. Diante de um mundo objetivo que comprometeu radicalmente a autonomia individual, e no qual a capacidade para tomar decisões morais foi minada pela intensidade de choque (Cf. MM, 157) com que a economia assalta o aparelho sensorial e cognitivo dos sujeitos, somente se poderia falar de uma *constituição frágil da objetividade dos valores*, fundada na não-identidade da natureza no sujeito com o princípio social da troca. Essa construção se refugiaria, assim, naquilo que é

menos passível de troca: não na aparência ideológica de um eu autêntico e livre (Cf. MM, 137), mas no estrato pulsional da experiência, que se expressa seja na ansiedade diante do sofrimento físico, no impulso que rejeita a realidade da tortura (Cf. ND, 281), seja no prazer somático, "aquele fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual este meio que é a razão poderia se mostrar razoável" (MM, 52).

É o *belo*, enfim, que será a senha para o bom numa sociedade deformada pela troca mercantil. Assim, pertencerá à moral o momento contido na "utopia do belo":

No belo, o particular opaco afirma-se como norma, como único universal, pois a universalidade normal tornou-se demasiado transparente. É assim que ele desafia esta última, a igualdade de tudo o que não é livre. Mas, com isso, ele próprio torna-se culpado, ao suprimir, por outro lado, junto com a universalidade também a possibilidade de ir além daquela mera existência, cuja opacidade apenas reflete a não-verdade da má universalidade (MM, 82).

Isso implica tomar o âmbito dos valores de modo análogo àquela afirmação de Adorno segundo a qual "nem sequer é permitido ao escritor habitar o ato de escrever" (MM, 75). Assim, à experiência moral nem sequer será permitido o ato de habitar uma esfera de valores, instalados numa ordem incondicionada. Muito diversamente, a moral será uma tentativa contínua de encontrar para as coisas e para o agir um sentido que se abra ao momento de natureza da razão. Como? É o objeto de investigação da seção seguinte.

3.4. Valor e experiência moral em Adorno: a fragilidade da *vida correta*

Se *não* há uma objetividade não-problemática dos valores, se não se pode contar com a noção de uma posição soberana dos valores por uma razão sem corpo e sem história, o problema da *realização* da experiência moral se configura muito mais complexo. Pois como dar conta da objetivação do valor normativo da idéia que sintetiza a noção de experiência moral, a de *vida correta*? Em primeiro lugar, como pensar a figura de uma *liberdade* do sujeito, necessária à efetivação dessa idéia, uma vez reconhecida a crescente

"composição orgânica" do indivíduo, isto é, a sua subsunção cada vez mais direta e total às tendências da forma equivalente da economia? Além disso, se deve pensar a possibilidade de efetivação de um pressuposto necessário da realização plena, universal, da vida correta, qual seja, o da construção de uma realidade social fundada numa solidariedade não-funcionalizada, numa *compaixão* trazida ao seu conceito. Por fim, é preciso trazer à consciência a questão da possibilidade daquilo que Nietzsche chamou de *tresvaloração*, de deslocamento radical das perspectivas e hierarquias de valores morais dominantes na sociedade, por meio de um arranjo diferente das práticas de linguagem e de socialização em curso. Nesse nível, a questão seria: a tresvaloração é um horizonte possível no estágio atual do esclarecimento?

A presente seção investiga esses três níveis de problemas na filosofia moral de Adorno, relacionando-os ao pensamento de Nietzsche. A perspectiva de interpretação que assumo, aqui, leva em consideração a idéia segundo a qual a obra de Adorno pode ser lida como a tentativa de trazer à expressão aquela experiência fundamental da filosofia nietzschiana, de uma não-identidade da natureza à consciência, a qual impele à constituição, sempre repostas, de uma dialética do sentido e dos valores, pela linguagem e pelo trabalho social de fixação do lugar da natureza no interior da comunidade.

Penso, desse modo, que a *vida correta*, de Adorno, tenta radicalizar o sentido de imanência e de materialidade da filosofia moral nietzschiana. Trata-se, antes de tudo, para Adorno, de *ressaltar* o co-pertencimento dos extremos na constituição da experiência moral revelado pela filosofia de Nietzsche, quando ela articula pulsão e pensamento, natureza e consciência, indivíduo e sociedade, violência e moralidade, dor física e culpa metafísica como momentos da expressão do âmbito dos valores.

A noção de vida correta remete, fundamentalmente, a uma certa relação entre indivíduo e sociedade, e entre natureza e razão. Ela não é algo com que a teoria conta de antemão, mas, como valor, ela é algo posto pela ação humana na história. É por isso que a filosofia moral de Adorno não desenha imediatamente uma figura da vida correta (Cf. PM, 248s), mas, antes, pergunta pela sua possibilidade numa sociedade como a contemporânea (Cf. PM, 9). Isso implica pôr em questão, antes de tudo, a possibilidade de *liberdade* no presente. Mas a que tipo de liberdade é preciso se referir quando se pergunta pela vida correta? Certamente, não se trata da liberdade monadológica do indivíduo (Cf. MM, 20),

uma vez que ele é, em sua aparência de imediatidade, algo abstrato, mediado pelo princípio social (Cf. MM, 132). Não será nem a imediatidade abstrata da vida, considerada como substrato biológico do indivíduo (Cf. MM, 67), nem aquela do eu e da consciência, o princípio que serviria à liberdade. Boa parte do trabalho filosófico da *Dialética Negativa* é o de dissolver a ilusão de autonomia do eu, e de apontar o seu envolvimento com o princípio social (Cf. ND, 213, 215, 259, 278s), de modo tal que Adorno chegará até a afirmar a identidade do *Selbst* com a dominação. A liberdade seria, antes de tudo, uma libertação do princípio abstrato do eu, constituído socialmente:

O horror da despersonalização só pode ser apanhado pela compreensão do que há de coisal na própria pessoa, no limite da egoidade ordenado pela igualdade do eu com a autoconservação... O conhecimento daquilo que a consciência tornou-se, com o abandono do que há nela de vivo, possui força retroativa: a egoidade sempre foi, assim, já coisal. No núcleo do sujeito se encontram as condições objetivas que ele precisa querer negar, em prol da incondicionalidade da sua dominação, as quais são ele próprio.. *Dessa dominação é que o sujeito teria de desprender-se* (ND, 276s – grifo meu, DGAJ).

Desse modo, a liberdade se projeta, assim, como aquela dissolução do sujeito (“*Auflösung des Subjekts*”) aludida na seção anterior (Cf. ND, 277). Ora, se a liberdade não é garantida pelo princípio autoconservador inscrito na consciência individual, como compreender a sua possibilidade? A resposta de Adorno é dupla: em primeiro lugar, a liberdade seria a antítese da dominação da natureza (Cf. ND, 219-221). Mas, além desse reconhecimento, é preciso indicar o que condiciona a possibilidade de sua efetivação, que é a exigência de intervenção social no sentido de mudar as condições atuais da individuação. Se Adorno afirma que somente numa sociedade livre seriam livres os indivíduos (Cf. ND, 261), isso não implica adiar a liberdade para o fim da história, mas faz depender a construção da liberdade individual (que se articula como aquela dissolução do sujeito) de um processo de alteração da estrutura global da sociedade. É por isso que a construção da liberdade seria um movimento de negação determinada do existente, pois “nenhum modelo de liberdade está disponível, que não seja a consciência, tanto na constituição social total quanto a que através dela interviesse na compleição do indivíduo” (ND, 262). Ora, é importante para a teoria crítica que essa possibilidade não seja meramente abstrata, que ela

possua uma sustentação na realidade, ainda que na forma de potencialidades ainda não efetivadas. E é por isso que Adorno justifica o seu modelo da liberdade, e, por extensão, da vida correta, na constituição objetiva da razão humana: "que não é de modo algum quimérico, pois a consciência, por sua vez, é energia pulsional derivada, ela própria também é impulso, também é um momento daquilo em que intervém" (ND, 262).

Isso implica a consideração da liberdade como construção de uma mediação para além da identidade coercitiva da consciência, de um acolhimento da alteridade das pulsões (ND, 294). Uma vez que a liberdade é a superação do imperativo de dominação irrestrita da natureza interna e externa, ela será medida pelo grau de alteridade, de não-identidade que a razão poderia abrigar em sua constituição. Ora, isso equivale a reconhecer que a liberdade é um conceito antinômico, a idéia de um instável campo de forças entre o momento somático e o momento racional de uma práxis destituída de violência contra a natureza. Em outros termos, a liberdade coincidiria, segundo Adorno, com a construção de um espaço de tensões entre sujeito e objeto, teoria e práxis que não desfigurasse ambos em vista de uma exigência de identidade, mas tampouco impusesse um alheamento radical entre os dois momentos do devir histórico da razão. A liberdade, em suma, coincidiria com a figura virtual da "*práxis verdadeira*", que é:

a suma das ações que satisfizessem a idéia de liberdade, que necessita, é verdade, da plena consciência teórica... Mas a práxis necessita também de um outro que não se esgota na consciência, corpóreo [*Leibhaften*], mediado pela razão, e dela qualitativamente distinto (ND, 228).

A liberdade aponta, enfim, para a noção de uma dialética materialista da razão e da experiência moral. O problema de Adorno, a partir daí, é o de manter um conceito normativo de liberdade no momento mesmo em que ele reconhece duas tendências objetivas que afetam a efetividade desse conceito. A primeira delas diz respeito ao desaparecimento de um sujeito social coletivo, num presente alienado à lei do valor (Cf. MM, 178). A segunda, intimamente relacionada, é a da perda da possibilidade real de autodeterminação (Cf. MM, 31, 127), que se manifesta na esfera subjetiva como um empobrecimento da experiência (Cf. MM, 33, 46), como um processo de atrofia de seus elementos pulsionais e imaginativos (Cf. MM, 107, 115). Essa perda da liberdade na

experiência dar-se-ia, primeiramente, por meio da restrição do qualitativo na percepção, em detrimento do meramente quantitativo: a magnitude de forças sociais que ameaçam a autoconservação do sujeito lhe é tão superior que este não poderia mais registrá-las de um modo que superasse a sinalização do mero benefício ou perigo para a sua sobrevivência social (Cf. MM, 46, 206). A decorrência dessa esquematização da percepção é uma perda da liberdade subjetiva conferida pelo juízo: ele não é capaz de conciliar a exigência do universal, contida na norma social, com os direitos do particular, em sua diferença potencialmente universalizável, mas tão somente subsume o conceito nele contido à mera normatividade positivada (Cf. MM, 182). Em suma, o sujeito teria se tornado não só incapaz de registrar o diferente na percepção do positivo, mas também de antecipar um estado de coisas diferente do existente, no juízo (Cf. MM, 208). Não se pode deixar de mencionar, nesse ponto, a obra de Kafka, notadamente *O Castelo*, como expressão literária desse estado de coisas, no qual a percepção da injustiça é tornada impossível em virtude da incapacidade de imaginar uma situação social minimamente diferente da existente⁸⁵.

Adorno mantém o conceito normativo de liberdade porque está interessado na construção de uma figura da razão que transcendesse a mera dominação da natureza. Essa construção é uma possibilidade determinável, e não uma negação abstrata da moral existente porque se apóia na constituição objetiva, pulsional e somática, da razão. Trata-se, assim, de atribuir à liberdade um potencial de não-identidade que é imanente ao sujeito, e que pode e deve ser determinado na história, uma vez que

Livres são os sujeitos, segundo o modelo kantiano, na medida em que sejam conscientes de si, idênticos a si mesmos, e, em tal identidade, também novamente não-livres, na medida em que dependem de sua coação e a perpetuam. Não-livres eles são como não-idênticos, como natureza difusa, e, no entanto, como tais são livres, pois nos impulsos [*Regungen*] que lhes dominam – não é outra coisa a não-identidade do sujeito consigo – eles também do caráter coercitivo da identidade tornam-se livres (ND, 294).

⁸⁵ Nesse sentido, cf. especialmente o terrível episódio da “punição de Amália”. Kafka, F., *O Castelo*, tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.280-314.

A dificuldade da formulação aponta para um problema da coisa mesma: o caráter antinômico do conceito de liberdade, que alude a um estado distinto tanto da mera posição subsumida da natureza pelo sujeito na autosservação, como também da pura dissolução do sujeito na natureza (que se pense na análise de Adorno e Horkheimer do episódio dos lotófagos, da *Odisséia*⁸⁶). Com isso, a determinação de um conteúdo positivo para o conceito de liberdade – e para o de vida correta – depende de uma resistência àquelas tendências de desgaste da percepção e do juízo subjetivos. É por isso que Adorno fala da experiência moral como a de uma negação *determinada*: trata-se de uma tentativa de recuperar um âmbito no qual a auto-determinação pudesse se desenvolver, mesmo nas brechas de uma objetividade alienada. Ora, falar de negação determinada supõe uma certa *participação* do sujeito na cultura que tenta negar (Cf. MM, 23). Esse é um problema fundamental em *Minima Moralia*: a resistência supõe uma certa cumplicidade com o existente, uma vez que o isolamento subjetivo frente às tendências sociais dominantes só faria aumentar a cegueira quanto à extensão do domínio das mesmas. Nem isolamento, portanto, nem participação acrítica no todo. É por isso que a experiência moral, para Adorno, implica em ir contra si mesmo, contra aquelas forças que fazem o jogo da dominação na própria constituição psicológica e racional do sujeito. Este nem sequer pode confiar nos seus impulsos de resistência, ou nas razões que encontra para a sua ação no mundo. De modo que permanece fundamental, para a filosofia moral de Adorno, a noção nietzschiana de um pensar contra si, sem desistir de si mesmo. É toda uma moralidade do pensamento, que aponta para sua insuficiência, que se esboça na consideração de seu alcance propriamente social. Acima de tudo, ao pensamento só resta um frágil tatear além de si, uma vez que, na ausência de um sujeito social coletivo, é ele que poderia antecipar, – com todas as forças de resistência derivadas da posição pulsional mutilada do sujeito individual – um estado de coisas em que fosse possível uma "existência não-regulamentada" (MM, 70), uma "sociedade justa" (MM, 23).

⁸⁶ Os lotófagos, na *Odisséia*, eram homens que viviam pacificamente, em certo lugar da Lacônia, e cujo perigo para Odisseu e seus companheiros de viagem residia no fato de que aqueles que se alimentavam do loto “esqueciam do retorno”, isto é, passavam a desejar tão somente continuar sempre a comê-lo. Cf. Homero, *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. Canto IX, linhas 80-100. Para o comentário do episódio em Adorno e Horkheimer, cf. DE, 67s.

Ora, essa possibilidade de resistência não é garantida de antemão, muito antes, "seria demasiado fácil conciliar a utopia abstrata com as tendências mais matreiras da sociedade" (MM, 85). Essa é a direção da crítica de Adorno aos ideais de superação nietzschiana da moral pela via dos indivíduos excepcionais, criadores de uma moral de senhores, desvinculados das rasteiras e deformantes exigências morais comunitárias. Já aponte anteriormente para o modo como essa crítica deveria ser matizada pelo reconhecimento da consideração nietzschiana do caráter pulsional e sócio-lingüístico da consciência e dos valores. Mas penso que Adorno tem razão quando aponta, contra o *Übermensch*, que "no idealismo de um homem sem inibições, pujante, criativo, infiltrou-se o fetichismo da mercadoria" (MM, 137). Trata-se de reconhecer que toda negação do existente que parta do indivíduo isolado está marcada pela abstração que acomete a constituição social desse mesmo indivíduo. E é mesmo Nietzsche quem poderia fornecer o melhor argumento contra os momentos de seu pensamento que tendem a privilegiar o individual abstrato: qual seja, o de que o modelo da moral é sempre um esquema *social* de determinação dos poderes e do sentido da dominação da natureza. É o próprio *movimento* do pensamento de Nietzsche que poderia levar ao questionamento do seu elogio da moral dos senhores. Penso que é implícito a *esse* movimento a constatação de Adorno segundo a qual "mesmo as normas que conduzem a organização do mundo atual são frutos de sua própria essência desnaturada. Toda moral se formou pelo modelo da imoralidade... a moral dos escravos é de fato má: ela é sempre a dos senhores" (MM, 163s).

É por isso que, quanto à liberdade, que Adorno remete à construção de um sujeito social autônomo, trata-se de *nem* subestimar a posição do indivíduo, como se esta fosse irrelevante do ponto de vista dos fins do todo social, *nem* de sobrestimá-la, alçando-a a um abstrato ponto de ancoragem de uma superação da moral social alienada. Uma posição filosófica difícil, que Adorno comenta, ao tentar delimitar o seu afastamento de Hegel. Trata-se de articular uma dialética negativa e materialista da experiência moral:

A mera subjetividade, que insiste na pureza de seu próprio princípio, enreda-se em antinomias... A moral, a autonomia apoiada na certeza de si e a própria consciência moral são mera aparência... Esse tema dialético... *é verdadeiro e não-verdadeiro ao mesmo tempo*. Verdadeiro porque desvela o particular como aparência necessária, a falsa consciência do dissociado de ser apenas ele mesmo e não um momento do todo. E não-verdadeiro porque o

tema da objetivação, da "exteriorização" se vê rebaixado ao nível de um pretexto para a auto-afirmação burguesa do sujeito, uma mera racionalização, *enquanto a objetividade, que o pensamento contrapõe à má subjetividade, não for livre e ficar aquém do trabalho crítico do sujeito* (MM, 214 – grifos meus, DGAJ).

O momento negativo da dialética da liberdade residiria no reconhecimento, por parte da consciência individual, de que a objetividade social é não-idêntica ao seu conceito. E é na consciência que se expressa o momento *materialista* da liberdade, na resistência, encarnada no sofrimento psíquico e corpóreo, às tendências objetivas de dominação irrestrita da natureza interna. Somente na consciência da *afinidade do sujeito com a dominação* surgiria a possibilidade de uma libertação da mesma. Numa sociedade não-livre, o conceito de liberdade permanece inteligível somente como exigência de constituição de um sentido *outro* para o sofrimento, para além das armadilhas que a dominação social da natureza faz penetrar na linguagem e na constituição psíquica dos indivíduos.

O mesmo problema é reposto quanto à possibilidade da realização de uma compaixão socialmente substantiva, num universal alienado. Segundo Adorno, a filosofia de Nietzsche, com sua crítica à compaixão, desvenda a determinação ideológica da prescrição social que *individualiza* a exigência de solidariedade para com o sofrimento humano, a fim de poder melhor dispor da orientação do sentido do mesmo para a consciência. Com isso, Nietzsche teria apreendido o modo como o lugar da natureza é, mais uma vez, assinalado e contido pelo princípio identitário de uma razão que se manifesta historicamente como dominação social. É por isso que Adorno retoma, contra a ideologia da compaixão, e de uma maneira transformada, a noção nietzschiana da *Fernliebe*, do amor ao distante. Pois, se Nietzsche tem razão ao mostrar que a compaixão requer, no fundo, uma frieza incontestável, expressa na exacerbação do interesse individual de uma vontade de poder que cresce na medida de sua *influência no outro* –, será preciso, segundo Adorno, poder negar essa frieza, *em si e no princípio social*. É, mais uma vez, o problema da negação determinada, que diferencia, para Adorno, a sua posição daquela desenvolvida por Nietzsche. Com efeito, Adorno não deixará de criticar a crítica da compaixão de Nietzsche por seu alcance abstrato: a "virtude dadivosa" do *Übermensch* seria um ideal meramente individual, descolado de qualquer reflexão a respeito de sua possibilidade de realização

objetiva numa sociedade que se reproduz precisamente pela imposição de uma alienação estrutural ao indivíduo. O que, na verdade, joga de volta o problema para a filosofia moral de Adorno: se uma realização, tão ampla quanto possível, de uma solidariedade entre os seres humanos faz parte do *telos* de uma vida correta, como manter o sentido do seu conceito no momento mesmo quando se mostra a impossibilidade de sua concreção no estado atual do mundo? Em suma, trata-se de investigar o modo como Adorno pretende escapar da objeção de "negação abstrata" quando mantém o valor da solidariedade para com o sofrimento do outro. Em outros termos: como pode a compaixão possuir o estatuto, na filosofia de Adorno, *de um conceito normativo, quando se reconhece que ele é dissolvido em suas bases sociais?*

A resposta de Adorno só pode ser compreendida a partir dos termos de sua crítica a Nietzsche. Segundo a qual,

As palavras de ordem [de Nietzsche] contra a compaixão são uma *negação meramente abstrata* da ética da compaixão de Schopenhauer, e logo a prova foi dada pelo Terceiro Reich e, de modo geral, pelos estados totalitários, de um modo que teria horrorizado Nietzsche mais do que a qualquer pessoa. Por outro lado, temos de dizer que a *crítica de Nietzsche à moral da compaixão possui um elemento de verdade*. Pois no conceito de compaixão, silenciosamente, o estado negativo de impotência no qual o objeto de nossa piedade se encontra é mantido e sancionado. É deixado com isso em suspenso que aquele estado em que é produzida a compaixão deve ser mudado... (PM, 257s – grifos meus, DGAJ).

Ora, se poderia dizer que a ambigüidade da crítica nietzschiana à compaixão é a mesma daquela de Adorno: a compaixão só é criticada em vista de algo melhor, ainda não existente. Por que a negação de Nietzsche seria abstrata, mas não a de Adorno? O argumento de Adorno é o de que uma negação determinada da idéia de compaixão seria aquela experiência na qual o sofrimento do outro fosse reconhecido em sua extrema *não-identidade* a todo sentido que o eu ou o social pudessem atribuir a ele. É como se Adorno projetasse a possibilidade de uma *Aufhebung* da compaixão, num estádio no qual a *relação de troca*, como modelo da moral da bondade imediata para com o outro, fosse efetivamente negada. Ora, Nietzsche não teria alcançado, segundo Adorno, precisamente o momento da

determinação econômica *capitalista* da necessidade social da compulsão à compaixão. Falta precisamente esta consciência, na moral anti-compaixão de Nietzsche, como o é indicado por Adorno numa conversa com Horkheimer e Gadamer, em 1950, por ocasião dos 50 anos da morte de Nietzsche. Nela, Adorno parece identificar-se com a imagem que ele próprio faz de Nietzsche, na medida em que a crítica da compaixão é expressão de uma insuficiência do conceito que subsume a exigência de respeito ao sofrimento do outro (até mesmo do animal) aos imperativos sociais que instituem a "bondade" como frieza disfarçada. O imperativo da compaixão numa sociedade não-livre é prisão do indivíduo no princípio burguês da autoconservação. Nesse sentido, ele é intrinsecamente conformista. E é por isso que, tanto na filosofia de Nietzsche como na de Adorno, o conceito alienado de compaixão, aponta, em negativo, para o conceito de uma *humanidade* realizada. Segundo Adorno:

O primeiro acesso da doença de Nietzsche ocorreu em Turim, como é do conhecimento de todos, onde ele assistiu um cocheiro espancar um desvalido cavalo. Ele não pôde tolerar isso, e sofreu seu primeiro e completo colapso. No entanto, ele foi o pensador que chamou a compaixão de o último pecado, no *Zarathustra*. Como é possível entender essa contradição? Somente na medida em que pensamos na representação de homens corretos [*richtigen Menschen*], a qual Nietzsche toma por base, e essa representação não é outra senão a dos homens libertos [*befreiten Menschen*]. Mas o homem liberto que Nietzsche pensava era aquele que é liberado da mentira, da ideologia. Quando ele glorificava a brutalidade, com isso pensava que, quando os homens tivessem derrotado toda moral convencional, todo refreamento dos instintos obtido através de racionalizações, de pretextos, por assim dizer, então o correto [*das Richtige*] se estabeleceria. Isto é, neste momento, no qual os homens também tomassem o partido de seus impulsos destrutivos, estes impulsos destrutivos [*zerstörenden Trieben*] perderiam a sua violência, e, no lugar do homem cheio de ressentimento, que é mau por não poder seguir seus impulsos, surgiria o homem que, no sentido estrito, não é bom nem mau, precisamente porque não precisa reprimir ou recalcar nada. Em outros termos, assim, a imagem ideal da liberdade aparece por trás do aparente culto da repressão (UN, 114s).

Isso implica pensar na filosofia de Adorno como uma tentativa de salvar o momento de reconhecimento da *humanidade dos impulsos destrutivos* que é realizado pela filosofia

de Nietzsche, ao mesmo tempo em que procura remeter essa destrutividade ao princípio de dominação da natureza interna incrustado na moral social. O que, de resto, *também* é feito por Nietzsche, como o indicamos nas duas primeiras seções deste capítulo. O que Adorno radicaliza, no entanto, é a demonstração do quanto essa destrutividade é socialmente potenciada pela *lei do valor*, que subsume todas as relações humanas ao princípio abstrato da troca de equivalentes. Isso é indicado, em *Minima Moralia*, na crítica imanente do estágio atual de expressões humanas que poderiam realizar a compaixão, mas que não a realizam, em função de sua subsunção direta às tendências econômicas do todo, como é o caso do amor (Cf. MM, 167), do casamento (Cf. MM, 25) e do tato (Cf. MM, 30). A impossibilidade atual da compaixão se deve ao fato de que o particular "não é capaz de realizar efetivamente nesta sociedade o verdadeiro universal" (MM, 25). É por isso que hipostasiar um impulso de compaixão seria capitular diante do mau existente. Em seu isolamento, a bondade tornada imediatidade, no impulso, seria a simples negação abstrata da negatividade do existente (Cf. MM, 159). Pois, segundo Adorno:

A própria bondade é a deformação do homem. Ao separar o princípio moral do princípio social, deslocando-o para a esfera da consciência privada, a bondade limita-o em duplo sentido. Ela renuncia à realização da situação digna do homem, implícita no princípio moral... Ela simula uma relação imediata entre as pessoas e passa por cima daquela distância, na qual, somente, o indivíduo é capaz de se proteger dos atentados do universal... Só a estranheza é o antídoto para a alienação (MM, 81).

Ora, a negação determinada da compaixão, que Adorno tenta articular, passa a muito se parecer, assim, com o "amor ao distante", de Nietzsche. Disposição que é dirigida à construção de relações humanas radicalmente novas, distintas da proximidade alienada em que os homens se encontram imersos. De acordo com Nietzsche: "que o futuro e o distante sejam, para ti, a razão de ser do teu hoje: no amigo, dever amar o super-homem como a tua razão de ser" (Z, Primeira Parte, "Do amor ao próximo"). Nos termos de Adorno: "só a estranheza é o antídoto para a alienação" (MM, 81). Desse modo, a superação da compaixão numa figura mais elevada requeriria, em primeiro lugar, a dissolução da prescrição social da bondade, a qual, na verdade, é coerção para reduzir a distância, a não-identidade do outro (que Adorno descreve em termos de um "adoecimento

do contacto". Cf. MM, 34). Ela requeriria, além disso, a recusa em tomar parte na manutenção da hierarquia de poderes sociais constituídos, que é protegida pelo elemento ideológico da compaixão (Cf. MM, 51, 66, 81). A senha adorniana para a superação da compaixão não é muito diversa daquela de Nietzsche. Com efeito, Adorno fala de um "reconhecimento da distância no que está mais próximo" (MM, 159). Isto depende do pensamento, da reflexão teórica sobre o modo como a imediatidade particular das relações entre as pessoas é deformada pela mediação social universal da lei do valor (idem). Estabelecer um estágio de solidariedade universal entre os homens dependeria da determinação racional da superação da *forma social* existente. Se isso não é feito, se não é nem tentado, resta apenas a "solidariedade unilateral, que degenera em terror" (TP, 223).

Desse modo, Adorno pôde descrever a erosão da possibilidade de atos de respeito ao sofrimento do outro, sob o último estágio do esclarecimento, o capitalismo tardio, e, ao mesmo tempo, articular o sentido normativo desse mesmo respeito à natureza no sujeito. A compaixão será um nome inadequado para exprimir esse "reconhecimento da distância", em vista de sua cumplicidade com a ideologia social da imediatidade da bondade (própria, entre outros fenômenos, do cinema de Hollywood. Cf. MM, 177s). Seria, antes, um reconhecimento do caráter irreduzível do sofrimento humano perante a consciência, que se conjugaria com a disposição prática de diminuí-lo em todas as suas formas. A partir daí, será preciso investigar, enfim, a possibilidade objetiva daquela tresvaloração de todos os valores proclamada por Nietzsche. Pois a noção de vida correta em Adorno parece apontar precisamente para aquela possibilidade. Como Adorno pretende justificá-la?

Ora, penso que a possibilidade de uma tresvaloração real é mantida por Adorno. Ela subsiste naquele duplo caráter da razão que é *expresso* pela filosofia de Nietzsche. Por um lado, ela registra o alcance abstrato, reificador, da razão, em suas descrições da crueldade social articulada como uma linguagem moral anti-natureza. Mas, por outro lado, a filosofia de Nietzsche reconhece um âmbito de não-identidade da natureza ao conceito, seja no impulso mimético (originário e total, na figura do dionisíaco), seja na indicação do elemento predominantemente inconsciente de todo pensamento, seja, enfim, na indicação da dinâmica da vida (e da subjetividade) como o de uma expansão de seu poder de incorporação do diverso. É, portanto, o caráter *ambivalente* da linguagem que tornaria possível a tresvaloração, uma vez que ele assinala a razão como poder de dominação da

natureza *tanto como* de reconhecimento de sua não-identidade. Em termos, adornianos, a tresvaloração é o momento real da "experiência metafísica", em que é *expresso à consciência a irreducibilidade material da natureza à linguagem*. Desse modo, *a dissolução e superação, numa figura mais elevada, dos valores subsistentes, são possíveis, e mesmo uma consequência necessária das teses fundamentais da filosofia moral de Adorno*, tanto como do pensamento nietzschiano. Trata-se, para Adorno, de pensar *o que se expressa na experiência histórica da razão*, ou seja, de realizar uma *recordação da natureza no sujeito*, motivo central da *Dialética Negativa* (Cf. ND, 277, 285, 294) e que determina o sentido da consideração adorniana da possibilidade da vida correta em *Minima Moralia*. Se Nietzsche pôde indicar que o valor é natureza tornada consciente de si, será Adorno que tentará pensar o modo como a razão poderia inverter a predominância do seu momento de dominação da natureza, em proveito de seu aspecto reconciliante, afim à naturalidade. Somente nessa determinação reside ainda o sentido da vida correta, na filosofia de Adorno. Essa é a figura adorniana da tresvaloração. Sua senha é a *negação determinada* da sociedade existente através da *expressão* daquilo que lhe subjaz, mas é recalcado pela dominação: o impulso mimético, a afinidade do pensamento com o corpo, e da liberdade com o prazer.

A vida correta é, desse modo, um conceito regulativo, uma antecipação do pensamento em direção a um estado reconciliado. Pois a tese central de *Minima Moralia*, que Adorno discutirá depois em *Probleme der Moralphilosophie*, é a de que "não há mais vida" (MM, 7; Cf. PM, 248), isto é, que o próprio conceito de vida correta não designa mais um âmbito de sentido compatível com a experiência atual dos homens. Trata-se, antes de tudo, da dissolução de todo sentido alheio à autoconservação, processo que é empreendido pelo esclarecimento, e que implica a destruição do conceito de vida correta, substituído pelo de vida conforme às necessidades da produção, submetida ao "primado do todo" (MM, 9), o que culmina na formulação de que "não há vida correta na falsa" (MM, 33). Ora, essa afirmação não é para ser tomada literalmente, o que implicaria enxergar resignação onde há, penso eu, a articulação de uma possibilidade de transcendência do existente. Ela exige interpretação, portanto. Penso que a sua compreensão correta demanda remeter à contradição objetiva que ela designa: a de que o princípio exclusivista da *propriedade privada* é requerido para a sobrevivência e a resistência daqueles que tentam se diferenciar

da dominação (MM, 32s). Ou seja, a própria possibilidade de resistência, da qual dependeria construir algo como uma vida correta (Cf. PM, 249), é remetida a uma certa participação na injustiça do existente, àquela "frieza burguesa" (MM, 64), própria do indivíduo plenamente adaptado às tendências objetivas. Adorno tem um problema, dessa maneira: como manter o sentido normativo da idéia de vida correta quando ele próprio reconhece que "não há vida correta na falsa"?

A resposta de Adorno, em primeiro lugar, desloca a questão moral tradicional a respeito da vida correta: não é que a filosofia moral deva postular as condições que permitam atribuir o predicado "vida correta" a uma existência individual. Muito diversamente, tratar-se-ia, para a filosofia moral, de pôr a questão: se a sociedade contemporânea permite aos seus indivíduos algo como uma vida correta (Cf. PM, 9, 28). Se ela não o permite, como Adorno pensa (Cf. PM, 114, 248), isso não quer dizer que o conceito de vida correta não faça sentido: ela seria a "negação determinada" da vida má, submetida à funcionalidade da produção social. É por isso que, segundo Adorno, a vida correta é um conceito eminentemente problemático, que se articula na remissão a um duplo esforço do sujeito: o de diminuir as conseqüências destrutivas de sua participação no existente, e, ao mesmo, de lutar para alterar os fundamentos da organização do todo. Ora, essa noção só é possível porque Adorno lida com um conceito de razão como *identidade e não-identidade* da consciência com a natureza (Cf. ND, 229, 240, 285). A *atividade* que se expressa na vida correta é a de uma "rememoração da natureza no sujeito", noção segundo a qual, "uma vez que o sujeito saiba do momento de sua igualdade com a natureza, deixará de apenas igualar a natureza a si", por intermédio da reflexão da "afinidade" da razão com a natureza (ND, 266s). É desse modo que, segundo Adorno, a vida correta é a construção de uma atividade pela qual o sujeito, antes de tudo, questiona a *sua* própria constituição:

A única coisa que talvez possa ser dita é que a vida correta hoje consistiria na figura da resistência às formas falsas de vida que foram detectadas e criticadas pelas consciências mais progressistas. Algo diverso dessa instrução negativa é algo que de modo algum se pode dar... O que tenho em mente com isso é a negação determinada do que foi detectado e, assim, a força de resistir a tudo que foi infligido a nós, ao que o mundo fez de nós, e continua a querer fazer num grau infinitamente maior... essa resistência deve, na verdade,

ter lugar em nós mesmos, contra tudo que deu provas em nós de uma tendência a tomar parte no jogo (PM, 248s).

Isto ressalta o caráter de *auto-reflexão* da atividade designada pelo conceito de vida correta. Desse modo, a "tresvaloração" própria da filosofia de Adorno é articulada a um processo de mergulho do pensamento nas suas próprias condições de possibilidade. Se a "autocrítica da razão é sua mais autêntica moral" (MM, 110), a tarefa moral do pensamento será o reconhecimento de sua dupla fragilidade. Uma insuficiência advinda, em primeiro lugar, da "impossibilidade de uma coincidência entre o conceito e aquilo que o preenche" (MM, 111). Bem como da presença de traços de cumplicidade com a dominação em *todo* pensamento, advinda do "fato de que ele ainda se permite ser pensamento" (MM, 86). Essa situação frágil e dúbia do pensamento pode, no entanto, transformar-se em força, na medida em que ele toma consciência de que

o espírito só se formou em contato com a realidade econômica e, em geral, com a abstrata relação de troca, ao passo que o intelectual só poderia se tornar espírito na reflexão sobre o seu próprio condicionamento... Que os intelectuais sejam ao mesmo tempo os beneficiários da má sociedade e aqueles cujo trabalho socialmente inútil condiciona largamente as possibilidades de sucesso de uma sociedade emancipada da utilidade – eis aí uma contradição que não é aceitável de uma vez por todas e por isso irrelevante... Não importa como faça, o que o intelectual faz está errado (MM, 116).

Aqui, também, o texto literal pede interpretação: é o *reconhecimento* de que "não importa como faça, o que o intelectual faz está errado" – de resto, uma variante da expressão "não há vida correta na falsa" – que poderia abrir a possibilidade da superação da cumplicidade do pensamento com o existente alienado. Essa possibilidade reside no momento de autonomia do pensamento em relação ao princípio de autoconservação, afim ao social, pois, "embora a teoria não possa ser arrancada do conjunto do processo social, também tem sua independência dentro do mesmo; *ela não é somente meio do todo, mas também momento*" (TP, 227 – grifo meu, DGAJ). Isso implica a noção de que a razão não é apenas a representação de meios, mas também a *expressão de fins imanescentes à sua ligação*

essencial à natureza: a diminuição do sofrimento físico e a expansão da alegria do corpo e do pensar.

Essa dimensão expressiva do pensamento é essencial à dimensão moral da experiência, que a liberta da funcionalidade da dominação. E é ela que articula "o pensamento do que poderia ser a nossa experiência" (MM, 53). Trata-se do próprio exercício da vida correta, que se faz como negação determinada da experiência contemporânea, na medida em que poderia realizar uma ultrapassagem do existente por meio de um universal que será retirado do próprio existente, como seu conceito não preenchido (Cf. MM, 132s). Com isso, pertence à noção de vida correta a idéia central da teoria crítica, de um interesse da razão na construção de uma "práxis justa" (TP, 214), "cujo *telos* seria o fim da dominação em que se perpetua a história natural" (TP, 213). Esse esforço de romper a participação do indivíduo no mau existente é tido por Adorno como decorrente de um anseio universal das pessoas, de romper a alienação a que estão submetidas (Cf. MM, 156s) pela repressão daquilo que, na sua experiência, não se encaixa nas exigências da produção social: o prazer nos sentidos mais imediatos, a felicidade, a expressão dos impulsos, tudo que aparece diante do todo como "inessencial, marginal, ridículo", e, na sua diferença irreduzível com o princípio da troca, se põe como aparentemente "oblíquo, opaco, inapreendido" (MM, 133). Ora, *é precisamente nesse estrato da experiência que Adorno situa o ponto de ancoragem da teoria crítica, e, mesmo se poderia dizer, o seu fundamento normativo*. E é curioso (mas não incoerente) que Adorno o expresse através de uma alusão a Benjamin:

Os escritos de Benjamin são a tentativa, numa abordagem sempre renovada, de tornar filosoficamente fecundo o que ainda não foi determinado pelas grandes intenções. Seu legado consiste na tarefa de não deixar essa tentativa entregue unicamente aos enigmas intelectuais causadores de estranhamento, *mas recuperar através do conceito o que não é intencional, vale dizer: consiste na obrigação de pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialeticamente* (MM, 133s – grifo meu, DGAJ).

O que vale bem por uma descrição da obra de Adorno. E implica em *tomar a filosofia moral como um pensamento da expressão da natureza na razão*. Desse modo, a busca da vida correta se confundirá com um trabalho de contraposição radical ao processo,

em curso, da perda do domínio expressivo da linguagem (Cf. MM, 120). Isto porque a funcionalização totalizante da vida, levada à cabo pelo esclarecimento, e potencializada, no seu estágio atual, pela lei do valor, impõe uma subsunção da linguagem às exigências da produção (Cf. MM, 188), de modo que ela tenderá a absolutizar o seu elemento adaptativo, de uma mimesis direta do elemento estrutural do todo, a troca econômica capitalista (Cf. MM, 193).

Ora, essa resistência no interior da linguagem é possível – e é nesse sentido que Adorno fala de um "quixotismo lingüístico" (MM, 195) –, em razão do fato de que a linguagem é sempre "expressão social", isto é, de que a história somente pode efetivar-se no *medium* da experiência lingüística (MM, 192). A linguagem, assim, é sempre momento histórico da formalização social da experiência da consciência humana. O momento da *expressão* da linguagem pode ser posto como objeto de um futuro investimento histórico maior porque lhe é irreduzível. Trata-se daquele momento que, ao invés de meramente registrar o existente, toma distância do imediato, antecipando as linhas de força de sua transformação – o que Adorno chama de momento virtual, de interpretação presente em todo pensamento (Cf. MM, 111). Assim, a construção da vida correta é uma tentativa de *encontrar expressão para o elemento "não-intencional"* da experiência humana, aludido por Adorno. Essa expressão será uma "negação determinada", porque não se trata de uma descarga cega do impulso, mas da articulação de um âmbito objetivo da práxis, permeado pela razão, e que, ao mesmo tempo, é capaz de realizar, de forma mediada, a satisfação do impulso. *Adorno desenvolve essa noção a respeito da construção das obras de arte, mas penso que é possível aplicá-la à experiência moral.* Segundo Adorno:

Expressão não é alucinação. Ela é aparência, medida pelo princípio da realidade, que ela pode contornar... A expressão nega a realidade ao contrapor-lhe o que não se iguala a esta, mas não a renega; ela encara nos olhos o conflito... o que a expressão tem em comum com a repressão é que nela a moção se acha bloqueada pela realidade. A essa moção, bem como ao complexo inteiro da experiência do qual faz parte, está vedada a comunicação direta com o objeto. Enquanto expressão, ela chega a uma manifestação não-falsificada de si mesma e, deste modo, da resistência, na imitação sensível... Ela substitui seu objetivo, assim como sua própria "elaboração" pela censura subjetiva, por uma elaboração objetiva: sua revelação polêmica (MM, 187).

Dessa forma, o "pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialeticamente" é a visada mesma da dimensão expressiva da linguagem e da razão. Trata-se de, por um lado reconhecer o enredamento dialético do sujeito na natureza e na sociedade (o qual é posto à consciência por meio da linguagem, e que dá origem ao aspecto mais adaptativo, costumeiro, da moral). E, por outro, de trazer à expressão o que é não-idêntico a esse enredamento, de "não-dialeticamente" tomar partido do que é aparentemente inessencial, do núcleo pulsional e corpóreo da subjetividade e da razão.

É nesse sentido que penso ser possível argumentar contra uma objeção que se faz à teoria crítica, quanto a uma pretensa ausência de fundamentação de suas pretensões normativas⁸⁷. É a objeção de Tugendhat⁸⁸ (2000), por exemplo, para quem a teoria crítica da sociedade seria meramente uma empresa de denúncia ideológica das sociedades contemporâneas, mas que não teria refletido a respeito da justificativa *ética* da própria crítica. Segundo Tugendhat, "se deve concluir que uma teoria crítica da sociedade, por mais importante que seja, não pode entrar no lugar de uma ética, senão que deve pressupor uma moral" (2000, 19). Isto sugere uma falsa alternativa: *ou* teoria crítica *ou* reflexão em termos de pressupostos normativos. Alternativa que a teoria crítica sempre rejeitou, bem como aquela dicotomia em que Tugendhat pretende encerrar a teoria crítica, quando afirma, a respeito dos princípios normativos, que eles "não podem ser empíricos e não podemos nos facultá-los com o recurso da reflexão *a priori*, para não falar de uma tradição religiosa" (ibidem). Se é verdade que a teoria crítica "coloca a sociedade em questão normativamente" (Tugendhat, 2000, 17), isso não quer dizer que ela o faça de maneira abstrata, a partir de um ponto de vista destacado da história, absolutizado. É plausível a posição de Tugendhat segundo a qual "o questionamento normativo de um sistema sócio-econômico – por exemplo, o capitalismo – pressupõe que este sistema seja medido a partir de certos juízos morais que devem eles mesmos ser tidos por nós como corretos" (ibidem). Mas ele toma

⁸⁷ Cf. a esse respeito, numa perspectiva que creio próxima a minha, os trabalhos de Rodrigo Duarte: "Notas sobre a 'carência de fundamentação' na filosofia de Theodor W. Adorno"; e "Expressão como fundamentação". Ambos em: Duarte, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

⁸⁸ Tugendhat, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2000.

esse "por nós" como evidente, quando ele, na verdade é extremamente opaco. Se, como Tugendhat reconhece, esse "nós" não pode ser o estado empírico de uma consciência que recebe seus valores da tradição, é a própria noção de "nós" que deverá ser alvo de problematização normativa. É o que faz a teoria crítica (Cf. MM, 180). Para Tugendhat, a teoria crítica teria questionado "os juízos morais presentes no interior deste sistema com base nas suas condições sócio-econômicas" (ibidem). O que é correto. Mas, daí ele extrai a consequência que cria um abismo intransponível entre "condições sócio-econômicas" e a validade da pretensão normativa de quaisquer juízos morais. Em suma, seria errônea, segundo Tugendhat, a "concepção usual entre os teóricos críticos da sociedade, de que eles possam criticar normativamente a própria sociedade através de uma análise da sociedade" (2000, 18). Pois, para Tugendhat, o pressuposto correto seria o de que "um juízo moral pode ser criticado normativamente apenas por um outro juízo moral" (ibidem). Isto, na verdade, parece estabelecer a pretensão normativa dos juízos morais num plano transcendental, de uma análise das estruturas formais, livres de contaminação por "condições sócio-econômicas", contidas nesses juízos. Ora, isso é uma concepção de normatividade que a teoria crítica, a partir de Nietzsche, tem razão, penso eu, em colocar em questão. Pois ela implica negligenciar todo um aspecto da razão que é condição de possibilidade para a articulação do sentido dos valores morais, a saber, o seu enraizamento na materialidade do sofrimento humano, individuado na história, nas condições sociais de dominação da natureza externa e interna, e *na própria linguagem* da moral. Assim, a questão da pretensão normativa da teoria crítica teria a sua justificação precisamente no caráter histórico e mutável da mediação entre as condições sócio-econômicas dos indivíduos e a determinação dos juízos normativos que é implicada por elas. Ela se justifica, enfim, em vista do interesse da razão, em romper a subsunção direta do aspecto *prático* da experiência ao seu vetor meramente *pragmático*, – motivo central da filosofia de Kant, que é legado à teoria crítica e que implica o reconhecimento da mediação econômica da restrição das formas possíveis, na contemporaneidade, dos juízos morais tidos como válidos. Penso que, com Nietzsche, Adorno dá o passo que é requerido pela filosofia de Kant: o fim último da razão e a tresvaloração de todos os valores convergem, na *Dialética Negativa*, com a assunção da negação determinada da figura do *útil*, em proveito daquela do *humano*. Isto requer um exame da idéia de *expressão imanente ao conceito de razão*,

central para o entendimento da *construção estética da experiência moral*, tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: ADORNO E AS DETERMINAÇÕES ESTÉTICAS DA EXPERIÊNCIA MORAL

*Não quero ser um móvel num imóvel,
quero firme e discreto o meu amor,
meu gesto seja sempre natural,
mesmo brusco ou pesado, e só me punja
a saudade da pátria imaginária.
Essa mesma, não muito.*

Carlos Drummond de Andrade

Adorno possui uma filosofia moral? Em caso afirmativo, seu pensamento deveria poder responder a pelo menos quatro ordens de questões: 1) Qual é (ou quais são) o critério (ou os critérios) capaz(es) de definir a moralidade de uma ação? 2) Qual é (ou quais são) o(s) motivo(s) moral (ou morais) efetivo(s)? E, intimamente relacionados a 1 e 2: 3) É possível resistir ao mal? E: 4) Em caso afirmativo, como estimular essa capacidade de resistência por meio da educação?

O percurso pelas filosofias morais de Kant, Schopenhauer e Nietzsche permitiu acompanhar o pensamento de Theodor W. Adorno a respeito das duas grandes dimensões dialéticas da moral: a sensível e irracional (o corpo, a compaixão, a dor) e a cognitiva e racional (a representação de uma normatividade ética, irreduzível à mera utilidade). Será necessário concentrar a investigação no modo como Adorno: 1) articula a filosofia moral como um campo de problemas, destituindo qualquer pretensão de filosofia primeira para a mesma; 2) configura a inteligibilidade da moral como estética, isto é, pertencente à dimensão de uma autonomia simbólica do humano, ligada ao sensível; 3) introduz um tratamento dialético das dimensões constitutivas da moral, de modo que o sensível será entendido como permeado pela racionalidade estética e o racional como constituído pela expressão do sensível no sujeito; 4) finalmente, faz apelo a um tratamento científico,

psicossocial, do fenômeno, em curso na contemporaneidade, da restrição da capacidade para apreender o significado moral da experiência humana.

Desse modo, o capítulo conclusivo desta Tese trata do desenho de uma filosofia moral em Adorno e do modo como ela pode contribuir para um trabalho da razão no sentido da investigação *das condições estéticas de possibilidade da experiência moral*. Para tanto, será preciso articular o entendimento de uma concepção de *razão como expressão* em Adorno.

Essa concepção partirá de um estudo da primeira condição de possibilidade da moral: o *a priori* somático do impulso, a receptividade inscrita na razão como abertura à alteridade irreduzível do sofrimento e do desejo humanos. A razão como mimesis continuamente reelaborada abre a possibilidade da dialética da moral

A seguir, investigar-se-á o modo como essa receptividade é inseparável de uma atividade por parte do sujeito. Atividade que configura a racionalidade estética da práxis e que anuncia um sentido, um *telos* para a razão: o da diminuição da coerção sobre a natureza externa e interna. A razão como expressão da objetividade da natureza do sujeito configura o sentido da dialética da moral.

Por fim, será proposta uma reflexão a respeito do limite da razão no âmbito da moral, de modo a ressaltar a des-ontologização da ética feita por Adorno e a necessidade de sua conexão com os esforços das ciências humanas no sentido de explorar a gênese psicossocial da perda da capacidade para a experiência propriamente moral, no quadro contemporâneo.

4.1. Mimesis e alteridade: o *a priori* material do impulso

O tratamento adorniano da mimesis remete tanto a uma antropologia da razão – é o caso das análises da *Dialética do Esclarecimento* – como a uma reflexão a respeito da especificidade do estético (cujo *locus* privilegiado é a *Teoria Estética*). Teria a questão da mimesis alguma relevância para a filosofia moral de Adorno? Penso que sim. E que é possível justificá-lo por meio de um movimento tríplice: em primeiro lugar, mostrando que a afinidade mimética entre sujeito e objeto, tematizada na *Dialética Negativa*, mostra-se, na

verdade, como a condição de possibilidade da experiência moral. A imanência somática e sofredora da consciência humana será o impulso (o que é *hinzutretende*) e o motivo irreduzíveis da moral. A seguir, será preciso indicar que essa condição de possibilidade não escapa à dialética do esclarecimento, de modo que a afinidade do sujeito com o vivo, da consciência com a natureza, é organizada socialmente como uma mimesis de segunda ordem, como assimilação ao inorgânico do princípio da troca de mercadorias. Por fim, restará ainda considerar a mimesis como uma possibilidade aberta ao comportamento do sujeito diante do não-eu, na medida em que permanece sempre um certo grau de resistência à integração total do vivo às exigências de dominação da natureza interna e externa. Nesse sentido, o comportamento mimético, a ser realizado não somente na arte, mas também na experiência moral, envolveria não a assimilação do sujeito ao que é morto na universalidade social (a troca capitalista), mas a assimilação do sujeito à natureza interna e externa. Trata-se, enfim, de pensar o momento mimético inalienável da *razão*. Será possível mostrar, desse modo, que a experiência moral possui uma dinâmica propriamente *estética*: a mimesis é desvelada como princípio de constituição da consciência pelo impulso e da razão pelos seus objetos, bem como do sujeito pela corporeidade. Para a filosofia moral de Adorno, a questão da mimesis é fundamental porque remete à consideração do imbricamento entre impulso e linguagem na constituição do motivo moral. Bem como à reflexão a respeito do sofrer como limite da teoria na moral, ao mesmo tempo em que marca o lugar da resistência ao mal: esta é possível porque a razão é capaz de registrar todo sofrimento como ponto de partida de um interesse do pensamento na construção moral de relações sociais não-violentas entre os homens e destes com a natureza.

Tudo se passa, portanto, no pensamento de Adorno, *sobre o fundo da consideração de uma identidade e de uma não-identidade da razão com seu outro*. Esse é o ponto de partida, o fundamento normativo, se se tomar essa expressão com o devido cuidado, da reflexão moral de Adorno. A proposta, aqui, é a de explicitar a sua dimensão *estética*. Em que sentido? Penso que a filosofia moral de Adorno não é compreensível senão a partir do reconhecimento do modo como ela é uma elaboração do pensamento da constituição estética do sujeito, do pensamento e da razão. Somente se o consideramos, será possível, em primeiro lugar, examinar a noção adorniana de que o *impulso* – e esse impulso é

fundamentalmente sofrimento bruto, sem linguagem – é o não-idêntico da experiência do sujeito, que, unicamente, o compele ao sentido *moral* da ação.

Trata-se, assim, de examinar, nesta seção, a questão 2, dentre as apresentadas no início deste capítulo. A saber: o que é, para Adorno, um motivo moral? Se for possível determiná-lo, será possível, também, começar a responder a questão 4: como introduzir o motivo moral na educação?

Em que sentido se pode dizer, com Adorno, que a moral depende de uma constituição estética do sujeito? O ponto fundamental das considerações adornianas, desde a *Dialética do Esclarecimento*, passando pela *Dialética Negativa*, até a *Teoria Estética*, remete ao pensamento do *imbricamento fundamental de razão e sensibilidade, pensamento e corpo, sujeito e objeto*. Nos capítulos precedentes desta Tese, foi possível examinar como Adorno desenvolve uma discussão com a tradição filosófica a esse respeito: o sujeito transcendental kantiano, a Vontade schopenhaueriana, a tresvaloração nietzschiana são trabalhados pelo pensamento no sentido de um exame do seu potencial dialético, de articulação conceitual da identidade e não-identidade de sujeito e objeto.

Assim, pôde-se indicar que, em Kant, há um quase extorquido reconhecimento de que o não-idêntico à razão é motivo moral admissível. Conquanto, não seja, para Kant, o motivo moral, a *hummanitas aesthetica*, a compaixão com a dor do outro, homem ou animal, é admitida como motivo moral *auxiliar*, na *Metafísica dos Costumes* (Cf. MC, 457). Quanto a Schopenhauer, pôde-se compreender que há, em sua filosofia, um pensamento original da não-identidade do sensível ao conceito e da moral a uma causalidade racional. Além disso, foi possível mostrar que nela há um esboço de consideração dialética da moral, na medida em que o motivo moral originário é identificado à compaixão irracional diante do sofrimento da criatura viva e, ao mesmo tempo, este motivo é articulado à necessidade de sua consolidação em máximas morais. Finalmente, em Nietzsche, pôde-se reconstituir algo da dinâmica de um pensamento verdadeiramente dialético a respeito da constituição estética do sujeito e da razão. Em Nietzsche, há um reconhecimento do não-idêntico que é dileticamente articulado a uma recusa de toda filosofia moral em bases normativas absolutizantes. Bem como há o pensamento do motivo moral como tentativa de resistência do sujeito vivo à coação identificante da linguagem social da repressão da natureza. Nietzsche é imprescindível para pensar o imbricamento de

impulso e linguagem na consciência, no modo como o sofrimento é progressivamente capturado nas malhas do conceito moral, mas, ao mesmo tempo, permanece como dor irreduzível que “quer passar” e ganhar uma saída menos violenta na consciência de outros modos possíveis de afirmação do sujeito.

Penso que a filosofia moral de Adorno explicita e radicaliza a dialética negativa da moral, que já se encontra articulada no pensamento de Nietzsche. No que interessa aqui, trata-se de reconstituir o pensamento adorniano da mimesis como relação de receptividade da consciência para com o seu outro, e do modo como ela é transformada no curso da civilização, de modo a inverter-se em razão instrumental. Isso coincide, na verdade, com o tema central da *Dialética do Esclarecimento*. É importante retomá-lo aqui, pois ele explicita, na filosofia de Adorno, a noção fundamental da *Dialética Negativa*, de uma *afinidade* irreduzível do agente do conhecimento (e da moral) com o que é conhecido (e significado moralmente). Para a filosofia moral, a mimesis indica o momento irracional da razão, que sustenta o seu *telos*: o momento material e não-idêntico da natureza, presente em toda e qualquer síntese conceitual (inclusive as morais).

É preciso ressaltar, assim, algo que, em geral, não é suficientemente assinalado pelos intérpretes do pensamento de Adorno: o movimento de crítica epistemológica e moral que é articulado a partir de uma antropologia da razão desenvolvida *tanto na Dialética do Esclarecimento como na Dialética Negativa*. Penso que a categoria de mimesis, que é explicitamente tematizada naquele primeiro livro, tem uma exposição talvez um pouco mais discreta, mas profundamente afim na *Dialética Negativa*. No que se segue, procuro mostrar a convergência teórica das duas obras a respeito da mimesis, o que ajudará a discernir as implicações propriamente morais do mimético na experiência humana.

O ponto de partida para essa demonstração pode bem ser a afirmação de Adorno, na *Dialética Negativa*, de que “na história da filosofia se repete a transformação de categorias epistemológicas em morais” (ND, 45). Ora, o que está em jogo na epistemologia é algo muito afim ao que está em jogo na filosofia moral. Trata-se, para a primeira, de fundar um *primum* na relação de conhecimento, estabelecendo a prioridade do sujeito e sua distância e independência em relação a todos os seus objetos. De modo análogo, trata-se, para a filosofia moral, de estabelecer um incondicionado para a relação prática do sujeito com outros sujeitos e para a relação da consciência com seus impulsos: o que implicará, não é

difícil adivinhar, postular uma homóloga prioridade do sujeito em relação ao que para ele serão meramente objetos de ação: a natureza interna e externa.

O que se encontra no pensamento de Adorno, entretanto, é uma crítica radical dessa tradição filosófica. O sentido dessa crítica poderia ser resumido na expressão “primado do objeto” (*Vorrang des Objekts*. Cf. ND, 184-187, 193). Será preciso procurar, na *Dialética do Esclarecimento*, os pressupostos miméticos desse “primado do objeto” que, *assumido para o sujeito*, implicará uma filosofia moral orientada pela consideração do elemento de não-identidade presente no *telos* da razão. Noção que, de resto, é profundamente condizente com a idéia da Teoria Crítica⁸⁹, o que implicará a busca de uma articulação científica, psicossocial, dessa exposição filosófica da vulnerabilidade corpórea da experiência moral.

É curioso que um breve trecho da *Dialética Negativa* possa sintetizar bem o enorme esforço da constituição de uma dialética de mimesis e razão, que fora empreendido no livro escrito em parceria com Horkheimer. A passagem é a seguinte: “como ‘controle de realidade’, a experiência não duplica simplesmente os impulsos e desejos do indivíduo, como também nega-os para que ele sobreviva”⁹⁰ (ND, 56). Passagem tão condensada quanto notável, pois o que é afirmado aqui, é tanto o conceito de uma *dialética do esclarecimento*: a sobrevivência do sujeito depende de uma mimesis do não-idêntico pulsional, que tornará possível a sua denegação – como também do movimento de uma dialética negativa: o que se afasta do imediato, é sempre uma negatividade mediatizada, uma contradição recalçada.

Trata-se de pensar mimesis e razão como extremos dialéticos. Temos aqui o motivo central da *Dialética do Esclarecimento*. O “primado do objeto” é uma implicação – epistemológica e moral – dessa afinidade do sujeito (e da razão) com a objetividade da natureza. Desse modo, será preciso pensar, antes de tudo, em processos assimilativos que se

⁸⁹ Cf., nesse sentido, Horkheimer, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Walter; Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.; Habermas, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural: 1980. (Coleção Os pensadores).

⁹⁰ No original: “Als ‘Realitätsprüfung’ verdoppelt Erfahrung nicht einfach die Regungen und Wünsche des Einzelnen, sondern negiert sie auch, damit er überlebe” (ND, 56).

encontram nos animais⁹¹, os mesmos que serão suprassumidos pelo processo distanciador e sintético do esclarecimento, por meio de uma verdadeira *astúcia mimética da razão*, como se verá a seguir.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que o animal possui, fundamentalmente, três modalidades de comportamento assimilativo, todas elas relacionadas, por um lado, ao rechaço de ameaças por parte do ambiente, e, por outro, a seus próprios esforços predatórios⁹². Em todos os casos, a assimilação é, para o animal, um recurso de autoconservação. O qual será, primariamente, o fazer-se semelhante ao ambiente imediatamente contíguo: plantas, pedras etc. É o caso do *mimetismo*. Mas o recurso da assimilação também é o da imitação da postura rígida do espécime morto, o que é chamado, em etologia, de *freezing*. E há também aqueles comportamentos pelos quais o animal simula possuir um tamanho maior ou uma aparência ameaçadora e hostil. O interessante, aqui, é tentar perceber o modo como Adorno e Horkheimer dão mostras, na *Dialética do Esclarecimento*, de considerar a relevância dessas três modalidades de assimilação, (constitutivas dos organismos animais), para a compreensão de processos *civilizacionais*. Ou seja, trata-se de procurar pensar a gênese *biológica* da razão. Ou, em outros termos, de pensar a razão como constituindo-se a partir do comportamento assimilativo mais rudimentar, natural. Se esse é o caso, como penso, a pergunta que se impõe é: de que modo é possível que a mimesis possa desempenhar um papel positivo, até mesmo o papel de *motivo*, na experiência *moral*? Pois a evolução filogenética dos processos assimilativos parece apontar, pura e simplesmente, para a persistência e sofisticação de mecanismos de *autoconservação*. O desafio de Adorno será, portanto, o de mostrar que a assimilação que se transforma em razão pode sofrer uma espécie de desvio, de reversão auto-reflexiva, e engendrar uma dimensão estético-moral da experiência racional dos seres humanos.

A dificuldade da atribuição de um papel positivo para a mimesis na experiência moral é considerável, como se vê. Pois essa mimesis afim à moral deverá ser distinta

⁹¹ Cf. a esse respeito: Plessner, Helmuth *Die Frage nach der Conditio humana: Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; e Caillois, Roger. "Mimetismo y psicastenia legendaria". In: Caillois, Roger. *El mito y el hombre*. México: Fondo de cultura económica, 1988.

⁹² Cf. a esse respeito: Manning, Aubrey. *Introdução ao comportamento animal*. Rio de Janeiro: LTC, 1977, particularmente pp. 123 e 203.

daquelas mímeses racionalizadas presentes no esclarecimento, análogas ao mimetismo, ao *freezing* e às simulações predatórias dos animais. Como? Cabe considerar, antes de tudo, a mímesis como a experiência de uma *natureza no sujeito* (em formação), de algo indiferenciado, no qual é *prazeroso e terrificante* dissolver-se. Assim, a mímesis humana envolve sempre um processo – que vai do incipiente ao sofisticado – de *auto-reflexão do sujeito*. Se a assimilação animal pode ser descrita como a tentativa, advinda da filogênese, do organismo animal afirmar a sua auto-conservação, não se pode falar, ainda de sujeito e objeto. À mímesis humana, muito diversamente, é co-essencial a existência de um sujeito, por mais rudimentar que seja. Desse modo, será possível dizer que a mímesis é uma modalidade de relação sujeito-objeto marcada, antes de tudo, *pela tentativa do sujeito (em formação) assimilar o qualitativo do objeto, moldando-se por ele*. Ora, o que pode ser essa dimensão qualitativa da experiência da natureza/objetividade? Trata-se da sua imanência inassimilável ao conceito, que a consciência registrará como *prazer ou como sofrimento*.

Não há, portanto, um “desvio” auto-reflexivo na mímesis presente na racionalidade estética e moral, mas *é a própria mímesis humana que é auto-reflexiva*. Ela só é “desvio” em relação à assimilação animal, a qual não é mímesis porque não configura nenhum âmbito subjetivo. Isso equivale a dizer que a mímesis é a relação primária do humano com o mundo, de sujeito e objeto. Antes de ser cognitiva ou moral, essa relação é estética. Ou melhor, *ela só poderá ser cognitiva e moral sendo estética*. Assim, a mímesis esclarecida e que faz o recalçamento da afinidade estética de sujeito e objeto é ela mesma o “desvio”, a perda da auto-reflexividade do sujeito. A razão esclarecida é o processo paradoxal de uma constituição do sujeito através de um recalçamento da mímesis (estética, da natureza no sujeito) por meio da mímesis (auto-conservativa, do princípio social da dominação da natureza).

Isso se torna compreensível, sobretudo, por meio de uma reflexão a respeito do estatuto do *sofrer* na experiência da consciência humana. A consideração filosófica do sofrer é importante para Adorno por uma série de razões. Na *Dialética do Esclarecimento*, o sofrimento é visto como o objeto preferencial de recalçamento pela filosofia, no pensamento, e pelo anti-semitismo e a indústria cultural, na prática. Pois é o sofrer o que lembra mais imediatamente a afinidade mimética dos seres humanos com a natureza, de modo ameaçador para a unidade do sujeito da dominação. Na *Dialética Negativa*, o sofrer é

tido como o “motor do pensamento dialético” (ND, 202), na medida em que ele expõe uma contraditoriedade na relação do sujeito com o mundo objetivo. E, finalmente, na *Teoria Estética*, o sofrer é o estrato primário do comportamento estético, que, em última análise, será uma transposição da ruptura social entre sujeito e objeto em termos de uma articulação fraturada da obra de arte.

O sofrer é a face passiva do sujeito, o outro inscrito na racionalidade. Desse modo, Adorno proporá a diminuição do sofrimento como a tarefa mais importante da construção de uma razão objetiva (ND, 203). Esse sujeito como passividade é auto-contradição e é também o fundamento objetivo da experiência moral. As crianças experimentam essa abertura inquietante a um sentido que escapa à linguagem, em ocasiões que tocam o corpóreo. O grunhido do animal que é abatido para o açougue aparece como estranho e ao mesmo tempo familiar, como o choro de uma pessoa. O formato e o odor do corpo dos adultos, também, aparece dotado de um fascínio mesclado de medo. Além disso, quando o corpóreo é tocado pela expressão lingüística e sobrevive, metamorfoseado nela, as crianças o percebem com admiração e temor: é o caso quando as pessoas brigam verbalmente diante delas, e cada frase é como se um estivesse esmurrando ou enforcando o outro. A criança registra, com grande esforço mimético, todos esses tipos de eventos, tentando fazer o seu corpo e a sua voz comensuráveis com essas experiências: ela imita a voz do adulto raivoso ou o grito do animal no matadouro. Mas alguma coisa não se encaixa nas palavras com as quais ela poderá contar para si mesma ou para os outros o que viu, ouviu, cheirou ou tocou. É nesse resíduo opaco que o sofrimento permanece vivendo, a provocar a expressão mimética do que fugiu às palavras.

A filosofia de Adorno, penso eu, indica que, sem esse resíduo mimético da experiência do sofrer, não se estabeleceria jamais algo como uma experiência da moral. Isso implica considerar uma *gênese* da moral. Dessa forma, de maneira congruente com o espírito da Teoria Crítica, a filosofia terá a obrigação de acompanhar reflexivamente a investigação psico-genética da moral. Com relação ao sofrer, trata-se, antes de tudo, de investigar os modos como a criança registra situações que impliquem uma *ferida* na sua auto-percepção como ser moral⁹³.

⁹³ Cf. a esse respeito os trabalhos do pesquisador em psicologia moral Yves de La Taille, especialmente: *Vergonha: a ferida moral*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Essa percepção de *si* como ser moral é a do próprio sujeito como ser dotado de uma *racionalidade estética*, pela qual o sofrimento não aparece meramente como um obstáculo indesejável aos seus projetos de dominação da natureza, mas como a face sensível e mimética de sua ligação ao mundo e ao sentido. Será possível, desse modo, falar de uma *mímesis estética*, fundamental para a constituição da experiência moral, na medida em que se puder contar com a gênese de um movimento auto-reflexivo da consciência em direção à não-identidade de suas determinações corpóreas e pulsionais. É esse o sentido do que se poderia chamar de um *a priori* material do impulso como determinação alteritária e estética da moral. Será preciso, para compreender o alcance dessa noção, diferenciar os dois grandes sentidos de comportamento mimético aludidos até aqui: 1) a de uma *mímesis estética*, de alcance simbólico e cultural, pela qual o sujeito humano se apercebe da sua afinidade prazerosa e terrificante à natureza; e 2) a de uma *mímesis* que se funda sobre o solo desta última, mas negando-a e transformando-a em assimilação à “segunda natureza”, ao princípio social da dominação da natureza.

A distinção entre essas modalidades do mimético é fundamental para compreender aquela noção, aludida a propósito de Schopenhauer, de um motivo moral que é identificado à “compaixão irracional diante do sofrimento da criatura viva”. O que significa essa “compaixão irracional”? Certamente não se trata de dizer, para Adorno, que a compaixão seria um movimento instintivo, próprio, indistintamente, dos animais e dos homens. Muito diversamente, o “irracional” alude a um estrato pré-conceptual, pré-judicativo, mas que comporta uma atividade sintetizante, ainda que estética, da consciência *humana*. Assim, trata-se de pensar que, ao invés de a moral começar numa consciência da lei moral, na sua pura inteligibilidade, no seu nível *racional*, ela, na verdade, começaria *numa auto-reflexão estética do componente mimético presente na consciência humana em geral*. Ou seja, trata-se de um movimento “irracional”, do ponto de vista do conceito e do juízo, mas *perfeitamente racional, sob a perspectiva da constituição estética do sujeito*.

E é essa gênese estética do sujeito que será necessário rememorar, o que Adorno e Horkheimer tematizam na *Dialética do Esclarecimento*. Pode-se dizer, em primeiro lugar, que o fio-condutor de suas análises antropológicas é dado pela questão da *mímesis*: trata-se de mostrar *como as formas de síntese (a magia, o ritual, o conceito científico) do sujeito em formação são derivadas de modos do estabelecimento social da propriedade e do*

trabalho. Desse modo, a história da mimesis humana é o próprio processo de auto-diferenciação da razão e do esclarecimento. Se a mimesis é estética, e não meramente um processo assimilativo animal, é porque ela transcende o simples mimetismo (bem como o *freezing* e os comportamentos intimidatórios do predador) e passa a estabelecer uma semiótica (como dizia Nietzsche) do impulso e da consciência. Esse processo é propriamente o do estabelecimento do eu como identidade da consciência com suas vivências e o da lógica como identidade do conceito e de seus casos.

Adorno e Horkheimer são explícitos num ponto importante: a gênese do conceito a partir da introversão da consciência, que precisa aprender a dominar cada vez mais sutilmente os impulsos que a atravessam, em prol da sua conservação. Essa aprendizagem será forjada na história da cultura humana, das relações entre humanidade e natureza que ela engendra. Segundo os nossos autores, “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, *está fundada na distância em relação à coisa*, que o senhor conquista através do dominado” (DE, 27s, grifo meu). Em outros termos, “a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, *eleva-se fundamentada na dominação do real*” (DE, 28, grifo meu). Tudo isso, na ordem da cultura, pressupõe um tipo de sociedade que pôde abandonar o nomadismo e a sobrevivência meramente por meio da caça e da coleta. Uma sociedade que instituiu a propriedade fixa e uma incipente diferenciação social, e que viu surgir uma “classe” de “administradores” do sagrado, os sacerdotes, que passarão a ocupar um papel fundamental na simbolização do trabalho e do corpo (Cf. DE, 28, 33s). É interessante notar, aqui, que se trata de um processo mimético, no sentido 2, isto é, de uma elaboração racional da mimesis estética primária. A ponta de lança desse processo é um despojamento das qualidades estético-miméticas da linguagem, em prol de suas qualidades mimético-instrumentais. Numa passagem fundamental, Adorno e Horkheimer indicam o imbricamento do mimético e do instrumental por obra de um processo de diferenciação social do trabalho e da linguagem:

Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. Onde quer que a etnologia o encontre, *o sentimento do horror de que se origina o mana já tinha recebido a*

sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força... Os símbolos assumem a expressão do fetiche... assim também a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho (DE, 33s, grifos meus)

Isso faz pensar na obra de um autor que é muito presente na *Dialética do Esclarecimento*, Marcel Mauss, particularmente em seu “Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade”⁹⁴. Penso que será possível indicar, através de um comentário daquele texto de Mauss, o modo como o sofrer é a cada vez “traduzido” pelo processo da dominação social da natureza, de modo a conferir um certo contorno ao difuso fundo mimético e estético da consciência humana. Com efeito, Mauss trata do caso “em que o sujeito que morre não se acredita ou não se sabe doente, e se acredita apenas por causas coletivas precisas em estado próximo da morte” (1974, 190, grifos do autor). Ora, esse coletivo remete, na verdade, a uma hierarquia de poderes no interior da sociedade. De acordo com Mauss:

As causas morais e religiosas podem causar a morte também entre os australianos, por sugestão. Este último fato serve também de transição para os casos de morte de origem puramente mágica. *Houve ameaça dos velhos*. Aliás, como um bom número de mortes inflingidas por magia o são no decurso *de vinganças ou punições decretadas em conselho e são, no fundo, sanções*, o indivíduo que se acredita encantado por essas feitiçarias jurídicas é também atingido moralmente... Um homem que se crê encantado morre, eis o fato brutal e freqüente (Mauss, 1974, 196, grifos meus – DGAJ).

Trata-se de pensar a *identidade fundamental do sujeito, psíquica e corpórea, como forjada esteticamente*, isto é, pelas relações sociais de poder que penetram na linguagem e, através desta, no corpo e nas pulsões. Nietzsche é um guia indispensável para uma fenomenologia desses processos, como o indiquei no capítulo precedente. O que importa indicar, aqui, é que, com Mauss, podemos pensar mais claramente no processo de uma

⁹⁴ In: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

racionalização da afinidade mimética do sujeito com a natureza já na magia. Pois a morte e o sofrer serão cercados de uma codificação lingüística muito precisa, capaz de assinalar *o lugar de cada conduta no interior da sociedade*. Seria interessante pensar a perspectiva de uma possível continuidade daqueles processos descritos por Mauss, não apenas nas sociedades tribais, mas, de um modo transformado e mais complexo, nas sociedades tardo-capitalistas. O que Mauss *nega*, é preciso que se diga. Para ele, a morte sugerida coletivamente remete a: “fatos bem conhecidos em numerosas civilizações. Contudo, parecem raros ou inexistentes nas nossas”, uma vez que “eles dependem evidentemente da presença ou ausência de um certo número de instituições e crenças desaparecidas do âmbito das nossas: a magia, as interdições, os tabus etc” (Mauss, 1974, 190). Para Mauss, é importante distinguir o caráter fechado e total da proeminência simbólica dos mestres do sagrado nas sociedades tribais, por um lado, e o caráter aberto e plural do simbolismo moral das sociedades modernas. Dessa forma, aquelas mortes sugeridas coletivamente, “entre nós não passam de problemas de hospitais ou de ignorantes. *Foram a ganga da qual, lentamente, nossa solidez moral se desprende*” (idem, 208, grifo meu). Penso que Mauss tem e não tem razão. Ele tem razão quando remete o tipo de fatos que descreve a instituições coletivas organizadas em torno de categorias do sagrado (a magia, o tabu etc). Mas penso ser possível contestar a idéia segundo a qual o estágio moral “civilizado” teria se libertado da “ganga” da administração social da moralidade. É claro que há diferenças consideráveis entre o sujeito burguês da época do capitalismo liberal e o membro da tribo. No aspecto moral, há um processo de diferenciação e autonomização do indivíduo que não poderia ser negado sem pena de contra-senso histórico. Seria preciso pensar, contudo, nos modos de persistência da “ganga”, da potência intocada dos poderes de dominação social da natureza externa e interna, os quais são forjadores de morais muito insidiosas, como Nietzsche apontou.

Trata-se de pensar, principalmente, no estrato difuso e ameaçador da unidade do eu, do algo *hinzutretende* à consciência e que se aloja no corpóreo e no pulsional. Assim, o que as descrições tribais de Mauss poderiam melhor nos ensinar seria que tudo aquilo que diz respeito ao corpo e ao seu destino no interior da sociedade é, desde a constituição do

psiquismo individual, dotado de uma linguagem, de uma técnica, como diz Mauss⁹⁵, a qual inscreve o sofrimento, a morte, mas também o prazer nas ordens de uma síntese simbólica. Essa unidade lingüística da experiência é essencial tanto para a conservação dos poderes sociais como para a constituição psíquica do sujeito.

Como pensar, então, a mimesis como condição estética da experiência moral? Será preciso mostrar que o impulso não-idêntico, interior à razão e à consciência, é o motivo moral fundamental. A convergência das análises adornianas da mimesis na *Dialética do Esclarecimento*, na *Dialética Negativa* e na *Teoria Estética* torna plausível esta direção de pensamento. Em suas linhas fundamentais, trata-se indicar o modo como Adorno procura desenvolver a idéia de que o eu não é um reino primeiro nem separado, mas constituído pela sua alteridade material e sensível. De perceber que a “absoluta eguidade é inexperimentável” (*die absolute Egoität unerfahrbar*. ND, 276), uma vez que “cada impulso do sujeito é ‘seu’, assim como o sujeito é a totalidade dos impulsos e, por conseguinte, sua alteridade qualitativa” (ND, 289). Ora, não passa despercebido a Adorno que o pensamento filosófico sobre esse campo de tensões entre a consciência e os impulsos que a constituem é um dos tópicos centrais da estética. Esta, como participante da dialética do esclarecimento, não pode deixar de registrar a administração desse estrato fundamental da experiência, por parte da razão instrumental. Isso leva Adorno a afirmar que

Em mais nenhum lugar, talvez, a não ser na estética, se torna tão evidente a dissecação de tudo o que não é dominado pelo sujeito, a sombra tenebrosa do idealismo. Se se fizesse um processo de revisão legal do belo natural, ele respeitaria à dignidade enquanto auto-engrandecimento do animal homem acima da animalidade (TE, 78).

Passagem que fornece uma pista importante para a compreensão da mimesis como condição da experiência moral. Trata-se do *comportamento estético como uma relação diferenciada do sujeito com a natureza, em si mesmo e fora dele*. A experiência do estético é a de uma sensibilidade propriamente humana, o que pressupõe identidade e diferença com a natureza. *A experiência do moral, assim, assemelha-se extraordinariamente à experiência*

⁹⁵ Cf. “Técnicas corporais”. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

do belo natural. Adorno fala desta última em termos de um “estremecimento”, de um abalo na consistência reificada do eu, endurecido na exigência da autoconservação. Não é outro o sentido moral da experiência, é perfeitamente possível dizer, uma vez que o comportamento mimético é uma relação constitutiva do sujeito com a objetividade não-idêntica. A mimesis estética é “posição perante a realidade aquém da oposição fixa de sujeito e objeto” (TE, 130). A afinidade do moral e do estético prende-se a uma experiência da natureza como não-identidade. Nesse sentido, as afirmações adornianas a respeito da “nua ansiedade física diante dos corpos torturáveis” (ND, 281), como impulso moral, descrevem *uma experiência que só pode ser moral sendo estética*. Trata-se de uma “experiência estética da natureza”, marcada pela “renúncia aos fins da autoconservação” (TE, 81). Se o “belo natural é o vestígio do não-idêntico nas coisas, sob o sortilégio da identidade universal” (TE, 90), a *experiência moral será propriamente a do belo natural, na medida em que este recorda a fragilidade e a materialidade de todo sujeito humano*. Adorno fala desta recordação, produzida pela experiência estética (e moral) como a de um “estremecimento”:

O comportamento estético deveria definir-se como a capacidade de sentir certos estremecimentos... o que mais tarde se chama subjetividade, ao libertar-se da angústia cega do estremecimento, é ao mesmo tempo o seu próprio desabrochamento; nada é vida no sujeito a não ser o estremecimento, reação ao sortilégio total que o transcende. A consciência sem o estremecimento é a consciência reificada. Mas esse estremecimento, onde se move uma subjetividade sem ainda o ser, *é o fato de ser tocado pelo outro*. É a partir dele que se constitui o comportamento estético, em vez de se lhe sujeitar. Semelhante *relação constitutiva do sujeito à objetividade no comportamento estético* une o Eros e o conhecimento (TE, 364, grifos meus).

O estremecimento é a marca do comportamento mimético na experiência estética (e moral) na medida em que, por seu intermédio, a natureza e a alteridade são postas como algo que transcende a mera matéria para a autoconservação, e dotados de uma dignidade própria, não-idêntica ao sujeito. Há, em Proust, uma fenomenologia dessa consciência mimética do não-idêntico, na descrição que o narrador da *Recherche* faz das visitas infantis à casa de “tia Leonie”:

Minha tia, de fato, só habitava dois quartos contíguos, ficando de tarde num enquanto o outro era arejado. Eram desses quartos de província que – assim como em certas regiões há porções inteiras do ar e do mar iluminadas ou perfumadas por miríades de protozoários que não vemos – nos encantam com mil aromas que neles exalam as virtudes, a sabedoria, os hábitos, toda uma vida secreta, invisível, superabundante e moral que a atmosfera ali mantém em suspensão: aromas naturais ainda, é certo, e cor do tempo como os do campo vizinho, mas já caseiros, humanos e encerrados, fina geléia industriosa e límpida de todos os frutos do ano, que largaram o pomar pelo armário... felizes de uma paz que só proporciona um aumento de ansiedade, e de um prosaísmo que serve de grande reservatório de poesia àquele que a atravessa sem ter vivido ali (Proust, 2002, 54s).

Proust registra a experiência da consciência pela qual a natureza aparece como dotada, ao mesmo tempo, de qualidades humanas e *de um silêncio* que desafia toda expressão humana e que *afirma a sua não-identidade*:

Então, bem longe de todas essas preocupações literárias e em nada a ela relativos, eis que de repente um telhado, um reflexo do sol sobre uma pedra, o cheiro de um caminho, faziam-me parar por um prazer especial que me davam, e também porque tinham o aspecto de quem guarda, além do que eu via, algo que me convidavam a vir pegar e que, apesar de meus esforços, eu não conseguia descobrir. Como se eu sentisse que aquilo se encontrava neles, ficava ali, imóvel, a contemplar, a respirar, a tentar ir, como o pensamento, para além da imagem e do aroma (idem, 150).

Isto é capaz de descortinar a noção do estético (e da moral) como “transposição da natureza” (TE, 153), isto é, *como a experiência humana da proximidade e distância, da afinidade, enfim, da natureza em relação ao sujeito*. Desse modo, o mimético na experiência estética possui uma dinâmica que é a própria condição de possibilidade da experiência moral. Adorno fala dessa dinâmica, na *Dialética Negativa*, em termos de uma diferenciação mimética do sujeito, um processo auto-reflexivo, orientado pelo não-idêntico:

Diferenciado é quem pode distinguir na coisa e no seu conceito ainda o menor e o que escapa ao conceito (*dem Begriff Entschlüpfende*). Somente a diferenciação alcança o menor. Em seu postulado, o do poder para a experiência do objeto – e a diferenciação é a daquela

experiência tornada forma subjetiva de reação – encontra refúgio o *momento mimético do conhecimento, aquele da afinidade eletiva* (Wahlverwandtschaft) *de conhecedor e conhecido* (ND, 55, grifo meu – DGAJ).

Trata-se de ter em vista que esta descrição epistemológica possui uma *perspectiva estética*. A afinidade de sujeito e objeto é material e sensível, e funda a possibilidade de um conhecimento diferenciado do objeto, *em termos de experiência estética*. Em Adorno, essa experiência reside na exposição do sujeito ao belo natural e na transmutação deste em arte. Poder-se-ia pensar, assim, *na experiência moral como experiência estética*: na forma daquilo que Adorno articulou como “transposição da natureza”:

Aqui tem o seu lugar a idéia da arte como reconstituição da natureza oprimida e implicada na dinâmica histórica; ela é verdadeiramente na arte um não-ente. Trata-se, para a arte, daquele outro para o qual a razão identificadora, que o reduziu a material, possui a palavra natureza. Este outro não é unidade e conceito, mas pluralidade... *Menos do que imitar a natureza, as obras de arte traduzem a sua transposição*. Em última análise, deveria derrubar-se a doutrina da imitação; num sentido sublimado, a realidade deve imitar as obras de arte (TE, 152s, grifo meu).

O estético converge com o moral, no sentido de que ambos implicam uma dinâmica não-restringida do impulso mimético, próprio dos seres humanos. Se “a arte é o refúgio do comportamento mimético”, é porque “nela o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado” (TE, 68). Trata-se, nos termos da *Dialética Negativa*, da experiência mimética, auto-reflexiva do impulso imanente à vida do sujeito:

O adicional (*Das Hinzutretende*) é impulso, rudimento de uma fase na qual o dualismo de extra e intramental ainda não estava de modo algum consolidado, nem para ser superado voluntariamente, nem um último ontológico. O impulso, intramental e somático, conduz para fora, além da consciência, à qual ele, porém, também pertence. Mas a práxis também precisa de um outro, que não se esgota na consciência, corpóreo, mediado pela razão e dela qualitativamente distinto. Ambos os momentos não são de modo algum experimentados dissociadamente. Porém, a análise filosófica dispôs o fenômeno de uma tal maneira que ele,

depois disso, não pode ser expresso na linguagem da filosofia de outra forma que como se fosse o caso de que se adicionasse à racionalidade algo outro (ND, 227s).

Adorno remete, na verdade, a um gesto filosófico que se repete na epistemologia, na estética e na moral: a expulsão do material, do não-idêntico e do pulsional imanente à experiência. O que é “acrescentado”, na verdade é “anterior”. A linguagem registra essa dificuldade de expressão do fenômeno, que advém do processo histórico da dialética do esclarecimento: a destituição do somático não-idêntico, imanente à experiência da consciência. Para a filosofia, o não-idêntico tem sido considerado o mal: “a pós-existência do mais antigo, submetido, não de todo submetido” (ND, 240).

O que a consideração do impulso “adicional” implica para a filosofia moral, no entanto, é justamente a necessidade de um corretivo desse processo de abstração. Se a experiência estética é de um “estremecimento” do eu diante de uma natureza que clama pela sua assimilação não-identificante, a experiência moral será, analogamente, a de uma destituição da segurança do eu/agente da dominação da natureza. Segundo Adorno, “o momento irracional da vontade condena toda moral de princípio à falibilidade [*Fehlbarkeit*]. A segurança moral não existe: supô-lo seria já imoral” (ND, 241). Isso porque “todas as determinações pensáveis da moral, até a mais formal – a unidade da consciência de si como razão – foram arrancadas daquela matéria da qual a filosofia moral queria manter-se imaculada” (ND, 241). Isso equivale a introduzir, na razão e na moral, a perspectiva de um estremecimento constitutivo do sujeito, fundamento mimético tanto da experiência estética como da experiência moral.

Esse estremecimento originário do eu é o aspecto (irredutível) de passividade radical do sujeito diante das potências da natureza que constituem/ameaçam a sua identidade. *A razão é a elaboração incessante desse estremecimento*, enquanto constituição de um âmbito propriamente estético, no qual *o terror da dissolução do sujeito é integrado*: “a imagem do belo, enquanto imagem do uno e do diverso, surge com a emancipação da angústia perante a totalidade esmagadora e a opacidade da natureza” (TE, 66). Será preciso, assim, considerar o *fundamento estético da razão*, que atua sempre nessa zona conturbada, dos limites do eu e da natureza. Ora, o que a *Dialética do Esclarecimento* ressalta é, precisamente, a persistência da dialética de terror mítico e razão. Importa aqui,

particularmente, indicar o modo como essa dialética é imanente a toda experiência estética (e moral):

Se a consciência, mediante o desencantamento do mundo, se libertou do estremeamento antigo, aquele *reproduz-se permanentemente no antagonismo histórico de sujeito e objeto*. Este tornou-se tão incomensurável, estranho e terrífico à experiência, como outrora só o mana era. Encontra-se aí o caráter simbólico [das obras de arte]. Assim como ele manifesta tal estranheza, tenta-se aí *tornar acessível à experiência o que foi alienado e coisificado*. Incumbe às obras de arte perceber o universal no particular (TE, 101s, grifos meus).

Isto indica o co-pertencimento do estético e do moral. E, de maneira fundamental, a persistência da não-identidade do mimético, sob o processo civilizacional que tende à sua dissolução. O momento mimético sobrevive como negativo da dominação. Ele é o registro do sofrimento do sujeito diante do social tornado segunda natureza, totalidade cujo sentido é terrível na medida em que se funda na destruição de toda perspectiva de fins, de uma transcendência imanente ao processo do esclarecimento.

O pânico meridiano com que os homens de repente se deram conta da natureza como totalidade encontrou sua correspondência no pânico que hoje está pronto a irromper a qualquer instante: os homens aguardam que este mundo sem saída seja incendiado por uma totalidade que eles próprios constituem e sobre a qual nada podem (DE, 40s).

Desse modo, se o estético é uma saída do medo de perder-se na natureza (TE, 155), ele se constitui como emancipação do mito, por meio da mimesis. “Mas o comportamento estético não é nem mimesis imediata, nem mimesis recalcada, mas o processo que ela desencadeia e no qual se mantém modificada” (TE, 364). Isto é, o estético é a constituição mimética de uma razão orientada pelo não-idêntico, pelo “acrescentado”, pelo sensível espiritualizado do belo natural. Trata-se de compreender o mimético-estético como motivo fundamental da experiência moral na medida em que *somente de uma perspectiva estética se pode falar de um telos da razão*. Consciência que, presente desde a *Dialética do Esclarecimento* (Cf. DE, 60), atinge a sua explicitação mais acabada na *Teoria Estética*, no que se poderia chamar de uma concepção estética de verdade e de razão:

O objetivo de toda a racionalidade, da totalidade dos meios que dominam a natureza, seria o que já não é meio, por conseguinte, algo de não-racional. Precisamente, esta irracionalidade oculta e nega a sociedade capitalista e, em contrapartida, a arte representa a verdade numa dupla acepção: conserva a imagem do seu objetivo destruída pela racionalidade e convence o estado de coisas existente da sua irracionalidade, da sua absurdidade (TE, 68).

Isso implica pensar numa ancoragem mimético-estética da perspectiva moral da razão. O motivo moral, assim, é remetido, para Adorno, ao impulso de terror diante do dilaceramento do eu pelo sofrimento físico ou psíquico. Contudo, este não pode ser ontologizado, mas deve passar por uma gênese, nos processos sociais e históricos de individuação. Isso requer uma investigação psicossocial daquilo que Adorno chamou de “frieza burguesa”, a perda da capacidade de experimentar o impulso “acrescentado”. Nesse sentido, é interessante o trabalho de Stanley Milgram⁹⁶, comentado por Zygmunt Bauman, em *Modernidade e Holocausto*⁹⁷. Milgram demonstrou, através de arranjos experimentais, que a disposição para colaborar em ações diretamente envolvidas em causar dor em terceiros é função da distância interposta entre o agente e o ser humano tornado objeto da ação. Essa distância é forjada através de dois processos complementares: o primeiro, o da posição de uma autoridade não-ambivalente, que estabelece previamente a *necessidade social e o significado* da ação. Isso tende a destituir a ação a ser executada de seu possível significado moral, dotando-a de um sentido meramente técnico e funcional, o que impede que se instale no sujeito a pergunta pela sua *responsabilidade* de agente. Ao mesmo tempo, entra em ação um outro processo, o apagamento dos indícios de sofrimento por parte dos “objetos” da ação, o que também favorece a dissolução do sentido de responsabilidade. Essa dimensão pôde ser registrada de modo particularmente vívido nos experimentos de Milgram: entre os participantes da experiência, instados a aplicar choques em terceiros, uma maioria seguia as ordens do pesquisador até um alto nível de dano no outro, desde que não fossem expostos aos gritos ou aos movimentos de dor do “objeto”, posto à distância

⁹⁶ Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: an experimental view*. Nova Iorque: Harper & Row, 1974.

⁹⁷ Bauman, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Cf. especialmente: pp. 178-196.

por meio de uma barreira física. Em contrapartida, uma minoria seguia aplicando os choques quando diretamente exposta às reações de sofrimento do “objeto”.

Toda uma série de aparatos de distanciamento entre o agente e os resultados da ação, bem como da força da sanção social inquestionada, para o estabelecimento prévio do significado (des-moralizado) da ação possuem uma exposição ampla na obra de diversos autores que tematizam o extermínio nazista, especialmente Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*⁹⁸, e Primo Levi, em *Os afogados e os sobreviventes*⁹⁹.

De modo análogo ao que Adorno fala a propósito de uma *Entkünstung* da arte, poder-se-ia falar de uma des-moralização da experiência moral. Trata-se, em ambos os casos, penso eu, de uma perda progressiva das condições para um estabelecimento do comportamento estético-mimético. Poder-se-ia pensar, nesse sentido, do *setting* da experiência de Milgram como uma espécie de modelo de des-moralização cuja implantação vai se tornando universal. Bauman aponta nessa direção, ao falar da “burocratização da ação” (Cf. Bauman, 1998, pp. 186-189). Para a filosofia moral, assim, seria de máxima importância pensar em formas de resistência a esse processo. Em outros termos: *como* se poderia agir socialmente de modo que o impulso mimético diante do sofrimento do outro não seja “ludibriado” – seja por via do seu recobrimento ideológico, funcional, seja por via do distanciamento efetivo, físico e psíquico entre os membros da mesma (ou de outras) sociedade(s). Trata-se, em suma, da questão do respeito à alteridade. Poder-se-ia mesmo dizer da mera *percepção da alteridade*: se o outro não é visto na sua não-identidade, na sua vulnerabilidade física e simbólica, ele deixa de incitar à responsabilidade moral.

A esse respeito, penso que a filosofia de Adorno sinaliza algo muito distante do pessimismo vulgarmente atribuído ao autor frankfurtiano. Ela sinaliza que a razão é inextricavelmente mimética e que o estremeamento da coerência doentia do presente é sempre possível, em virtude do “somatismo imanente” do espírito (ND, 194).

Na próxima seção, investigar-se-á o modo como essa alteridade inscrita na razão humana pode ser articulada numa experiência moral atenta à particularidade do sofrimento

⁹⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁹⁹ Levi, Primo: *Os afogados e os sobreviventes*: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

e do corpo. Em suma, trata-se de pensar numa concepção *da moral como expressão* da natureza no sujeito.

4.2. Expressão e autonomia: a racionalidade estética da práxis

Por que associar a moral à idéia de expressão? O que, através da moral, vem expresso? Por que recusar pensar a moral tão somente por meio da idéia da representação de um bem no juízo e do desdobramento feliz desse juízo na ação? Tudo se passa, de acordo com diversas tradições de filosofia moral, como se a ação pudesse atualizar a representação de uma objetividade captada pelo juízo. E será mesmo assim? A idéia de expressão vem desafiar essa certeza. Pois ela indica a não-coincidência entre a representação da consciência e a racionalidade da ação. Desse modo, a racionalidade da ação não poderia, conforme a idéia de expressão, ser compreendida *apenas* como uma racionalidade discursiva, proposicional, determinante. Mas, muito diversamente, só poderia ser compreendida como uma racionalidade *mimética*¹⁰⁰. A idéia de expressão, associada à moral, não anula a idéia de representação discursiva de uma racionalidade propriamente moral. Mas ela expande essa idéia, força-a para além de seus limites, e a obriga a recuar para o que a torna possível: o gesto pré-reflexivo, irracional, de uma identificação mimética do sujeito com certas porções de seu ambiente, certas zonas que são subjetivadas e que constituem *alteridades estruturantes* para a constituição de um *si* moral, ele mesmo alteritário em relação ao corpo e às pulsões. É por isso que pensar a moral como expressão é condição de possibilidade de apreender a especificidade do moral, de fugir à idéia do reducionismo ontológico, segundo o qual a moral seria a esfera incondicionada de uma produtividade de valores a partir de uma consciência pura. Com a idéia de expressão se articula a noção de uma racionalidade ferida pelo sensível, condicional, limitada aos campos que ela própria pode constituir a partir dessa fragilidade. Isso não implica uma desconsideração do estatuto próprio da discursividade e da lógica, mas traça a sua condicionalidade. Desse modo, a idéia de expressão trazida à moral marca o desapareço da

¹⁰⁰ Cf. o trabalho de Verlaïne Freitas: *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: FAFICH, UFMG, 2001.

noção de uma ética normativa fundada apenas na estrutura lingüística da comunicação e na estrutura lógica dos juízos determinantes. Se a idéia de expressão ainda dá margem para a noção de uma normatividade a ser posta nas ações, a moral é lançada ao território mimético da racionalidade. Deverá constituir-se, assim, como uma moral do caráter histórico da subjetividade, uma exigência de reconstituir racionalmente as condições de emergência da moralidade, não como pura representação de consciências universais, mas como expressão da irreduzibilidade do vivo e do vulnerável (no sentido de *Verletzbar*) à consciência. A moral que incorporasse a idéia de expressão seria uma recordação da natureza no sujeito.

Desse modo, será necessário recuperar a idéia de expressão, articulada pela filosofia de Adorno, para a filosofia moral, mostrando que a inteligibilidade própria da moral é constituída pelo estético. Isso significa indicar que a razão autônoma da moral é de ordem expressiva. Trata-se, em primeiro lugar de reconstituir o modo como Adorno concebe a dialética natureza/história, no processo do esclarecimento. E de mostrar o modo como a linguagem vai perdendo, nesse processo, o seu vetor expressivo, em prol de sua função meramente instrumental. A seguir, será preciso indicar a noção adorniana de uma recuperação do potencial expressivo na filosofia e na arte como condição necessária de uma realização emancipatória do esclarecimento e da razão. Por fim, a noção de expressão será discutida no terreno da moral, a fim de tentar delinear a idéia defendida aqui: a de que o sentido moral da experiência emerge plenamente apenas através da consideração do caráter expressivo da racionalidade.

Com isso, pretendo começar a responder às questões 1 e 4, postas no início deste capítulo. A saber: qual é (ou quais são) o critério (ou os critérios) capaz (es) de definir a moralidade de uma ação? E: como estimular a capacidade de resistência ao mal por meio da educação?

A conexão entre estes dois aspectos é intencional, e visa à crítica da afirmação de Habermas segundo a qual a valorização do elemento estético na razão, por parte de Adorno equivaleria a uma renúncia ao projeto do materialismo interdisciplinar proposto pela Teoria Crítica nos anos trinta¹⁰¹. Penso que, ao contrário, a consideração do estético e expressivo

¹⁰¹ Segundo Habermas: “a filosofia que se recolhe para aquém da linha do pensamento discursivo numa ‘rememoração da natureza’ paga pela força ressuscitadora do seu exercício com o distanciamento do objetivo de conhecimento teórico – e com isso daquele programa do ‘materialismo interdisciplinar’, em nome do qual

próprio à razão abre possibilidades novas ao materialismo interdisciplinar, na medida em que se torna plausível investigar, através da psicologia social e da psicologia da gênese do juízo moral na criança¹⁰², o modo como se consolida uma condição subjetiva de diferenciação cognitivo-estético-moral ou, diferentemente, de indiferenciação e de pobreza de recursos reflexionantes. Pois o *significado moral* da experiência não é algo evidente e dado, mas sofre uma gênese ao mesmo tempo social e psíquica. Será preciso, portanto, uma teoria que reflita sobre as condições de sua gênese, nos termos tanto de uma antropologia da razão e da linguagem (para a qual a *Dialética do Esclarecimento* fornece contribuições importantes) como de uma teoria da experiência estética (presente na obra madura de Adorno).

Segundo Duarte, a “concepção de expressão origina-se exatamente do âmbito da manifestação estética, preserva-lhe toda a especificidade e transpõe-se para o âmbito filosófico” (1997, 183). Pretendo, a seguir, mostrar que a idéia de expressão é também capaz de fundamentar, no interior do pensamento adorniano, a noção de uma racionalidade estética da práxis. Uma proposta que, de resto, já se encontra sugerida por Duarte, que afirma, na seqüência do texto:

A expressão pode vir a ser o principal elemento fundamentador na filosofia a partir da experiência do estado de irreconciliação do mundo presente e de sua formulação numa linguagem que supere a condição de mero *médium* para a comunicação... a interioridade entre a expressão e a própria razão de ser da filosofia se dá na medida em que, ao contrário da mera vivência do sofrimento, sua experiência é libertadora, porque projeta a possibilidade de sua superação. E essa experiência só se dá através da expressão do sofrimento, a qual ocorre também na arte, sem que ela lhe dê uma formulação conceitual (idem).

a teoria crítica da sociedade surgiu no início dos anos trinta” (Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. Vol. 1, pp. 516s). Para uma consideração crítica da posição habermasiana, cf. Duarte, Rodrigo. “Expressão como fundamentação”. In: Duarte, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

¹⁰² Cf. a esse respeito: La Taille, Yves, *op. cit.* Bem como: Kohlberg, Lawrence. *The psychology of moral development*. São Francisco: Harper & Row, 1984.

Isto aponta para o imbricamento dos aspectos lingüístico, estético e moral na experiência filosófica e na razão. Se a expressão é capaz de fundamentar a idéia de filosofia, ela também será capaz de fundamentar o sentido moral da experiência, na sua constituição lingüística e estética. E é essa mesma constituição que será preciso indicar, a seguir. Uma pista para isso é dada pela *Dialética do Esclarecimento*:

O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder (DE, 44s).

Os termos da dialética constitutiva do eu estão postos. O eu é posto sempre como produto da civilização, da recusa da fusão com a natureza e da dissolução na imediatidade dos impulsos. Por isso, o eu é tributário da ordenação do tempo, no trabalho, e da ordenação hierárquica do social, na obediência. Ao mesmo tempo, o eu é atravessado por *um outro sentido*: o da “promessa de felicidade” na “beleza”, da “satisfação” na “aparência destituída de poder”. Em outros termos, o eu é constituído, também, pela expressão qualitativa do sofrimento e do prazer somáticos imanentes a uma experiência que vai se fazendo inteligível. O que pretendo apontar é que essa dimensão é irredutível e fundamental para a emergência do sentido estético e moral da racionalidade humana. Será possível compreender melhor essa tese, por meio de uma remissão a uma passagem aparentemente paradoxal da *Teoria Estética*, na qual Adorno afirma que “a experiência estética é de algo que o espírito não teria nem do mundo nem de si mesmo, a possibilidade prometida pela sua impossibilidade. A arte é a promessa de felicidade que se quebra” (TE, 157).

O que seria esse “algo que o espírito não teria nem do mundo nem de si mesmo”? Trata-se de algo que pede expressão, que aparece e, ao mesmo tempo, morre na experiência estética, de algo frágil e alusivo. Se a formulação da *Dialética do esclarecimento* é lembrada, aqui, trata-se da fulguração de uma promessa de felicidade na beleza impotente da natureza, que marca o eu como sujeito estético (e moral) da experiência. Penso que há um co-pertencimento do estético e do moral, na medida em que é possível mostrar, a partir de Adorno, como a dinâmica da experiência moral é a da autonomização de um sentido do

eu e da razão diferenciado da mera conservação, um sentido qualitativo e ligado ao sensível, unicamente por meio do qual o eu poderá compreender a si mesmo e aos outros como naturezas espiritualizadas, como “aparências” e “belezas destituídas de poder”.

É por isso que o medo de perder o eu é constitutivo tanto da experiência estética como a da experiência moral. Trata-se, a cada vez, de *trazer à expressão* o fundamento somático e pulsional do eu, que é posto em questão em toda arte e em toda decisão moral. É que nelas a razão é indicada como natureza transformada. Nesse sentido a razão é estética: autoconsciência da natureza no sujeito. Para Adorno, o modelo dessa autoreflexão do espírito é proporcionado pela experiência estética.

Mas, por que seria a experiência *estética* o marco de uma reflexividade da razão? A resposta de Adorno aponta para a mediação objetiva presente no sujeito e na razão como natureza, como não-identidade irreduzível. Essa não-identidade seria aquilo que é indisponível tecnicamente e irrepresentável lingüisticamente na natureza interna e externa. Assim, se todo conhecimento é posto no movimento da dialética história/natureza, haveria lugar para um conhecimento não ligado à técnica e nem à representação discursiva, mas à *expressão* desse não-idêntico objetivo na natureza e no sujeito. Ora, é exatamente esse conhecimento que configura o âmbito da estética e o da moral. Como Duarte (1993) demonstrou a respeito da experiência estética, há, em Adorno, uma teoria do *domínio estético da natureza* que é fundamental para a configuração de uma racionalidade mimética e expressiva. Penso que é possível fazer um movimento semelhante a propósito da experiência moral. Isto é, de indicar que esse domínio estético da natureza é condição necessária da constituição de um sentido moral da experiência. Desse modo, a pergunta permanece: por que a experiência estética é o fundamento da expressividade da razão, e, por conseguinte, da significatividade da moral? Penso que a filosofia de Adorno permite apreender o fato de *que a experiência da não-identidade da linguagem às coisas é, acima de tudo, uma experiência estética*. Como pude avançar, na seção precedente, a respeito de Proust, é a experiência estética da natureza que permite a tomada de consciência do sujeito a propósito de um além do existente, de um negativo das coisas, refratário à linguagem e ao conceito. Mas, além disso, há um outro aspecto essencial na experiência estética e que permitiria, a meu ver, uma fundação da moral, e que vem a ser o fato de *que ela é a experiência da falibilidade do sujeito*, de seu “estremecimento”, como Adorno indica, na

Teoria Estética. O que não quer dizer solipsismo da experiência, mas, muito diversamente, um movimento que indica para o eu o momento social e alteritário de sua constituição. Pois o que é expresso na experiência estética é a mediação objetiva no sujeito, o sofrimento como natureza reprimida e, ao mesmo tempo, reconhecida pela racionalidade, a qual deve ao social tanto o momento da repressão como o do reconhecimento.

Ora, o que a *Dialética do Esclarecimento* mostra é exatamente a constituição do sujeito como um processo histórico de dominação da natureza interna, de repressão daquele medo/prazer de perder o eu na aparência, no sensível. Mas a contraparte dialética desse processo é que esse medo e esse prazer continuam a agir, no interior do sujeito, ao mesmo tempo como instrumento de sua auto-conservação e de sua insatisfação com essa identidade repressora. É essa insatisfação que transparece na experiência do belo natural, como veremos a seguir. Antes, cabe indicar o modo como o esclarecimento opera com a tendência de uma dissolução do sentido autônomo do estético, do auto-reconhecimento da relação de imbricamento do sujeito com o sensível. O esclarecimento é capaz de fazê-lo, acima de tudo, por meio de uma destituição do vetor expressivo da linguagem. Segundo Adorno e Horkheimer, desencantamento do mundo, racionalização do social e reificação do pensamento e da linguagem convergem numa tendência histórica à crescente dissolução do espaço da racionalidade estética na linguagem (o que afetarà grandemente a moral):

Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes... Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la. Com o progresso do esclarecimento, só as obras de arte autênticas conseguiram escapar à mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é (DE, 31).

A auto-limitação da racionalidade ao seu aspecto instrumental consoma, assim, uma perda de sentido que não é apenas daquele sentido mítico, que dava uma totalidade mágica à experiência. Ela tende a dissolver a posição de um sentido para a razão *em geral*, uma vez que “a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo

engloba” (DE, 42). O que a *Dialética do Esclarecimento* traz, como se pode constatar a partir da passagem acima citada, é a consciência de que a experiência estética constitui *uma relação de conhecimento*, ao contrário do que a depreciação positivista da linguagem gostaria de fazer acreditar. Uma noção que será fundamental para a *Teoria Estética*, na qual, no mesmo sentido, esse conhecimento não será tido como o da mera duplicação do existente, de uma pseudo-mímesis, mas de uma *expressão*, de algo que vai além “daquilo que, de um modo qualquer, já é” (DE, 31).

É assim que entrará em cena, na *Teoria Estética*, a noção da confecção e da percepção da *aparência*, da obra de arte como aquela experiência cognitiva – altamente racional, articulada por meio de um pensamento que se faz no *médium* da configuração estética do material – por meio da qual é *trazida à expressão* a não-identidade do sofrimento e das aspirações humanas à felicidade com aquilo que a história da razão instrumental infligiu ao sujeito e ao mundo natural.

Aqui começa a desenhar-se melhor a noção de *expressão*, no seu sentido estético e antropológico. Se o esclarecimento, como vimos, opera por meio de uma destituição do núcleo expressivo da racionalidade e da linguagem, fortalecendo o trabalho de dominação da natureza interna e externa, será preciso indicar a sua contraparte possível, a expressão. Para tanto, deve-se ter presente a *expressão* como algo inerente ao processo de *constituição recíproca de sujeito e objeto, história e natureza, indivíduo e sociedade, mímesis e racionalidade*. Nesse sentido, penso ser possível destacar cinco momentos que formariam a constelação do conceito de expressão: 1) a expressão como saída de algo comprimido, como *explosão* que advém da resistência a uma pressão – como Duarte bem apontou (1997, 176). No caso, a expressão apontaria para um retorno do reprimido pelo processo de dominação da natureza; 2) a expressão como *restituição do momento objetivo presente na constituição do sujeito*, no sentido de que ela seria uma emergência da natureza interna, uma liberação do não-idêntico no sujeito, do sofrimento; 3) a expressão como marca de uma *não-identidade estética, epistêmica e ética de sujeito e objeto*, racionalidade e natureza, universal e particular. Isso implica compreender que a expressão da natureza no sujeito marca a impossibilidade de uma derivação integral de princípios estéticos, epistemológicos ou morais puramente a partir da estrutura lógica da razão; 4) a expressão como *transcendência do existente* e invenção de um modo outro de existência do sujeito,

como gesto de criação do novo, de um âmbito de uma certa liberdade mesmo no interior de um estádio social que reprime duramente a liberdade. Isso porque a expressão antecipa um estado de coisas no qual a dominação da natureza poderia ser submetida à racionalidade de uma práxis reconciliadora de sujeito e objeto. E, finalmente: 5) a expressão como *manifestação ao mesmo tempo mimética e racional do espírito*, como articulação do sensível por meio de um pensamento que não intervém por meio de conceitos, mas de formação de constelações de momentos sensíveis numa linguagem que lhes insere numa escrita formal.

A expressão, assim, é a manifestação de um domínio propriamente estético, de uma aparência, através da dialética de mimesis e racionalidade. Desse modo, a expressão prolongaria e, ao mesmo tempo, negaria o processo esclarecido de dominação da natureza. Ela o prolonga na medida em que requer o concurso da racionalidade instrumental e da técnica, uma vez que é da sociedade realmente existente que ela deve partir para poder constituir-se como “antítese social da sociedade” (TE, 19). Mas ela nega essa dominação na medida em que transpõe essa racionalidade técnica em “força produtiva estética” (TE, 16), de domínio das constituintes conteudísticas e formais da obra de arte.

Segundo Adorno, o que se torna aparência na obra de arte é o *belo natural*. Será preciso, desse modo, indicar a constelação de seus momentos, de modo a delinear a inteligibilidade de uma *autonomia do estético*, distinta tanto do domínio meramente sensível, como do pragmático. Adorno articula essa autonomia do estético por meio de uma crítica a dois momentos da determinação do juízo de gosto, feita por Kant (Cf. Duarte, 1993, 130s, 146s). Trata-se dos momentos da satisfação *desinteressada* (primeiro momento, o da qualidade) e da conformidade a fins *subjetiva* (terceiro momento, o da relação) do livre jogo das faculdades da imaginação e do entendimento. A crítica de Adorno tem por objetivo indicar, em Kant, um recalque do reconhecimento do *vetor expressivo da razão e da experiência estética*, o que tornaria a investigação do gosto, no interior do arcabouço filosófico kantiano, excessivamente presa a uma concepção identitária de sujeito e de razão, bem como a uma noção demasiadamente abstrata de autonomia estética.

Abordemos conjuntamente os dois alvos da crítica de Adorno a Kant. Antes, será preciso reconstituir a unidade da investigação dos *quatro* momentos do juízo de gosto, em

Kant. Assim, conforme o *primeiro* momento (qualidade), a experiência estética, anunciada no juízo de gosto, não teria por *médium* o conceito. Não poderia, portanto, ser de ordem lógica, referida a determinação epistêmica de objetos, mas *unicamente estética*, entendendo Kant o estético como “aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo” (CFJ, § 1). Ou seja, aquilo que se dá tão somente na referência da representação do objeto ao *ânimo* do sujeito. É assim que Kant, tendo definido o *interesse* como a complacência ligada à representação da existência do objeto, mediante à faculdade da apetição (CFJ, § 2), demarcará o prazer que fundamenta o juízo do gosto como uma *complacência desinteressada*, isso é, um prazer que não se importa como a existência da coisa, mas com a sua “simples contemplação” (idem). Kant está sumamente preocupado em distinguir a experiência do belo, presente no juízo de gosto, daquela do meramente agradável, do “que apraz aos sentidos na sensação” (CFJ, § 3). Pois o prazer estético deve ser de uma outra ordem, a saber, ligado a um sentimento do que é simplesmente *subjetivo* diante de uma sensação objetiva (idem). Assim, se o agradável expressa um interesse na existência do objeto, referida a meu estado, o belo “tem que depender da reflexão sobre um objeto” (CFJ, § 4), o que implica a exigência de uma reflexão desinteressada a respeito da *universalidade* da complacência no belo – e aqui já passamos ao *segundo* momento (o da quantidade) do juízo do gosto, que na verdade, dá sentido ao primeiro: a complacência no belo deverá ser desinteressada porque ela supõe uma universalidade (ainda que não conceptual) inter-subjetiva no prazer diante do belo, da experiência estética que julga “da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas” (CFJ, § 7). Trata-se, portanto, do ajuizamento da beleza como proveniente de uma faculdade da reflexão (e não meramente dos sentidos), referida à noção de uma “universalidade estética” (CFJ, § 8), não lógica, objetiva, mas subjetiva, de “validade comum”, pois “ela não conecta o predicado da beleza ao conceito do objeto”, e nem surge da simples “comparação de vários singulares”, mas sim reflete uma “voz universal” pressuposta como “idéia”, na base do prazer diante do belo (idem). Ora, para Kant, o fundamental na determinação da noção de um prazer desinteressado é a de que esse prazer é *derivado* da *comunicabilidade* do ânimo na representação de um objeto como belo. É o *livre jogo das faculdades* da imaginação e do entendimento que tem de poder ser comunicado universalmente, na experiência estética. Assim, o ajuizamento dessa comunicabilidade precede, na verdade, o prazer estético

desinteressado, uma vez que seu fundamento repousa na “harmonia das faculdades de conhecimento” (CFJ, § 9). É claro que, segundo Kant, esse poder de comunicar a harmonia das faculdades não é tido como um mero fato empírico e psicológico, mas como algo *necessário* (idem). Assim, *o papel do objeto* nessa experiência, será o de fornecer a representação sensível “que enseja o juízo de gosto”, o qual referir-se-á não à sua agradabilidade, mas à sua comunicabilidade universal, ao seu “efeito sobre o ânimo”, sobre o jogo das faculdades, “*vivificadas pela concordância recíproca*” (idem, grifo meu). Em suma, o prazer na representação de um objeto como belo advém do juízo de que ele “possui uma concordância com as condições da universalidade”, isto é, da harmonização possível das faculdades da imaginação e do entendimento (idem).

Tudo isso, na verdade, contém o sentido da análise dos outros dois momentos do juízo do gosto, os da relação e da modalidade. Pois, segundo a *relação*, o juízo de gosto deverá apresentar uma *conformidade a fins subjetiva*. Isto é, válida para todos os sujeitos, na medida em que a relação das faculdades de conhecimento (imaginação e entendimento) é uma relação universal, em sua *forma*. Assim, o fundamento do prazer, no gosto, será posto na “forma do objeto para a reflexão em geral”, e não em qualquer sensação ou conceito do mesmo, uma vez que essa forma indica “apenas a legalidade no uso empírico da faculdade do juízo em geral (unidade da faculdade da imaginação com o entendimento) no sujeito com que a representação do objeto na reflexão concorda” (CFJ, Introdução, XLV). Isso é explicável pelo fato de que somente a forma das sensações dos objetos constitui nelas o que pode ser comunicado universalmente, e ser, assim, fundamento da determinação do juízo de gosto (CFJ, § 14). A implicação disso é a exigência de que, nesse juízo, o objeto não seja pensado sob qualquer conceito de fim (CFJ, § 15, § 17). Portanto, a conformidade a fins que é percebida no objeto é uma operação da *reflexão*, a qual identifica, na verdade, uma faculdade transcendental do sujeito, a saber, a propriedade dos juízos reflexionantes de conectarem o prazer na representação de um objeto a uma universal

concordância conforme a fins de um objeto (seja produto da natureza ou da arte) com a relação das faculdades de conhecimento entre si, as quais são exigidas para todo conhecimento empírico (da faculdade da imaginação e do entendimento)... [Desse modo o prazer no juízo de gosto] assenta simplesmente na reflexão e nas condições universais, ainda

que subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral, para os quais a forma do objeto é conforme a fins (CFJ, Introdução, XLVII).

Isto remete à determinação do juízo de gosto segundo a *modalidade*, ao aspecto conforme o qual ele deve apresentar uma *necessidade*. Na verdade, a noção de necessidade já está contida na análise do segundo momento do juízo de gosto: “o prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, no juízo de gosto, como necessário, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto segundo conceitos; pois a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada” (CFJ, § 9, grifo meu). Trata-se de descortinar a modalidade desse sentimento de prazer na beleza. Se ele é tido por Kant como necessário, não se trata de uma necessidade teórica, objetiva, nem tampouco de uma necessidade prática, mas de uma “necessidade exemplar”, do “assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” (CFJ, § 18). Isso porque essa necessidade não é de natureza apodítica, derivada de conceitos, mas meramente referida a uma condição subjetiva comum. Essa “condição da necessidade que um juízo de gosto pretende é a idéia de sentido comum (*Gemeinsinn*)” (CFJ, § 20). Ou seja, trata-se da necessidade de um princípio subjetivo, de um sentimento universal, que Kant identifica ao “efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento” (CFJ, § 20). A idéia de sentido comum, portanto, é essencial para dar um fundamento subjetivo à universalidade, desinteresse, formalidade e necessidade dos juízos de gosto, na medida em que nele é apenas a “condição subjetiva do conhecer” em geral, relativa à “proporção da disposição das faculdades do conhecimento” para a sua vivificação recíproca “com vistas ao conhecimento” que é posta no sentimento de prazer no belo (CFJ, § 21). O que o sentido comum torna possível, assim, é a representação da necessidade subjetiva do juízo de gosto *como se* fosse objetiva (CFJ, § 22). Ele aponta, portanto, para um princípio transcendental, “constitutivo da possibilidade da experiência” (idem). A mesma noção aparecerá, adiante, na *Crítica do Juízo*, no parágrafo a respeito “do gosto como uma espécie de *sensus communis*”, na medida em que será o gosto a fundamental “faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável em uma representação dada, sem a mediação de um conceito” (CFJ, § 40).

Ora, a crítica de Adorno incide exatamente sobre o que se poderia chamar de um *primado do sujeito* na experiência da beleza, uma vez que, em Kant, o sentimento do belo é tão somente o revelador de uma universalidade da proporcionalidade das faculdades humanas de conhecimento aos objetos da natureza em geral, na medida em que estes são capazes de predispor o ânimo ao ajuizamento da experiência como *dotada de um sentido* – a conformidade a fins meramente formal – para o sujeito. É assim que a experiência estética será pensada nos moldes da experiência do *conhecimento*: ambas são tidas por Kant tanto como comunicáveis quanto desinteressadas: como desdobramentos da forma geral da relação das faculdades da imaginação e do entendimento, em sua legalidade e transcendentalidade. Poder-se-ia mesmo dizer, segundo Adorno, que ocorre aqui um movimento paradoxal: o lugar que Kant havia reservado à não-identidade do objeto, em sua crítica da teoria do conhecimento, teria sido negligenciado em sua reflexão estética. Isso teria ocorrido em virtude do pressuposto kantiano da primazia da comunicabilidade e subjetividade da experiência dos objetos (da natureza e da arte) como belos. É o que indica Duarte, a quem não escapou “a objeção de Adorno, segundo a qual o mesmo Kant, que na Gnosiologia reconheceu uma protoforma do primado do objeto, postulou um acesso excessivamente subjetivista para a experiência estética” (1993, 147).

Com efeito, a crítica de Adorno à determinação kantiana do primado do sujeito na experiência estética é feita em prol do pensamento de um *primado do objeto* na mesma. Noção que forma uma *constelação* com as noções de *belo natural*, *expressão e aparência*. Desse modo será preciso reconstituir a sua articulação no pensamento de Adorno. O ponto crítico fundamental, aqui, é que a experiência estética traz à expressão a *interdependência entre sujeito e objeto* (Cf. Duarte, 1993, 146), bem como a *impossibilidade de uma coincidência* entre ambos (Cf. idem, 178). Em outros termos, a estética de Adorno é uma peça fundamental na sua articulação de uma *dialética negativa* como “consciência conseqüente da não-identidade” (ND, 17) – o que terá implicações decisivas para sua filosofia moral, como se verá a seguir.

Assim, o sentido da crítica de Adorno à estética kantiana do belo deve ser reportado às suas noções de uma *não-identidade* fundamental da linguagem e da experiência subjetiva às coisas, bem como de uma *não-soberania* epistêmica e prática do eu diante dos objetos. Noções que, no pensamento estético de Adorno, serão convergentes com a idéia de uma

não-intencionalidade fundamental da expressão na experiência estética. Com efeito, a expressão designa uma restituição *objetiva*, uma aparição do *belo natural*. Mas, assim, a questão se impõe: por que a expressão estética deveria ser a do belo natural?

Segundo Adorno, “o belo natural é o vestígio do não-idêntico nas coisas, sob o sortilégio da identidade universal” (TE, 90). Ele não pode ser referido, portanto, como Kant pensava, apenas à qualidade comunicável e desinteressada da sensação, no seu aspecto conforme às faculdades epistêmicas do sujeito. Muito diversamente, Adorno pensa o belo natural como imerso na dialética do esclarecimento, como processo dotado de densidade *histórica*, portanto. O “sortilégio da identidade universal” é um momento histórico, da constituição da experiência e da razão como produtos idênticos, a partir do imperativo de dominação da natureza interna e externa, necessária à autoconservação do sujeito. Desse modo, o “vestígio” que o belo natural conserva *nas coisas* é a expressão da não-identidade da razão e do mundo objetivo. O âmbito propriamente *estético* da experiência designa exatamente esse momento essencial para a constituição do sujeito. Pois ao sujeito é fundamental a experiência da natureza como algo subsistente de modo independente, e não para as finalidades da autoconservação (Cf. Duarte, 1993, 144). É o que indica Gerhard Schweppenhäuser, a propósito da estética de Adorno:

foi Adorno quem reabilitou a temática da beleza natural para a estética da modernidade. Ao mostrar quão virulento o tema do belo da natureza é para a arte, ele não quis retroceder ao ideal da *imitatio naturae*, mas sim tornar claro que a arte avançada almeja alcançar mimeticamente o gesto do belo natural: o gesto de existir para si próprio e de subtrair-se à disponibilidade para a racionalidade instrumental humana. Para Adorno, o belo natural é algo que se subtrai estritamente a qualquer “humanização intencional”, mas, ao mesmo tempo significa “promessa”, alegria, “cifra do reconciliado” (1999, 126).

Isso aponta para a compreensão adorniana do belo natural – polêmica em relação a Kant, como se pôde ver – como a de uma experiência na qual o interesse está presente, e mais ainda, presente de uma forma dificilmente comunicável. Isso porque trata-se, por fim, do *interesse da razão* em construir formas de relação com a natureza por meio das quais sua estranheza seja acolhida sem violência, como promessa de felicidade, além das exigências do trabalho e da autoconservação – conforme foi indicado, a propósito da

Dialética do Esclarecimento. O interesse presente no belo natural é refratário à comunicação porque ele alude a um estágio das relações entre sujeito e natureza *ainda não existente*. O momento teleológico presente no conceito de razão designa exatamente o sentido de uma *construção possível*, de uma reconciliação almejada de humanidade e natureza. É nesse sentido que a expressão do belo natural na experiência estética deverá orientar-se pela idéia da *não-intencionalidade*. Por que?

Duarte fornece uma pista para a resposta a essa questão, ao indicar o *caráter mediado* de toda experiência da natureza, uma vez que “a natureza, enquanto imediatidade, depende da mediação da experiência; a arte, enquanto mediação precisa da natureza, a qual representa, diante daquela, a imediatidade” (1993, 143s). Com efeito, isso dá a pensar que a natureza é, para o sujeito, a imediatidade *que aparece* sempre como mediada pelo processo histórico de sua dominação pelo pensamento e pela práxis social. A expressão objetiva da não-identidade da natureza, portanto, requer um reconhecimento do sujeito a propósito *dos limites das suas faculdades* cognoscitivas e práticas. É por isso que não basta que a natureza seja posta simplesmente como *tema* da arte, é preciso que ela seja trazida à expressão através de um procedimento de auto-reflexão e auto-limitação do sujeito. Será preciso, assim, limitar antes de tudo, a projeção antropomórfica de *um sentido* idêntico, humano, à natureza. Será preciso *buscar a expressão não-intencional do belo natural por meio da aparência* (não do conceito).

Desse modo, o belo natural será para Adorno, antes de tudo, a *negação determinada* de todo sentido colado à dominação da natureza para fins de autoconservação. Adorno chega a afirmar que “o centro da estética seria a salvação da aparência” (TE, 126). Trata-se da expressão de um não-existente, do belo natural como reflexo da utopia da reconciliação, a qual tem de mostrar-se, ao mesmo tempo, como ameaçada de morte pelas tendências à dominação da natureza existentes na sociedade burguesa. É assim que as obras de arte são “aparição negativa da utopia” (TE, 151): elas só podem expressar o que o espírito humano deseja, sem representá-lo como factível. É a “promessa de felicidade que se quebra” (TE, 157) na fugacidade mesma da aparência, a qual Adorno descreve como aparição de um outro não-idêntico ao existente, como transcendência na imanência:

As obras de arte são aparência por se esforçarem por fazer obter uma espécie de existência segunda, modificada, ao que elas não podem ser em si mesmas; são aparição, por que o não-ente nelas, em virtude do qual existem, chega a uma existência por quebrada que seja, graças à realização estética (TE, 129).

Isso equivale a fazer da experiência estética o âmbito de uma reconhecimento, (ainda que não-conceitual) do belo natural, do não-idêntico na natureza. Para o sujeito, trata-se da possibilidade e do sentido da *felicidade*, da expressão de uma identidade e não-identidade prazerosa do eu e da natureza. Se, para Adorno, o protótipo da arte é a expressão da natureza (Cf. TE, 92), se a linguagem da natureza é o conteúdo de verdade da arte (Cf. TE, 95), torna-se possível compreender porque “a experiência do não-idêntico” seria “o *telos* do sujeito estético” (TE, 94). Será necessário, antes de tudo, compreender o modo como Adorno estabelece a *participação* do sujeito, da racionalidade, na articulação da experiência do não-idêntico estético da natureza. Nesse sentido, uma passagem da *Teoria Estética* fornece indicações importantes:

O ser-em-si, a que aspiram as obras de arte, não é a imitação de algo real, mas antecipação de um em-si que ainda não existe, de um incógnito e de *uma coisa que se define através do sujeito*. As obras de arte indicam que algo existe em si, mas nada predizem a seu respeito. De fato, a arte... não alienou a natureza... mas, segundo à sua própria estrutura, aproximou-se do belo natural... A arte gostaria de *com meios humanos realizar o falar do não-humano*... A arte procura *imitar uma expressão que não incluiria intenção humana*. Esta é apenas o seu veículo... Se a linguagem da natureza é muda, a arte aspira a fazer falar o silêncio (TE, 95, grifos meus).

Ora, a preocupação central de Adorno, aqui, é a de demarcar uma autonomia do estético sem fazê-la coincidir com aquela estabelecida por Kant, mas, por uma outra via, mostrar *que essa autonomia é mediada pela história das relações dos homens com a natureza*. É por isso que a *expressão da natureza é um trabalho de auto-reflexão do sujeito*: trata-se de *depurar a intencionalidade* depositada na história dessas relações, de modo a tentar fazer aparecer, ainda que de maneira frágil e efêmera, a alteridade irredutível da natureza. Isso só poderia ser feito, na perspectiva da estética de Adorno, através do

momento da forma na experiência estética. Essencial, aqui, é que a forma é a maneira pela qual o sujeito seria capaz de apontar para *a ilusão da subjetividade significativa* (Cf. TE, 44). *A expressão, assim, seria mimética e racional*. Adorno chega a afirmar a propósito de Beckett, que a obra de arte autêntica é “o negativo do mundo administrado” (TE, 44) – imagem interessante, na medida em que aponta para *o trabalho formal da arte como uma mimesis da razão instrumental, coextensiva à reificação social, e que, ao mesmo tempo, traz à expressão um além desse existente*. Desse modo, a negação determinada do sentido posto pela objetividade social é um momento necessário de toda experiência estética, na medida em que o órgão estético da experiência só é “tocado” quando é possível estabelecer uma relação diferenciada com o sensível, o somático e o pulsional – para além das determinações de sentido que “pesam” sobre o indivíduo integrado à racionalidade social funcionalista.

O *momento do sujeito* na expressão estética, portanto, é o da *negatividade* e da *invenção de uma transcendência possível*, mesmo no meio da maior racionalização social da experiência. O momento do sujeito é um momento utópico, que anuncia o *sentido da aposta na construção de uma nova racionalidade e de uma nova relação com a natureza*. Vê-se, assim, que as leituras de Adorno como pessimista ou esteta elitista são extremamente superficiais, uma vez que Adorno articula o sentido da experiência estética como sempre possível de ser *universalizado*, ainda que as condições para tanto sejam contrariadas, no presente, pela indústria cultural. Trata-se de uma *possibilidade inscrita na racionalidade estética humana*. Assim, segundo Adorno,

quanto mais total é a sociedade, tanto mais ela se reduz a um sistema unívoco, tanto mais as obras, que armazenam a experiência deste processo, se transformam no seu Outro... Porque a prescrição da realidade exterior quanto aos sujeitos e às suas formas de reação se tornou absoluta é que a arte pode opor-se-lhe unicamente tornando-se semelhante a ela (TE, 44).

A expressão estética é identificada, assim, ao movimento de uma *mimesis da reificação* (Cf. TE, 154), uma mimesis que requer o concurso da racionalidade subjetiva para denunciar o caráter abstrato dessa mesma racionalidade subjetiva. Nesse sentido, é o *primado do objeto* na experiência que será reconhecido pelo sujeito na expressão estética. Esse primado do objeto aparece para o sujeito como *sofrimento objetivo*, como expressão

da dominação social da natureza no âmbito singular da dinâmica psíquica. É importante notar, porém, que a expressão estética, segundo Adorno, não será entendida como a sublimação dos impulsos anti-sociais, como fora pensado por Freud, mas, diversamente, como um tipo de relação com o pulsional que só o conceito de *negação determinada* permite apreender, uma vez que se trata de fazer justiça às pulsões, ao mesmo tempo em que se barra a sua realização errática. Adorno pensa a expressão como *configuração espiritual do sensível*, uma articulação que não recorre ao conceito, mas que inscreve o sensível numa linguagem, a qual seria a “linguagem da natureza”, isto é, de algum modo, a linguagem da pulsão reprimida. Assim, ao mesmo tempo, a expressão é tanto “movimento contrário ao sujeito” (TE, 381) como reconhecimento do sofrimento com que ele é marcado pela racionalidade instrumental (Cf. TE, 130).

Trata-se, em suma, para Adorno, da exigência de apreender conjuntamente os *momentos subjetivo e objetivo da expressão*. Ou seja, a expressão é manifestação *da coisa*, de seus aspectos não-dominados pela coerência da consciência subjetiva. Nesse sentido, Adorno afirma que a expressão é de processos históricos (Cf. TE, 131); mais precisamente, remete à “recuperação da natureza socialmente oprimida” (TE, 112) na história. E é por isso que a expressão não é um extravasamento de emoções, da interioridade subjetiva (Cf. TE, 124, 131), uma vez que ela é, muito antes, a penetração do não-intencional nos interstícios da subjetividade constituinte. Isso remete ao que Adorno chama de *espiritualização* na arte, noção que é fundamental para compreender o trabalho da forma na expressão estética. O importante é notar que a espiritualização marca o *momento subjetivo* (mas não psicológico) da expressão:

O primado do espírito na arte e a irrupção do que antes era tabu são dois lados do mesmo estado de coisas. Aplica-se ao que a sociedade já não aprova e pré-forma e transforma-se assim numa relação social de negação determinada. A espiritualização não se realiza mediante idéias que a arte manifesta, mas através da força com que penetra nos estratos não intencionais e opostos às idéias... O que se costuma chamar crítica social ou empenhamento da arte, o seu aspecto crítico ou negativo, é, até às suas mais íntimas fibras, inseparável do espírito, sua lei formal (TE, 112).

Isso fornece o momento da transição ao aspecto da *interseção do estético e do moral*. Se a expressão é crítica do social, compreende-se melhor, assim, porque, para Adorno, a arte e a filosofia sejam momentos privilegiados da expressão do sofrimento. Mas por que a expressão não poderia ser a da felicidade? Por que, no dito de Adorno, “a felicidade seria sem expressão”(TE, 130)? Interrogações que se impõem, uma vez que Adorno não poderia negar que a objetividade do sofrimento convive, na experiência dos sujeitos, com a objetividade do prazer. Penso que Adorno enfatiza a expressão do *sofrimento* com o objetivo de tentar salvar a expressão da felicidade do risco de suas falsificações, correntes na indústria cultural. É por isso, penso, que a grande arte é feliz e triste, bem como desconfortável e curativa. Isso porque a expressão aproxima o objeto ao sujeito, trazendo a este a “identidade da coisa contra suas identificações” (ND, 164), a estranheza do objeto. Talvez se possa dizer, enfim, *que toda expressão comporta um grau de sofrimento para o sujeito*, na medida em que lhe é lembrada a sua não-soberania, no modo em que as coisas como que “olham” para o sujeito. Adorno aproxima esse momento da expressão a uma transposição da idéia kantiana do *sublime*:

Enquanto as obras de arte se abrem à contemplação, *elas desorientam ao mesmo tempo o contemplador na sua distância*, a do simples espectador; *este descobre a verdade da obra como se ela houvesse de ser a verdade de si mesmo*. O instante dessa passagem é o momento supremo da arte; salva a subjetividade, mesmo a estética subjetiva através da sua negação. O sujeito impressionado pela arte faz experiências reais; contudo, em virtude da penetração na obra de arte enquanto obra de arte, tais experiências são aquelas *em que o seu endurecimento se dissolve na própria subjetividade*, e se revela o caráter mesquinho de sua auto-posição. Se o sujeito tem a sua verdadeira felicidade na emoção que lhe causam as obras de arte, *é uma felicidade dirigida contra o sujeito*; eis porque o seu órgão é o choro, que também *exprime a pena sobre a própria vulnerabilidade*. Kant detectou algo disso na estética do sublime, que ele situa fora da arte (TE, 300, grifos meus).

Passagem notável, na qual não seria descabido apontar ressonâncias proustianas, a propósito do choro e da vulnerabilidade do sujeito como descobertas da sua humanidade essencial. Cito a passagem de *Em busca do tempo perdido*, na qual o narrador relata o

episódio infantil de uma obtenção totalmente surpreendente da permissão paterna para que a mãe o socorresse em suas angústias noturnas:

A parede da escada, onde vi subir o reflexo de sua vela, há muito já não existe. Em mim, tantas coisas foram destruídas, coisas que eu julgava que fossem durar para sempre, e se construíram novas, dando origem a penas e alegrias novas que eu não teria podido prever então, assim como as antigas se tornaram difíceis de compreender. Também há muito tempo meu pai deixou de poder dizer a mamãe: “Vai com o menino.” A possibilidade de semelhantes horas nunca mais renascerá para mim. Porém, desde algum tempo recomeço a perceber muito bem, se apuro os ouvidos, os soluços que então consegui conter na presença de meu pai, e que só rebentaram quando fiquei a sós com mamãe. Na verdade, eles nunca cessaram; e é somente porque a vida se vai agora emudecendo cada vez mais a meu redor que os ouço de novo, como os sinos do convento que parecem tão silenciosos durante o dia por causa dos barulhos da cidade que os julgamos parados, mas que voltam a soar no silêncio da noite (Proust, 2002, 45).

Trata-se, desse modo, de um sublime que aponta para *a fragilidade do sujeito como momento essencial de sua possibilidade de ser moral*. Ora, será preciso lembrar que, em Kant, muito diversamente, o sublime é referido a um prazer que surge a partir do “sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva” (CFJ, § 23), diante da grandeza, observada sem forma, de certos objetos da natureza. O essencial, para Kant, é que a representação estética dessa grandeza pode embutir a “consciência de uma conformidade a fins subjetiva” no uso da imaginação (CFJ, § 25). Desse modo o sublime não repousaria no objeto, “nas coisas da natureza”, e sim “em nossas idéias”, uma vez que são as idéias da razão o termo limite, suprassensível, de toda ampliação possível da faculdade de imaginação. Em suma, segundo Kant: “sublime é o que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa toda medida dos sentidos” (idem). Referido ao sujeito, portanto, o sublime é indício da autonomia moral absoluta da razão prática. Ele descortina o fato de que “podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós” (CFJ, § 28) Ora, na perspectiva de Adorno, isso equivale a hipostasiar a dominação da natureza como invariante metafísico, bem como a justificar transcendentemente a

necessidade de auto-repressão moral dos afetos e do corpo (Adorno e *Nietzsche* concordam nessa crítica). Pois, para Kant, o sublime teria “seu fundamento na natureza humana... a saber, na disposição ao sentimento para idéias (práticas), isto é, ao sentimento moral” (CFJ, §29). E, mais do que isso, o sublime kantiano implica a noção de uma complacência que é remetida à lei moral e ao poder que esta exerce sobre o ânimo, o qual “só se dá a conhecer esteticamente *por sacrifícios*” (idem, grifo meu), que descortinariam, por contraste, a presença em nós de uma faculdade suprassensível. Em suma, o sublime nada mais é do que o bom apresentado esteticamente. É nesse sentido que, em Kant, o sublime será remetido à *apatheia*, à ausência de afeto de um ânimo resoluto no cumprimento dos princípios morais (idem), enquanto que a *dor compassiva* será desprezada como afeto *lânguido*, como *comoção terna* que, “sem valor estético moral... torna o coração seco e insensível à prescrição rigorosa do dever” (idem). O sublime, enfim, seria a face mais profunda da *humildade*, no sentido de uma “religião da vida reta”, uma vez que aquela conteria a disposição de “submissão espontânea à dor da auto-repreensão para eliminar pouco a pouco sua causa” (CFJ, § 28).

Desse modo, a partir da consciência dessa diferença para com o sublime kantiano, será preciso indicar como a *sublimidade da experiência estética*, segundo Adorno, seria feita de um aspecto de fragilidade e de imanência. E aqui se apresenta a ocasião para explicitar o *alcance estético da experiência moral*, conforme o proposto no início desta seção. E, ao fazê-lo, indicar o modo como a idéia de expressão permite, na filosofia de Adorno, articular o sentido de um *critério* possível para a moralidade de uma ação – bem como, a partir daí, a proposição de aspectos de uma *educação* para a resistência ao mal.

Com efeito, a idéia de expressão permite articular os âmbitos estético e moral da experiência em torno da noção de uma constituição da razão e do sujeito através da dialética histórica e material da dominação da natureza. Vimos como, para a arte, trata-se *da expressão como trabalho mimético e racional de restituição do não-idêntico* (como belo natural) reprimido nesse processo, dotando a experiência de uma *racionalidade estética*. E para a moral? Ou, em outros termos: como falar de um sentido *moral* da experiência? Ora, uma vez que se possa pensar uma *constituição expressiva da racionalidade*, será possível compreender que, para a moral, trata-se da expressão como (também) um trabalho auto-reflexivo da experiência, *negativo* – enquanto crítica do sentido posto pela autoconservação

– e *não-totalizável*, por definição, na medida em que o sofrimento objetivo impõe a necessidade de atenção à particularidade histórica das situações, refratária a qualquer racionalização da violência contra a natureza.

Assim, poder-se-ia dizer que o sublime estético adorniano descreve a condição de inteligibilidade de um *sentido moral* da experiência. Desse modo, o *critério* da moralidade de uma ação será posto na sua *disposição para a promoção das condições concretas para o reconhecimento da expressividade da razão e da subjetividade humana*. Dito de outro modo: temos um critério mínimo de moralidade quando podemos ajuizar um ato conforme a sua abertura ao aspecto não-intencional (à exigência de não violentar o momento somático e pulsional) da experiência. É perfeitamente compreensível que esse critério seja apenas uma *noção regulativa*, mas que já descortina o *horizonte de uma universalização*, necessária para que se possa falar com sentido da moral. Esse horizonte é postulado na medida em que *o reconhecimento do aspecto expressivo das ações humanas é vinculado a uma experiência (potencialmente) universal*. Em outras palavras: todos os sujeitos são potencialmente capazes de reconhecer, por meio do uso de suas faculdades cognitivas e expressivas, *a universalidade do aspecto de não-identidade (posto objetivamente no sofrimento) imanente à experiência humana*. E, assim, todos (potencialmente) podem escolher empenharem-se no *interesse* universal de um reconhecimento e emancipação desse aspecto, para além de tudo que condiciona o *fechamento* contemporâneo da experiência nas malhas de sentido da dominação da natureza.

Será possível compreender, do mesmo modo, *o mal* como tudo aquilo que impõe restrições à emergência, para os sujeitos, do sentido moral da experiência humana. Ou seja, o mal será, fundamentalmente, o recalque do vetor expressivo da racionalidade, em prol da funcionalização completa das relações sociais, da linguagem e da subjetividade. É por isso que a perspectiva da *educação* ocupa um lugar tão central no pensamento de Adorno. Com efeito, a idéia de um “imperativo categórico pós-Auschwitz”, apresentada na *Dialética Negativa*, recebe uma transposição pedagógica, nos termos de uma idéia regulativa para a educação, segundo a qual “a exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (Adorno, 1995, 119). O que é do maior interesse, aqui, é que Adorno apresenta a disposição para o mal como *frieza*, a qual, na verdade, sofre uma gênese social e histórica, uma *psicogênese da incapacidade de percepção da barbárie como barbárie, da*

absolutização das relações de poder existentes, seja qual for o seu conteúdo. É o que Adorno denomina a liquidação da experiência – e vimos que a experiência do diverso é, antes de tudo, *estética* – e sua substituição pelo *tipo*, pela *consciência coisificada*, a qual, basicamente, seria uma consciência totalmente impermeável ao reconhecimento da expressividade da subjetividade humana e da não-identidade da razão. Na descrição de Adorno, a consciência coisificada “é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (idem, 132).

É dessa maneira que, a partir da idéia da expressão como noção regulativa para a moral – e, por extensão, para a educação – se poderia pensar a moral como regida por aquela sublimidade da experiência estética pensada por Adorno. Há, na *Dialética Negativa*, uma formulação desse momento do estético e da moral em termos de um “choque do aberto”, *der Schock des Offenen* (ND, 43). Isso implica a concepção da *experiência metafísica*, segundo Adorno, como a experiência do não-idêntico, por meio da qual o sujeito é capaz de perceber a limitação de sua posição subjetiva e a *distância* – cognitiva, estética e moral – da natureza e dos outros em relação a si. *O choque do aberto, assim, poderia ser posto como modelo tanto para a arte como para a filosofia e a experiência moral*. Trata-se, a cada vez, e em todos esses três âmbitos, da *invenção de uma certa autonomia do sujeito* em relação aos processos sociais de racionalização e reificação dominantes. Invenção que é sempre possível, em virtude do *fundamento não-idêntico da razão*, conforme aponta Adorno, na *Teoria Estética*:

É assim que ela [arte – DGAI] participa no sofrimento que, em virtude da unidade de seu processo, se exprime dificilmente e não desaparece... O primeiro a prever o fim da arte [Hegel – DGAI] enunciou a razão mais pertinente da sua sobrevivência: a continuação das próprias indigências que aguardam a expressão que as obras de arte realizam em representação daquelas que não se exprimem (TE, 379).

Aquilo que há de quebrado e incompleto no estádio atual das relações sociais, e das relações dos homens com a natureza, a persistência dessa não-identidade na objetividade do sofrimento humano, é isso que se poderia chamar, penso eu, de *fundamento normativo da Teoria Crítica*. Vê-se, assim, como a frieza co-essencial à experiência do sublime kantiano,

no momento da *apatheia* (CFJ, § 29), é o inverso do momento metafísico e sublime da expressão, na filosofia de Adorno. Uma vez que, para Adorno, não é a frieza face à dor que seria sublime, mas, muito diversamente, a consumação de uma tênue felicidade no momento mesmo do reconhecimento de que o sofrimento *não deve ser* – de que ele não é o sentido do Ser ou da História –, de que a *sua superação é possível e mesmo uma exigência que funda o sentido teleológico da razão*. É por isso que Adorno fala do sublime na experiência estética como *felicidade contra o sujeito*, ligada a algo que *é imanente à experiência da natureza no sujeito*. O choque contido no sublime, assim, seria o *estremecimento*, como diz Adorno, do aspecto compulsivo da identidade do eu e de sua frieza essencial:

A expressão é o olhar das obras de arte... como se as obras de arte, ao modelarem-se pela sua estrutura sobre o sujeito, repetissem o modo de seu nascimento e de sua libertação. Têm expressão, não quando comunicam o sujeito, mas *ao estremecerem com a história primigênia da subjetividade* (TE, 132, grifo meu).

Desse modo, se poderia destacar um momento *cognitivo* na experiência estética (CF. TE, 391), uma vez que o estremecimento traz a possibilidade da *cognição da dor* imanente à história da subjetividade como história da repressão da natureza. E é por isso, também, *que o momento estético se identifica com o sentido da moral*, na medida em que descortina a *possibilidade real de resistência ao sofrimento* posto pelo existente. Adorno articula essa noção em termos de uma dialética estética do universal e do particular:

É a administração irracional do mundo intensificada até à liquidação da sempre precária existência do particular... o interesse individual, que se recusa a tal processo, converge com *o interesse geral da racionalidade inscrita na realidade*. Tal racionalidade só o seria se deixasse de oprimir o indivíduo, em cujo desabrochamento a racionalidade tem o seu direito à existência. Contudo, a emancipação do indivíduo só seria bem sucedida na medida em que abrangesse o universal, do qual dependem todos os indivíduos. Também no plano social uma ordem racional da coisa pública só poderia ser estabelecida se, no outro extremo, *na consciência individual, se impusesse a resistência à organização* ao mesmo tempo sobredimensionada e insuficiente. Se a esfera individual está, em certo sentido, em atraso

relativamente à esfera organizada, a organização deveria, contudo existir realmente por mor dos indivíduos. A irracionalidade da organização deixa-lhes ainda uma certa liberdade. O seu atraso torna-se refúgio do que seria mais avançado do que o progresso dominante. Uma tal dinâmica do intempestivo confere esteticamente à *expressão interdita o direito de uma resistência*, que concerne à totalidade onde ela é falsa (TE, 336, grifos meus).

Isso faz pensar *num trabalho expressivo do sujeito*, na moral, direcionado pela idéia de uma *escritura das coisas*, de uma restituição do não-idêntico destroçado pelo movimento do esclarecimento. Na verdade, trata-se de pensar numa *experiência que seria estética e moral ao mesmo tempo*, na medida em que seria antecipatória da possibilidade de um estádio reconciliado das relações entre história e natureza (Cf. Duarte, 1997, 143, 183). É interessante apontar, a esse respeito, uma convergência da dialética negativa com a fenomenologia encarnada de Merleau-Ponty¹⁰³, na medida em que nesse autor comparece também a idéia de uma *interseção entre a autonomia moral e a racionalidade estética, nos termos de uma filosofia da expressão*. Cito Renaud Barbaras, que a esse propósito indica:

Essa concepção de liberdade como transcendência ativa, como ato pelo qual atribuo um sentido figurado a uma situação para além do seu sentido próprio, aparenta-se com uma descrição da criação artística. Desse ponto de vista, não é à toa que o texto de Merleau-Ponty sobre Cézanne seja provavelmente o mais esclarecedor de todos sobre a questão da liberdade. Com efeito, o trabalho do artista não consiste em realizar um projeto previamente concebido, mas sim em transformar a matéria ao dar-lhe um sentido figurado. É um trabalho de *expressão*, e a expressão não é a tradução ou a comunicação de uma idéia ou de uma significação, mas o ato pelo qual desvendam-se o sentido que ficava implícito na matéria e que, a rigor, não existia verdadeiramente antes de ser manifestado e encarnado numa obra. Assim, a expressão também pode ser caracterizada pela circularidade que vimos acima a propósito da ação humana. Um ato livre é, portanto, um ato de expressão, uma vez que dá

¹⁰³ Penso que seria promissora uma linha de pesquisa que perseguisse esse objeto. Cf. alguns dos textos em que Merleau-Ponty desenvolve a sua filosofia da expressão. Em primeiro lugar, um ensaio no qual ele próprio reconhece uma afinidade entre a fenomenologia do último Husserl e o pensamento dialético: “Em toda e nenhuma parte”. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores). Cf. também: “A dúvida de Cézanne”, na mesma coletânea, bem como *Fenomenologia da percepção*, op. cit; e os textos reunidos em *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

um sentido novo a uma matéria, uma situação que o indicava ou, até, exigia sem possuí-lo positivamente¹⁰⁴.

Indicação que permite pensar no problema geral de uma filosofia moral orientada pela idéia de expressão. Assim, na próxima seção, investigar-se-á o quadro de uma filosofia moral possível a partir do pensamento de Adorno, enraizado no reconhecimento do caráter estético e expressivo da razão e da moral.

4.3. O problema da filosofia moral sob a perspectiva de uma dialética negativa *estética*

A perda de evidência que Adorno assinala com relação à arte e a experiência estética atinge diretamente a racionalidade da filosofia moral. “Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como na sua relação ao todo, e até mesmo o seu direito à existência” (TE, 11), nos termos da famosa abertura da *Teoria Estética*. Ora, a perda de sentido que atinge a arte atinge também a moral, uma vez que ambas são constituintes do subjetivo (em sua posição diante da objetividade da natureza, no devir histórico), na densidade mesma da dialética do esclarecimento. Assim, se “a liberdade absoluta na arte, que é sempre a liberdade num domínio particular, entra em contradição com o estado perene de não-liberdade no todo”, a moral também se vê ameaçada de perda da sua autonomia relativa frente às tendências sociais universais, pois, do mesmo modo que a liberdade da arte, a sua “vivia da idéia de humanidade”, que entrou em declínio no processo do esclarecimento (idem).

Desse modo, a última seção deste capítulo final investiga o problema de uma filosofia moral pensável a partir da articulação *estética* da dialética negativa de Adorno. Tendo sido já indicado, nas seções precedentes, o *modus* dessa articulação estética, trata-se de pôr em questão as estratégias de legitimação que Adorno utiliza para tornar plausível as suas reflexões sobre a moral e a *filosofia* da moral. Assim, trata-se, de início, de retomar as coordenadas da filosofia moral que, segundo penso, existe no pensamento de Adorno, de

¹⁰⁴ Barbaras, Renaud. O corpo da liberdade. In: Novaes, Adauto (organizador). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 188.

acordo com as quatro questões postas no início deste capítulo, referentes a: 1) o critério moral; 2) o motivo moral; 3) a resistência ao mal; 4) a educação moral. A seguir, será necessário tentar destacar a especificidade dessa filosofia moral, especialmente frente a tendências existenciais, ligadas à idéia da expressão de uma interioridade primordial. Por fim, será avaliada a racionalidade da reflexão moral de Adorno, em confronto com os seus próprios pressupostos – isto é, proponho o caminho de uma *crítica imanente* da filosofia de Adorno – refiro-me, especialmente, às idéias de uma dialética do esclarecimento, de um núcleo metafísico do pensamento e do conceito, e da expressividade da racionalidade filosófica, estética e moral. Com isso, espero tornar plausível a idéia de que a filosofia de Adorno deve ser estudada a partir dos seus próprios termos, como uma reflexão original a respeito das condições *estéticas* de possibilidade da racionalidade, bem como da experiência moral. O que tem seu interesse justificado pela demanda real de novas formas de equacionamento das relações dos homens com a natureza (advinda do perigo de um esgotamento dos recursos naturais num futuro próximo) e consigo mesmos (advinda do estado de fome de mais de um bilhão de seres humanos, no presente).

De início, proponho uma reconstituição da filosofia moral implícita na obra de Adorno, por meio de um comentário de caso: tome-se o famoso caso que Kant apresenta em seu ensaio sobre a mentira, e que concerne à situação na qual um fugitivo encontra abrigo em minha casa, e em relação a qual tenho – segundo Kant – o dever de não mentir e de entregá-lo aos perseguidores que me indagam sobre seu destino. Miroslav Milovic, num trabalho a respeito da orientação moral na modernidade, faz um comentário irônico a respeito de algumas das alternativas filosóficas ao problema do fugitivo:

Então, onde esconder-se neste mundo perigoso, onde encontrar os lugares seguros? Seguramente não na casa de um utilitarista, cujo cálculo nos pode extraditar aos criminosos. Seguramente não na casa de um kantiano, que sempre tem que dizer a verdade. Teria muitas dúvidas sobre a casa de um habermasiano, porque tudo pode acontecer com a nossa vida até encontrarmos uma solução discursiva. Teria também muitas dúvidas na casa de um pós-moderno orientado pela perfeição estética de sua própria vida. O único lugar seguro parece a casa de Lévinas, aberta para Outrem. Essa casa que nos oferece a hospitalidade sem a reciprocidade, além da influência econômica... A casa de Lévinas é quase uma casa virtual,

algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nessa possibilidade da hospitalidade¹⁰⁵.

Mesmo que não possa entrar, aqui, na consideração da proposta de Lévinas, penso que o comentário de Milovic tem o seu interesse, na medida em que nos lembra a relação fundamental entre a moral e a noção – implicada na palavra *ethos* – do habitar, da casa¹⁰⁶. O respeito ao *ethos* seria, fundamentalmente, o respeito à morada de cada um no mundo, em termos econômicos, sociais, simbólicos, culturais etc. Recusar o abrigo ao outro, assim, seria atentar contra sua humanidade, o que, em nossa época, assumiu configurações literais com o extermínio nazista. Nesse sentido, o caso ideal de Kant poderia ser relacionado a dois outros casos, um tirado do cinema, outro da história brasileira recente. No cinema, temos a cena do filme, *As vinhas da ira*, de John Ford, adaptação do romance de John Steinbeck. Um tratorista está prestes a destruir a casa de um lavrador endividado com os bancos. Aquele é reconhecido, nesse instante, como procedente de uma família de lavradores da região. Apela à sua humanidade. Ele responde dizendo que precisa ganhar a vida, e que, se não fosse ele a passar o trator, outro qualquer seria contratado para fazer o mesmo serviço – e destrói a casa do lavrador. Outro caso: dessa vez, acontecido no Brasil, em 2003¹⁰⁷. Uma ação de reintegração de posse. Um tratorista é chamado para destruir a casa de uma moradora de um terreno do qual não tem a posse legal. Ele senta-se no trator, avança, e pára. Não consegue fazê-lo. A polícia lembra-lhe que é um trabalhador contratado de uma empresa de terraplanagem, e que deve cumprir a ordem judicial. A polícia ameaça-

¹⁰⁵ Milovic, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. In: Javier Herrero, Francisco; Niquet, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002, p. 197.

¹⁰⁶ Cf., a esse respeito, o belo texto de Henrique C. de Lima Vaz, “Fenomenologia do Ethos”, capítulo de seu livro *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, especialmente pp. 12-16. Cf. também o aforismo “Asilo para desabrigados”, de *Minima Moralia*, no qual Adorno afirma: “A rigor, morar é algo que não é mais possível” (MM, 31).

¹⁰⁷ Mais precisamente, no dia 02 de Maio de 2003, em Salvador. O tratorista mencionado na seqüência do texto é o senhor Hamilton dos Santos. Cf., entre outros veículos: *O Estado de São Paulo*, edição de 04 de Maio de 2003.

o de prisão. O tratorista tem uma crise de hipertensão e é levado ao hospital. A casa não é destruída.

O que tudo isso tem a ver com a filosofia moral de Adorno? Em que o caso do tratorista compassivo da Bahia poderia ajudar a entender a dialética negativa estética da reflexão moral de Adorno? Ora, na verdade, é o mesmo caso ideal de Kant que volta aqui, na concretude da situação brasileira. Senão, vejamos: na perspectiva de Kant, aquele que dá abrigo a um fugitivo está na mesma posição do tratorista contratado por uma empresa. Um e outro devem reportar a máxima de suas ações à exigência moral do dever, que determina, ao modo de um imperativo categórico (isto é, de modo incondicional), o *cumprimento universal dos contratos*: não devo mentir, porque isso seria querer universalizar o rompimento do contrato *da veracidade*, e não devo desobedecer às ordens que me dizem o que fazer com o trator, porque isso seria querer universalizar o rompimento do contrato *da sociedade jurídica*. Talvez Kant protestasse contra essa descrição, que, em última análise, faz do *mercado* a verdade do transcendental. Mas penso que não estamos longe da verdade, aqui, uma vez que foi o próprio Kant quem ilustrou a incondicionalidade do imperativo moral com metáforas tiradas do mercado, remetidas ao ideal da troca justa (Cf. FMC, BA 54; CRPr, A 171).

Ora, é precisamente essa proximidade do modelo moral de Kant com as relações econômicas mercantis que faz com que Adorno considere a filosofia moral kantiana como insuficiente para dar conta da demanda mais fundamental de *respeito à humanidade* do outro – exigência que, como se sabe, se encontra no próprio pensamento de Kant (Cf. FMC, BA 68s; CRPr, A 156). Em outras palavras, segundo Adorno, Kant não teria percebido que a exigência ética (kantiana e da Teoria Crítica) de não tratar o outro apenas como coisa, mas sempre também como fim *é impossível de ser conciliada* com a formulação do imperativo categórico, que identifica a moralidade como a necessidade de universalização das máximas (Cf. PM, 208s).

Para Adorno, dessa maneira, a ação do tratorista compassivo talvez pudesse ser vista como uma atualização do caso na qual o homem que *abriga* o fugitivo *mentiria* aos seus perseguidores. Não só Lévinas, mas também Adorno funda a moralidade na possibilidade da hospitalidade, da exigência de *uma certa passividade* – *de um não “funcionar”*: o tratorista pára o trator – que é prática, que possui conteúdo moral – a casa não é destruída,

as pessoas não perdem o seu *ethos*. Como descrever esse caso em termos da filosofia moral de Adorno? Em primeiro lugar, quanto ao já referido *critério* de reconhecimento da moralidade de uma ação: a ação do tratorista é moral, porque ela: 1) rompe a lógica da autoconservação, da adequação de meios a finalidades já admitidas; 2) transcende o cálculo das conseqüências pragmáticas: a possibilidade da prisão ou a de que um substituto fosse designado (caso do tratorista do filme de John Ford); 3) instaura uma responsabilização direta pelo resultado de sua ação, posicionando-o na condição de agente, sem deixar-se “encaixar” na condição de instrumento da ação (como foi o caso de Eichmann, por exemplo, e de um grande percentual de sujeitos da experiência de Milgram, anteriormente citada); 4) cria uma condição virtual, a possibilidade de que um outro sentido das relações seja criado, de que *politicamente*, o *ethos* daquelas pessoas seja preservado e reconhecido; 5) *expressa a ligação estética* dos sujeitos humanos com sua condição potencial de agentes morais: o tratorista sentiu e expressou o *sofrimento dos outros* naquela situação, no sentido de *resistência* da sua decisão e no seu mal-estar físico ao ser coagido a fazer os outros sofrerem. Penso, enfim, que o que Adorno articula filosoficamente em termos de um primado do objeto e da expressão do sofrimento como *telos* do sujeito estético (e moral) não poderia ter uma ilustração mais acabada do que um caso como esse, no qual se colocam os imperativos do capital, o ordenamento jurídico como sua salvaguarda, e a possibilidade de resistência a eles como fundamentada numa racionalidade estética e expressiva, potencialmente presente em todos os seres humanos. Trata-se, enfim, de um desempenho propriamente *estético* no sentido de que envolve não uma mera excitação sensorial, nem, tampouco, uma pura conceptualização, mas algo diverso, que se poderia chamar de *auto-reflexão da natureza no sujeito*, isto é, a elaboração de um gesto que expressa, a partir do sentimento de *dor*, o *sentido* do reconhecimento da ligação e da dependência do sujeito à natureza.

Em segundo lugar, quanto ao *motivo* na filosofia de Adorno, a ação do tratorista põe em evidência um motivo propriamente moral na medida em que poder-se-ia dizer que ela consegue *exprimir* a afinidade mimética de sua subjetividade à sua vulnerabilidade física e psíquica, percebida no *outro*. Sua ação é resultado de um processo no qual um impulso físico – o mal estar diante do sofrimento do outro – é mediado por uma compreensão racional – a de que não deve, de que não seria justo destruir a casa daquelas pessoas. Esse

motivo, portanto, é tanto *material e mimético* como *cognitivo e racional*, o que faz com que ele seja precisamente uma *expressão* do não-idêntico, da natureza reprimida (o sofrer) no sujeito. Esse impulso só se transforma num motivo quando o sofrimento do outro é aproximado do meu e passa a receber um *significado*: trata-se do significado moral, que o tratorista pôde apreender, da exigência de *respeito à vulnerabilidade* física e afetiva, totalmente irreduzível, constituinte da *humanidade* do outro. O motivo moral, assim, pode ser compreendido como movimento de *auto-reflexão do sujeito*, em direção a sua não-identidade somática e pulsional. Adorno fala desse processo em termos *estéticos*, remetendo a um “choque da náusea”, que é possível experimentar diante, por exemplo, da obra de Kafka:

A força da negatividade da obra de arte mede o abismo entre a práxis e a felicidade. Sem dúvida, Kafka não desperta a faculdade de desejar. Mas, a angústia do real, que responde aos escritos em prosa como a *Metamorfose* ou a *Colônia penal*, o choque da náusea, da aversão, que, sacudindo a *physis*, tem mais a ver, enquanto defesa, com o desejo do que com o antigo desinteresse que a ele e a seus sucessores se atribuía... A experiência artística só é autônoma quando se desembaraça do gosto da fruição. A via que aí conduz passa pelo desinteresse...Mas, não se fixa no desinteresse... Por conseguinte, o desejo sobrevive na arte (TE, 24).

Ora, esse choque é propriamente um *modelo estético para o motivo moral* na filosofia de Adorno, uma vez em que ele articula uma *dialética negativa estética* da *receptividade mimética* do sujeito à natureza, a qual toca o extremo da *atividade expressiva* do sujeito, que reconhece, na sua ação, essa afinidade entre a sua dignidade moral e a de outrem, em sua natureza sofredora comum. Isso porque o mal-estar que a obra de Kafka desperta no leitor que a ela se abre, tem a ver com o *desejo de felicidade* que é reconhecido nela como sufocado, traído, impedido – basta pensar, por exemplo, nas angustiantes peregrinações do personagem do agrimensor, no *Castelo*. É por isso que a experiência estética “mede o abismo entre a práxis e a felicidade”. Essa fórmula não seria adequada, de resto, para designar o *sofrimento do tratorista, no momento em que tentava compreender o significado moral* do que estava acontecendo naquele momento? Poder-se-ia dizer, portanto, que o motivo moral, na perspectiva de Adorno, possui aquela *negatividade*

estética que ele atribui à arte. Nesse sentido, penso que procede a afirmação de Milovic, segundo a qual:

O sofrimento da pessoa particular, de uma criança, por exemplo, não precisa de nenhuma interpretação ética posterior... Necessitamos dos imperativos categóricos, ou dos discursos, no caso do sofrimento, para decidir? Necessitamos da metafísica, de Lévinas? A chamada dessa criança que sofre é finita, é frágil, e não é mais infinita, ou absoluta. A nossa obrigação não é mais ética, mas poética, sem os modelos. Assim, ética se transforma numa obrigação poética (Milovic, 2002, 198).

Se minha interpretação estiver correta, isso significa que a ação moral, no momento da sua efetivação, da manifestação de seu *motivo*, possui uma dinâmica *estética*, nos seguintes termos: ela traz à *expressão* a ligação essencial entre o sofrer do outro e o meu sofrer como constituintes da maneira pela qual eu atribuo sentido moral às minhas ações e às ações de outrem. Não se trata, assim, de um processo meramente irracional, como os comportamentos dos animais, mas de uma *gênese de sentido*: sou motivado a agir moralmente quando compreendo que *isso que é o sofrer sou eu e minha ligação ao mundo e à possibilidade de ser feliz e livre*. É por isso que a *negatividade estética do motivo moral* deve ser entendida em um sentido duplo. Primeiramente, como experiência da contradição de intencionalidade (a compreensão, ainda que tateante, do significado moral da situação) e de não-intencionalidade (o impulso somático de aversão ao sofrimento) na auto-reflexão do sujeito (Cf. TE, 86). Mas também como criação, frágil e momentânea, na expressão contida na ação, de um *âmbito de sentido distinto* da lei da alienação universal de todo particular na troca capitalista, lógica das sociedades contemporâneas. Desse modo, a descrição que Adorno faz da aparição da obra de arte valeria também, penso eu, para a *aparição do motivo moral* da ação, nos seguintes termos:

O que aparece não é passível de troca, porque não é nem o elemento inerte que pode ser substituído por outro, nem uma generalidade vazia que, enquanto unidade distintiva, nivelaria a especificidade aí contida. Se tudo, na realidade, se tornou fungível, a arte apresenta ao todo para-outro imagens do que ela própria seria, emancipada dos esquemas da identificação imposta (TE, 100s).

Esse aspecto de negatividade do motivo moral remete ao terceiro ponto das coordenadas da filosofia moral de Adorno, ao problema do *mal* e da possibilidade de *resistir* a ele. Já foi possível apontar, anteriormente, a noção de que o mal, segundo Adorno, identifica-se ao *princípio Auschwitz*, ou seja, à destruição organizada e racional, incorporada à lógica social do capitalismo tardio, de todo *sentido de finalidade* para a vida humana que transcendesse a autoconservação do sistema como totalidade econômica, e que encontrou sua consumação mais extrema (mas de modo nenhum acidental) nos campos de extermínio nazistas. Desse modo, a resistência ao mal adquire, em Adorno, um aspecto que não é “pessimista”, mas também não é propriamente confiante num progresso contínuo e garantido de relações verdadeiramente humanas. A filosofia de Adorno se desenvolve nessa tensão: o mal não é uma fatalidade – há várias passagens em sua obra em que ele afirma isso – e, em tese, é algo que poderia ser superado. A resistência ao mal é possível e é uma obrigação moral e política, conquanto as condições para uma mudança qualitativa na totalidade da lógica social dominante sejam indiscerníveis no presente. Não se trata, desse modo, nem mesmo de um “pessimismo da teoria”, mas de uma tentativa de *fazer a teoria enxergar a sua cegueira*. Isto é, de apontar para o círculo estreito em que a reflexão teórica se move no presente, incapaz de apontar as condições de uma *gênese do novo*, precisamente porque não há fundamentos objetivos para tanto. Na verdade, apontar o limite já é uma forma de superá-lo, e, dessa forma, a Teoria Crítica segue um desígnio plausível uma vez que, ao desvendar as diversas formas pelas quais se dá o fechamento do presente, ela torna quase visíveis as suas fendas. E o caso do tratorista aponta precisamente para isso, penso eu, uma vez que ele dá a pensar no *limite objetivo da alienação universal, limite situado no sofrimento físico e moral dos sujeitos humanos*. A percepção do mal como mal não é um processo espontâneo – e os trabalhos de Hannah Arendt sobre Eichmann e sobre a relação entre pensamento e moral são reveladores a esse respeito¹⁰⁸ –, ela requer o concurso de uma subjetividade que sofra, e que perceba o limite da utilização social do humano, situado em sua dignidade corpórea e, desse modo, em sua irreduzível singularidade moral. Ao não servir de instrumento social substituível, o tratorista descobre (ou re-descobre) sua própria

¹⁰⁸ Cf. Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, op. cit; bem como: “Pensamento e considerações morais”. In: Arendt, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pp. 145-168.

dignidade moral na condição da *insubstituibilidade moral do sofrimento dos outros*. É porque ele compreende o *mal como a negação dessa insubstituibilidade*, que ele pode resistir a ele, ainda que isso lhe custe a integridade física. A resistência ao mal, assim, será sempre possível, conforme o gesto do tratorista o mostra, porque será sempre possível ao indivíduo singular perceber a *lógica social universal como limitada pela objetividade do momento somático e sofrimento dos sujeitos individuais, sem o qual aquele universal não faz nenhum sentido e nem pode ser constituído*.

Ora, se essa experiência é potencialmente universal, aberta a qualquer indivíduo, como pensar, a partir do caso do tratorista, aquele quarto ponto das coordenadas da filosofia moral de Adorno, a respeito da educação moral como educação para a resistência ao mal? Com efeito, como filósofo moral, Adorno deveria poder fornecer indicações claras sobre como estimular a capacidade de resistência ao mal por meio da educação. Penso que essas indicações existem, mas não são reunidas em proposições sistemáticas. Antes, elas devem ser buscadas no *conjunto de sua obra*. Assim, uma pedagogia moral que pudesse servir-se do pensamento de Adorno teria que realizar o trabalho considerável de articular os estudos adornianos sobre a dinâmica do preconceito, na *Personalidade Autoritária*, as suas análises da mentalidade propensa ao consumo indiscriminado dos produtos da indústria cultural, suas descrições fenomenológicas da “frieza burguesa” em *Minima Moralia*, bem como as suas intervenções a respeito da educação “após Auschwitz”¹⁰⁹. Não obstante, é possível reconstituir alguns pontos de uma proposta adorniana para a educação moral, a partir do caso do tratorista. Com efeito, o caso mostra que uma educação moral teria que considerar aquelas dimensões presentes na experiência do tratorista, tais como elas se expressam em seu ato, a saber: 1) a capacidade de não apenas agir segundo regras, mas de compreender o significado moral das mesmas; 2) a capacidade de apreender a distinção entre a racionalidade funcional de uma atividade e a racionalidade estética e moral de uma ação; 3) a capacidade de questionar a legitimidade de um padrão comportamental específico em confronto com um padrão moral que não se pode nomear (algo análogo à necessidade exemplar dos juízos de gosto, em Kant. Cf. CFJ, § 18); 4) a capacidade de agir segundo a perspectiva de um outro qualquer, ao alcance de uma violência física e simbólica que fere

¹⁰⁹ Cf. a esse respeito o trabalho cuidadoso de Antônio Álvaro Soares Zuin: *Indústria cultural e educação: o novo canto da sereia*. Campinas: Autores Associados, 1999.

sua dignidade ética (de modo análogo ao “pensamento alargado”, máxima do *sensus communis*, em Kant – Cf. CFJ, § 40 –, mas de uma perspectiva antropológica, que considere o imbricamento de razão e impulso).

Quando se pensa em educação moral, o problema do caráter *individual* da ação moral é trazido ao primeiro plano. Assim, poder-se-ia perguntar: de que modo a filosofia moral de Adorno seria capaz de descrever a ação do tratorista sem fazer dela o exemplo da expressão de uma interioridade originária, tida inequivocamente como segura e/ou boa?

Seria possível, antes de tudo, diferenciar a filosofia moral de Adorno de uma descrição da ação em termos de uma filosofia da existência? A esse respeito, sigo, aqui, a caracterização geral feita por Hannah Arendt, de acordo com a qual “o termo *Existenz* indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independentemente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas”(1993, 15), e a “filosofia da existência”, por sua vez, o esforço de refletir o individual em sua irreduzibilidade ao universal, em sua contingência e facticidade, que “não pode ser antevista pela razão ou resolvida em algo puramente pensável” (Arendt, 1993, 24). Característico de toda filosofia da existência, assim, seria buscar desvelar a “estrutura universal da realidade humana” tal como ela se dá ao indivíduo, mais propriamente ao indivíduo excepcional, que é capaz de apreender o caráter metafísico da sua subjetividade. Desse modo “a atitude existencial gira em torno da atualização compreensiva (em oposição ao que é apenas contemplado) das estruturas mais universais da vida” (Arendt, 1993, 25). Assim, para a filosofia da existência, a retirada do mundo inter-subjetivo e a compenetração individual nas realidades da morte, da contingência e da culpa são tidos como o modo necessário da auto-apreensão do indivíduo como *Existenz* (Cf. Arendt, 1993, 24-27).

De modo análogo, seria possível diferenciar a filosofia moral de Adorno de uma descrição da ação moral em termos do que Charles Taylor chama de “epifanias do Ser”, da expressão de uma interioridade garantida na natureza, tida como fundamento pleno de significado e de bondade? Ou seja, seria possível determinar a concepção de *expressão* em Adorno, em sua diferença da concepção *romântica* de expressão, fundada na noção de uma auto-articulação do eu a partir de uma fonte interior rica em sentido? (Cf. Taylor, 1997, 609-614).

Em suma, será necessário determinar o sentido da idéia de *expressão* na filosofia moral de Adorno, de modo a torná-lo distinto tanto do desvelamento de uma interioridade estrutural-universal (caso das filosofias da existência) como da manifestação de uma natureza boa (caso das epifanias românticas). Para tanto, deve-se atentar, antes de tudo, para a *dialética da expressão* tal como articulada na *Teoria Estética*. Será preciso tentar apreender o sentido das formulações paradoxais de Adorno, de uma “intuição não-sensível” (TE, 117) e de um “conceito sem conceito” (TE, 115). Ora, o que está em jogo, na argumentação de Adorno, é o processo de “espiritualização” da natureza, realizado por toda obra de arte. Essa não pode ser uma mera expressão psicológica, nem possuir um referente imediato na empiria (Cf. TE, 132), mas desenvolver uma *relação especial entre sujeito e objeto*, deslocando as fronteiras de ambos. Nesse sentido, o que é trazido à expressão não é uma coisa, nem a interioridade, mas a *forma* criada pelo/no objeto estético (Cf. TE, 138).

A expressão das obras de arte é o não-subjetivo no sujeito, menos sua expressão do que sua cópia... A arte retifica o conhecimento conceptual porque, separado, cumpre o que esta em vão espera da relação abstrata sujeito-objeto: o desvelamento de alguma coisa de objetivo mediante a produção subjetiva... Mediante a espiritualização, radical dominação da natureza, sua própria dominação, corrige a dominação da natureza enquanto dominação do *outro*. O que na obra de arte se instaura contra o sujeito como permanente e a ele é estranho como feitiço rudimentar responde pelo não-alienado; mas, o que no mundo se comporta como sobrevivência da natureza não-idêntica, torna-se material da dominação da natureza e veículo da dominação social, e é justamente alienado (TE, 133).

Isso aponta para a expressão estética, em Adorno, como uma *auto-reflexão da natureza no sujeito*, uma tomada de consciência da dominação da natureza feita com meios que, ao mesmo tempo, continuam e negam essa dominação, o que só pode mesmo ser indicado por meio das formulações paradoxais da “intuição não-sensível” (TE, 117) e do “conceito sem conceito” (TE, 115): trata-se de trazer à expressão algo espiritual, a diferença e interdependência de sujeito e objeto, razão e natureza. Nesse caso, trata-se de indicar um conceito: o caráter condicionado da razão. Mas de fazê-lo por meio de uma intuição articulada internamente, na *forma* da obra de arte. É por isso que ela é expressão do *outro*: do não-subjetivo no sujeito, do que é alienado na dialética do esclarecimento e

que pode surgir somente através da auto-reflexão estética do sujeito. A saber, trata-se da expressão da não-identidade da natureza no sujeito, de seu potencial para a felicidade e para o sofrer. É assim que é possível entender a noção adorniana de expressão *além* dos registros da interioridade universal ou da natureza boa. Não se trata, em Adorno, nem de uma coisa, nem de outra. Isso porque a expressão estética é a instauração, sempre frágil – nunca uma invariante existencial – de uma *consciência do caráter mediado tanto da subjetividade como da natureza*. Assim, o indivíduo não é tomado, em Adorno, como o receptáculo da estrutura autêntica da realidade humana, nem como a instância de reconhecimento de uma bondade originária do Ser, por meio da expressão da natureza interna. De modo diverso, a expressão, em Adorno, articula uma esfera de sentido que Charles Taylor descreveu bem, penso eu, sob o nome de “*epifanias interespaciais*” (ou “de interstícios”), aproximando o pensamento estético adorniano do modernismo anti-subjetivo de Pound e Proust, bem com da noção de alegoria, de Benjamin. Segundo Taylor, “a constelação Benjamin-Adorno é outra forma de epifania interespacial ou estruturante. Seus elementos não exprimem o que indicam; eles estruturam um espaço e tornam próximo algo que de outro modo seria infinitamente remoto” (1997, 613). A epifania interespacial, na terminologia de Taylor, designa um tipo de auto-revelação da experiência no qual o sujeito se apercebe de sua não-identidade fundamental, consentânea com a consciência “alegórica” da não-identidade da linguagem às coisas. Ela é intrinsecamente “modernista” porque envolve a rejeição tanto do sujeito correlato à razão instrumental, identificado a um “centro único de cálculo estratégico” (Taylor, 1993, 615), como a recusa de um sujeito já reconciliado, integração perfeita de espírito e natureza, imaginado pelo romantismo. Ao invés, a experiência “modernista” do sujeito envolve a apreensão de uma pluralidade de níveis da experiência, que não podem ser conciliados num sujeito idêntico. Desse modo, segundo Taylor, uma concepção modernista e epifânico-interespacial de sujeito teria sido assumida pela filosofia de Adorno, na medida em que essa teria sido capaz de reconhecer o caráter fraturado do sujeito e a não-coincidência da linguagem com aquilo que é por ela evocado (Cf. Taylor, 1993, 612ss).

Na verdade, o problema do indivíduo aponta para a questão central da filosofia moral, uma vez que toda filosofia moral pretende ser uma *orientação de vida dirigida ao indivíduo*. Trata-se, como sabemos pelos mestres da tradição antiga e moderna, de pensar a

felicidade, a vida boa. É claro que a felicidade, mesmo sendo ligada indissociavelmente ao indivíduo, será pensada, na perspectiva das diversas filosofias morais, como *a finalidade da vida humana em geral*. Desse modo a questão do *humano* (o que é o homem? Qual é o seu lugar no universo?) se interpõe à questão da felicidade. E, com ela, a questão da *virtude*, da excelência do humano, em sua atividade, em seu exercício mais elevado e verdadeiramente *próprio* da distinção do homem em relação às coisas e aos animais¹¹⁰.

Ora, é patente um mal-estar contemporâneo com relação a essas coordenadas filosófico-morais, mais precisamente, com o próprio encaminhamento atual dessas questões. Assim, por exemplo, Marilena Chauí aponta a perda das especificidades antropológicas e sociais que balizavam a reflexão moral na tradição filosófica:

O mais interessante é a maneira como a ética está sendo pensada. De um lado, ela aparece como o retorno do velho mago (senhor de sua arte) que vem corrigir os desastres do aprendiz de feiticeiro: o caso da genética e do genoma são exemplares desse súbito afã prudencial... De outro lado, *abandonam-se as questões milenares da filosofia quanto à ética e se toma como referência normativa e reguladora a organização administrativa*, que define uma hierarquia de funções e responsabilidades, e que avalia e julga os seus membros conforme o seu lugar nessa hierarquia e conforme eles cumpram adequadamente as suas funções e responsabilidades. É isto o que, hoje, se entende por ética: operacionalidade funcional dos comportamentos, graças ao fornecimento de um conjunto de normas e regras que garantam, para cada indivíduo, dentro do seu “setor” específico, uma referência hierárquica, uma referência de função e uma referência de responsabilidade. Assim, fala-se em ética médica, ética do dentista, ética da empresa, ética na política, ética das mulheres, ética dos jovens... enfim, quantas se queiram criar. É *uma deontologia regional alucinada que perde o sentido da ética propriamente dita*. E, nesse ponto, sejamos aristotélicos: *se a política é jogada fora, a ética vai junto*. O fato de o indivíduo, mergulhado na multidão solitária, precisar agora de normas de conduta, obtendo-as a partir do modelo organizacional, não indica apenas que, por falta de referência política, se está buscando a referência ética, mas também *que a própria referência ética se perdeu. É a idéia de práxis*

¹¹⁰ É a filosofia de Aristóteles que apresenta essa articulação conceitual de forma mais sistemática. Cf. Aristóteles. *Ética à Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1992 (especialmente livros I-II, pp. 17-47).

*autônoma que desapareceu, substituída pela de comportamento e de sistema de comportamentos*¹¹¹.

A preocupação de Paulo Arantes é análoga: a ideologização das questões morais, determinando o esvaziamento de seu sentido político. Nesse sentido, ele aponta que:

É óbvio que a *febre ética de hoje é um pobre sucedâneo do empenho político bloqueado*. Implicando um pouco mais com os nossos coleguinhas, não sei como os filósofos ainda não promoveram um *revival* do estoicismo romano, algo como uma etiqueta metafísica para aguardar em casa o fim do mundo... Ativistas sociais, *socialites*, próceres do *big business* suspiram em uníssono por mais autenticidade, como nos bons tempos do jargão existencialista. Só que o existencialismo agora é de mercado. *A ética é um fator de produção...* Quando se começa a falar demais em ética e seus derivados patrocinadores, está-se dizendo outra coisa, na verdade um decreto sem apelação: a economia de mercado veio para ficar e estamos conversados¹¹².

Trata-se de abandonar a idéia de moral e de filosofia moral? Os fenômenos comentados por Chauí e Arantes parecem remeter ao dito de Adorno: “não há vida correta na falsa” (MM, 33). Na verdade, com um pouco de recuo, poder-se-ia propor a seguinte hipótese interpretativa: os três autores expressam a consciência da dinâmica da razão do Capital, um sistema de produção/destruição da vida humana, que incorpora em seu movimento todo conhecimento (ciência, tecnologia), bem como toda teoria (daí, talvez, o clamor atual de certas correntes filosóficas por uma virada “pós-metafísica”, como um sintoma¹¹³), de modo a tornar problemática a emergência de algo como uma experiência do moral –, e a subsumir a reflexão sobre a ação às suas coordenadas pragmatizantes. Desse modo, *a noção de filosofia moral entra em crise*: como seria possível que ela hoje pudesse

¹¹¹ In: Nobre, Marcos; e Rego, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 330 (grifos meus – DGAJ).

¹¹² In: Nobre, Marcos; e Rego, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. Op. cit, pp. 364s (grifos meus – DGAJ).

¹¹³ Cf. Habermas, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

produzir algo mais do que, como diz Arantes, “uma etiqueta metafísica para aguardar em casa o fim do mundo”?

Proponho, a seguir, a passagem ao terceiro movimento desta seção, o qual tem como propósito um confronto da filosofia moral de Adorno com os pressupostos de sua dialética negativa *estética*. Em suma, a questão é essa: como a dialética do esclarecimento poderia conviver com uma filosofia moral? Antes de tudo, é preciso lembrar que o caminho da reflexão de Adorno aborda os planos: 1) de uma dialética de razão e mito, que na obra escrita em parceria com Horkheimer, articula um pensamento da não-identidade da razão à sua vertente instrumental, de modo a: 2) poder mostrar a deterioração do sentido moral das ações, em *Minima Moralia*, mesmo sem deduzir daí qualquer anseio de restauração do passado, mas: 3) mostrando o núcleo expressivo da racionalidade e a impossibilidade de fundamentação da ação numa teoria “primeira”, na *Dialética Negativa*, e, finalmente: 4) construindo um *modelo estético de razão*, fundado numa dialética negativa de expressão e racionalidade, o qual poderia ser estendido para apreender a emergência do sentido moral das ações.

Na verdade, Adorno, como sabemos, não escreveu nenhuma obra sistemática de filosofia moral¹¹⁴, mas deixou várias indicações de como a desenvolveria, principalmente em seus cursos sobre filosofia moral. Temos uma articulação bem explícita da idéia de filosofia moral de Adorno no registro de seu curso *Probleme der Moralphilosophie*, de 1963. Desse modo, proponho, a seguir, reconstitui-la em suas linhas fundamentais, bem como confrontá-la com os pressupostos do movimento global de seu pensamento.

Em primeiro lugar, Adorno preocupa-se em definir o *objeto* da filosofia moral. Ora, em *Minima Moralia*, ela era referida como uma “triste ciência” (MM, 7), uma doutrina da “vida reta”, que teria tanto sido posta de lado pelas correntes centrais da filosofia contemporânea, como visto seu “objeto” desmoronar. Com efeito, a vida reta teria sido falsificada até o âmago pelos movimentos de reconversão do Capital, que faz da vida um epifenômeno da mercadoria. É por isso que Adorno escolhe como epígrafe da primeira parte daquele livro o dito de Kürnberger, “a vida não vive”. Trata-se, fundamentalmente,

¹¹⁴ Ele expressou, na verdade, pouco antes de morrer, a intenção de escrever um livro sobre filosofia moral. Cf. a nota editorial à *Teoria Estética*. In: Adorno Theodor W. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften*. Volume 7. Editado por Gretel Adorno e Rolf Tiedeman. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, p. 537.

naquela obra, de apontar as diversas formas de desfiguração da vida individual, sob uma lógica social verdadeiramente totalitária. Assim, o casamento, o hábito de dar presentes, a amizade, até mesmo o gesto de abrir uma porta são *des-moralizados* pelo movimento da dialética do esclarecimento, potenciado absurdamente pelo Capital. As descrições fenomenológicas de Adorno são muito cuidadosas a esse respeito, a indicar que “não há mais nada de inofensivo” (MM, 19). Esse, na verdade, poderia ser o mote de *Minima Moralia*, uma indicação de que tudo se torna ponta-de-lança (e ela fere, literalmente) do movimento econômico, até mesmo os refúgios derradeiros da experiência moral. Mas, naquele livro aparece também, no mesmo plano de importância, a perspectiva da “redenção”, o esboço de um modelo de pensamento alternativo tanto ao positivismo quanto à dialética positiva de Hegel. Assim, a perspectiva da redenção envolveria a busca de uma “proximidade à distância” (MM, 77), a “obrigação de pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialeticamente” (MM, 134). Isso sinaliza o modelo das constelações e a experiência intelectual da dialética negativa, que tenta trazer todo particular à sua redenção, por meio do pensamento. Em *Probleme der Moralphilosophie*, a aporia se mantém: como pensar uma filosofia moral em tempos de destruição do sentido moral da experiência? Qual deveria ser o *objeto* da filosofia moral? Não poderia ser meramente o universal, uma normatividade que desse um sentido englobante e meta-histórico às ações. Por isso, a noção de “Ética” como sistema capaz de estabelecer uma universalidade normativa auto-certificante é descartada por Adorno. Primeiro ponto. Mas não é só isso: o particular também não pode ser o objeto da filosofia moral. Ao menos, o particular pensado como fundamento bom, isolado. Se o universal representa, na história concreta dos homens, o peso da dominação social da natureza, o particular não se livra dessa hipoteca. Não há *chorismos* entre sociedade e indivíduo. Desse modo, o objeto da filosofia moral não será *nem* o quadro de uma normatividade universal anteposta aos indivíduos – *nem* mesmo no ideal de uma humanidade a ser realizada – *nem* a pretensão de significado moral *imediate* da interioridade do indivíduo. A proposta de Adorno é a de que o objeto da filosofia moral deve ser posto pela questão: essa sociedade, essa cultura são tais que permitem aos indivíduos uma vida correta? (Cf. PM, 28.)

Ora, se essa pergunta é posta, a filosofia moral não pode *nem* reduzir-se a uma deontologia regional funcionalizada, como diz Chauí, *nem* a uma etiqueta metafísica para

uso privado, como diz Arantes. Uma coisa, portanto, é reconhecer o esvaziamento do debate ético, consentâneo com o rebaixamento da experiência nas sociedades tardo-capitalistas. Outra coisa é dizer que a moral é uma ilusão e que a filosofia moral uma armadilha ideológica. Penso que nem Chauí, nem Arantes tirariam essas conseqüências de sua crítica do desmantelamento moral e político em curso. O que está em questão é que essa experiência e essa teoria rebaixadas deixam de ter a perspectiva de um *outro*, de uma alteridade que pudesse justificar *um sentido de inter-subjetividade que não seja medido pelo que já é*. Se a perspectiva da transcendência da sociedade existente é perdida, se não se põe mais a possibilidade do novo, a idéia de práxis desaparece, juntamente com a de política.

A filosofia moral de Adorno vive da consciência desse embaraço histórico. Por isso, seu objeto é a *tensão* entre o universal de uma normatividade vinculável à idéia da realização da razão numa humanidade feliz e livre e o particular representado pelos indivíduos empíricos, seus corpos, seu sofrimento, *que não podem ser sacrificados a essa idéia* (Cf. PMI, 213s). Uma humanidade reconciliada não seria uma totalidade, segundo Adorno. Assim, o objeto da filosofia moral de Adorno é a *dialética da moral* (Cf. PM, 144s, 259-261), sua antinomia insolúvel: a moral não pode ser pensada sem o recurso a uma universalidade racional, sem o *conceito* de uma finalidade interna da razão, seja essa projetada na noção de humanidade, seja na idéia de reconciliação. Mas, ao mesmo tempo, a moral é impensável sem a assunção de uma *materialidade irreduzível* à linguagem e à razão – a mesma que é vista como heterônoma, e deixada de lado na formulação do imperativo categórico, por Kant – e que sobrevive no momento somático da consciência individual, no corpo e no sofrimento físico. A filosofia moral, assim, tem por objeto *as configurações históricas da ação humana e os modos de sua reflexão na teoria, no sentido de uma dialética estética da razão*. Com efeito, a dialética da moral só pode ser compreendida se assumida como uma dialética estética, no sentido de uma *produção/diferenciação do racional pela mediação do sensível e de uma produção/diferenciação do sensível por meio do racional*.

É assim que essa delimitação do objeto da filosofia moral implica a reflexão de um *limite* de toda reflexão sobre a moral. Esse limite é dado pela “coisa mesma”: se o imbricamento do racional e do sensível é constituinte de todo sentido moral da experiência,

a filosofia moral que possa fazer-lhe justiça deverá partir sempre *da consciência do limite do momento de universalidade na moral, do momento de determinação racional da ação*. É isso que, segundo Adorno, teria faltado em Kant, teria sido esboçado por Schopenhauer, bem como articulado de maneira lógica (mas ainda não historicizada) por Nietzsche. Para Adorno, o reconhecimento nietzschiano de um núcleo metafísico do pensamento e do conceito, advindo da não-identidade da linguagem e do mundo, é essencial para a reflexão de um *caráter metafísico da moral*, no sentido de que a moral é a experiência de uma irreduzibilidade do sensível à razão e da corporeidade ao ideal normativo. É por isso que, para Adorno, pensar a moral como uma dialética do universal e do particular é pensar numa *limitação essencial de toda filosofia moral*. Isso porque essa experiência é irreduzível ao puro pensamento: o momento somático da razão não é um “resto”. Ao contrário, todo ato de pensamento é um ato do corpo, como Nietzsche já havia indicado. Ora, isso implica que uma filosofia moral *dialética* não possa fornecer uma resolubilidade integral da ação nos quadros de um sistema ético. Da moral, não há nenhum teorema rigoroso, segundo Adorno (Cf. PM, 10). Com efeito, há, em Adorno, uma quase escandalosa (em termos filosóficos tradicionais) declaração dos *limites* da filosofia, uma vez que Adorno afirma que a filosofia moral é constitutivamente *insuficiente* para a efetivação da práxis justa, da vida correta. A filosofia moral, desse modo, não deve pretender estabelecer valores e normas (Cf. PM, 15), mas questionar o *sentido* do normativo, tal como ele se encontra posto no existente, isto é, tentar fazer, continuamente, uma problematização da relação entre o universal e o particular envolvidos nas ações. Trata-se de uma empresa *falível*: mesmo uma teoria correta (*richtige Theorie*) não seria garantia suficiente para o advento de uma práxis correta (*richtige Praxis*). A teoria deve servir de interpolação (*Zwischenschaltung*) necessária à práxis justa, o que não significa que teoria e práxis devam dissolver-se uma na outra, mas que, ao contrário, há uma tensão essencial entre ambas, que deve ser refletida pela teoria. Se essa fecha-se em si mesma e não indica nenhum sinal para a práxis, ainda que seja de maneira tateante e incerta, transforma-se num jogo estéril e indiferente (Cf. PM, 16s). Por outro lado, a práxis que se fecha à teoria e se absolutiza converte-se facilmente num praticismo vulgar (*Betriebsamkeit*) (PM, 17).

Tudo isso põe um problema para o pensamento de Adorno: a consciência desse limite iniludível implica a questão do *estatuto* de sua filosofia moral. A esse respeito, penso

que há uma consideração de Hannah Arendt a respeito de filosofia e política que poderia ser transposta para o pensamento da relação de filosofia e moral. Segundo Arendt:

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto geralmente se esquece de que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on' anthrôpôn*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência, especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens (2002, 106).

Ora, Arendt mostra que a tradição filosófica revela mais frequentemente a prioridade de uma forma de concepção filosófica da política (e da moral também: Pierre Hadot é um guia imprescindível a esse respeito¹¹⁵) que é realizada a partir das categorias próprias à experiência *filosófica*. É a experiência *do filósofo*, a *vida teórica*, que, em grande parte, forneceu os parâmetros da tradição da filosofia moral. Arendt indica a elisão desse fato como estratégia própria de uma filosofia que recusa a reconhecer a sua limitação diante da esfera dos “assuntos humanos”. Limitação que, como percebemos com Nietzsche, é um limiar inscrito tanto no corpo como na linguagem, tanto no “dorso do tigre” como no “batalhão de metáforas”.

Essa limitação mútua do racional e do sensível traça o estatuto da filosofia moral de Adorno: o da *falibilidade* – e é curioso que essa falibilidade seja remetida por Adorno à “*experiência metafísica*”. Assim, de um modo indireto, Adorno volta a fazer o que muitos filósofos antes dele fizeram: propor uma interpretação da experiência “dos assuntos humanos” em termos da experiência *do filósofo*. A diferença é que Adorno não reivindica qualquer estatuto excepcional para essa experiência, mas, muito diversamente, a inscreve *nos quadros de uma racionalidade expressiva e estética*, da qual até mesmo as crianças participariam. Ora, essa experiência metafísica é a experiência estética da gênese do sentido moral das ações. Ela é extremamente frágil porque não é nem dedução conceitual, nem intuição sensível imediata, mas, nos termos da descrição adorniana da dialética do artístico, “conceito sem conceito” (TE, 115) e “intuição não-sensível” (TE, 117). Na verdade, é uma concepção de *intersubjetividade* que é pressuposta aqui. A esse propósito, uma comparação

¹¹⁵ Cf. Hadot, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

com o tratamento arendtiano da experiência filosófica será elucidativa. Com efeito, Arendt fala de uma dimensão intersubjetiva da experiência filosófica. Segundo ela, se o “*thaumadzein*, o espanto daquilo que é como é” não remete ao mundo público, mas a um estado de retirada do mundo comum, ele, por outro lado, leva à formulação

do que chamamos perguntas últimas – “o que é ser?” “Quem é o homem?” “Qual o significado da vida?” “O que é a morte?” etc –, todas tendo em comum o fato de que não podem ser respondidas cientificamente... Ao fazer as perguntas últimas, irrespondíveis, o homem se estabelece como um ser que faz perguntas (2002, 111s).

Isso equivale a pensar num caráter *universal* da experiência filosófica, a uma possibilidade não só restrita a uma determinada classe de indivíduos excepcionais, mas a toda a humanidade. Nessa linha, Arendt afirma que “a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não consiste, de modo algum – como Platão já indicara –, em que a maioria nada sabe do *pathos* do espanto, mas, muito pelo contrário, que ela se recusa a experimentá-lo” (2002, 112). Recusa que se traduz em contínua “*doxadzein*, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais o homem não pode ter opiniões, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso comum aí não se aplicam” (idem). A experiência filosófica do espanto, para Arendt, seria a do *pensamento*, a atividade de buscar padrões de significado que permitam lidar com aquelas questões últimas, para as quais as regras de ação existentes (bem como os saberes dados) não podem fornecer nenhuma orientação genuína. É por isso que Arendt remete o mal à *ausência de pensamento*, à recusa de iniciar aquela busca de significado, inibição que tem como produto o apego (próprio da *doxa*) às regras comportamentais vigentes. Nesse sentido,

O não-pensamento... ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então, não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame detido as levaria sempre à perplexidade, mas sim à posse das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Em outras palavras, acostumam-se a jamais decidir por si próprios (Arendt, 2002, 159).

A experiência filosófica, a experiência do *pensamento*, portanto, possui um caráter *político*, para Arendt, uma vez que essa retirada momentânea do mundo, que o pensamento realiza, suspende a adesão aos valores realizados e, por assim dizer, coloca o mundo “fora de ordem”, politizando aquilo que aparecia “natural” nas representações coletivas e individuais vigentes (Cf. Arendt, 2002, 167). O *pensamento realiza a nossa dimensão inter-subjetiva* na medida em que é uma experiência de *singularização*, isto é, a reflexão pela qual o sujeito se apercebe ao mesmo tempo como portador da condição humana, capaz do espanto diante do que é, bem como defrontado com um mundo social em que esse espanto é recusado pela afirmação dogmática de representações normativas particulares (Cf. Arendt, 2002, 112).

Ora, isso não está longe do que, em Adorno, é tido como característico do estatuto da filosofia moral: a busca de um significado singular e político nas ações humanas – algo que só pode ser realizado pelo pensamento, mas que pressupõe um *mundo comum*, ao qual o pensamento volta, para tentar apontar o seu *negativo*, para tentar indicar a extensão em que o trabalho das representações dadas implicou uma rejeição (paradoxal) do reconhecimento da intersubjetividade. Em Adorno, especialmente, trata-se de apontar o recalque social do *elemento sensível e sofredor da intersubjetividade*. Isso implica que o estatuto da filosofia moral, em Adorno, seja remetido à *experiência* (estética, em última análise) da *contraditoriedade objetiva da moral*. Seu caráter contraditório reside no fato de que a forma universal do conceito de felicidade, que pressupõe uma idéia do humano, não poder ser pensável fora da materialidade dos conteúdos empíricos vulneráveis à ação da dialética da posição da natureza e da dominação da natureza. Em outros termos, a *dialética da moral* remete ao fato de que o significado moral da experiência só pode ser constituído a partir de uma reflexão da dominação da natureza, dominação que adquire, então, o aspecto de uma coerção passível de ser corrigida. Essa dialética é, por um lado, *negativa*, porque não projeta um termo de reconciliação final do subjetivo e do objetivo – e, por outro lado, ela é *estética*, na medida em que é posta na relação de *reflexividade de razão e natureza*. Pode-se pensar, assim, *toda filosofia moral como uma forma de elaboração dessa reflexividade*. Desse modo, seguindo Adorno nesse aspecto, ter-se-iam três grandes modalidades de expressão da dialética da moral em termos de filosofias morais. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno distingue essas modalidades: 1) “uma moral como

sistema, com princípios e conclusões, uma lógica férrea e a possibilidade de uma aplicação segura a todo dilema moral” (DE, 221), isto é, uma filosofia moral dedutiva; 2) o mero “justificar o que já está em vigor” (idem), isto é, uma filosofia moral indutiva, prudencial; 3) a “firmeza sem doutrina”, (DE, 222), que seria mais uma atitude filosófico-moral do que uma filosofia moral acabada, uma “tentativa de escapar à disjuntiva ‘ou isso – ou aquilo’, a desconfiança do princípio abstrato” (idem).

Trata-se de indicar, em primeiro lugar, que um tipo *dedutivo* de filosofia moral procura justificar a sua racionalidade apelando, via de regra, a uma construção ontológica do mundo e do sentido da humanidade. Esse tipo de filosofia moral, tende a propor uma noção de inter-subjetividade deduzida da estrutura *universal* do Ser ou da razão. Mas há também um tipo *indutivo* de filosofia moral, que busca justificar-se apelando à evidência das estruturas inter-subjetivas existentes – Desse modo a ontologia é substituída por uma concepção positiva de inter-subjetividade, tal como esta é legível no arcabouço normativo *particular* implicado nos costumes. Um terceiro tipo de filosofia moral, ao qual o pensamento de Adorno busca a filiação, é mais afeito à noção de um *inacabamento e de uma auto-correção* próprios da *experiência filosófica*, cujo modelo Adorno vai buscar na reflexão filosófica sobre o estético.

Assim, o tipo de filosofia moral que é proposto por Adorno deve tentar guiar-se pelo seu objeto (a dialética estética da dominação da natureza e da auto-reflexão da natureza no sujeito), de modo análogo à sua construção da teoria estética. Ora, se a dialética da moral é um processo histórico, não há como se ter um conceito meta-histórico (um universal abstrato) da experiência moral. Antes, o que vale para a filosofia do estético, deve valer também para a filosofia da moral:

Nenhuma das categorias da estética teórica pode ser utilizada rigidamente como critério irremovível. Se a objetividade estética unicamente se pode apreender *na crítica imanente da obra particular*, o caráter necessariamente abstrato das categorias torna-se fonte de erros. Cabe à teoria estética, que não pode desenvolver-se em crítica imanente, projetar pelo menos *modelos da sua auto-correção, mediante uma reflexão segunda sobre as suas definições* (TE, 345, grifos meus).

Isso equivale a uma outra expressão do modelo da *dialética negativa*, da filosofia como *anti-sistema*, que só se realizaria na forma de *fragmentos* (Cf. ND, 39). Desse modo, cabe a pergunta: em que medida a filosofia moral de Adorno seria uma filosofia de fragmentos? Pode-se pensar, antes de tudo, que ela seria uma *constelação* de fragmentos, na medida em que o seu elemento é a *experiência espiritual*, “que não contém respostas para tudo, mas reage a um mundo falso até o âmago” (ND, 41). A filosofia moral, como a teoria estética, não pode partir nem do conceito, nem da experiência imediata, o que decorre de que “o *factum* e o conceito não se contrapõem polarmente, mas se mediatizam de um modo recíproco” (TE, 378). A exigência da conscientização do movimento dialético da moral e do estético é, na verdade, uma condição posta pela “coisa mesma”. Analogamente a uma teoria estética dialética, a filosofia moral deve constituir-se como *experiência dialética*, no sentido evocado por Adorno a propósito da teoria estética:

Se, porém, ela não quer ser nem prescrição de beócio nem classificação inútil do que ela descobre, *não pode conceber-se senão como dialética*; em conjunto, não seria uma definição inadequada do método dialético dizer que ele não se contenta com a separação do dedutivo e do indutivo... O seu decurso é, por assim dizer, cego. Tateia no escuro e, no entanto, obedece a uma coação nas orientações que segue... A arte deve ser construída *dialeticamente na medida em que o espírito lhe é inerente, sem que, no entanto, o possua ou o garanta como um absoluto* (TE, 378s, grifos meus).

A filosofia moral de Adorno, destituída de modelo teórico em termos de “filosofia primeira”, é *fragmentária* em virtude da dialética que ela tenta perseguir, a da posição de um horizonte de felicidade, no elemento de uma experiência singular de auto-reflexão da dominação da natureza, articulando conteúdos possíveis de ações que realizariam a “vida correta” numa sociedade que fosse justa. Por isso, a filosofia moral de Adorno é a *experiência* da busca por uma transcendência possível, em virtude do *caráter contraditório da razão*, que é tanto dominação da natureza como expressão do seu *outro*. Ela é, em suma, a busca *da expressão da abertura inter-subjetiva da razão, de sua realização social*:

Em suma, o que talvez hoje ainda se possa de todo modo chamar de moral passa pela questão da organização do mundo. Pode-se dizer: a questão da vida correta seria a questão

da política correta. Sé é que uma tal política correta estaria hoje no âmbito do que se pode realizar (PM, 262).

O dito adorniano de que “não há vida correta na falsa” (MM, 33), desse modo, não é a assunção de um fatalidade, mas o sinal de uma obrigação: a de não desistir de preencher o campo do possível, de construir uma figura de razão que traga à expressão o sofrimento da natureza dominada em sua própria constituição. Em suma, uma razão que fale a linguagem das coisas, da multiplicidade da natureza e do sofrimento humano, em seu aspecto insubstituível. Uma razão capaz de realizar a destinação de felicidade do gênero humano seria uma razão que efetivasse a consciência de sua vulnerabilidade, de sua finitude, de seu aspecto sensível. A moral sobrevive como objeto da filosofia no momento de *expressão* da razão.

CONCLUSÃO: MORAL COMO VERTIGEM DO FILOSÓFICO

A filosofia moral de Adorno deve ser lida como uma tentativa de responder de uma outra forma à vertigem moral que se infiltrou em grande parte da tradição filosófica. Chamo de vertigem moral da filosofia o fenômeno de moralização do sofrimento físico e psíquico humanos, da justificação da dominação da natureza no sujeito e do sofrimento dos animais. Trata-se de uma vertigem *moral* no sentido de que a consciência do pertencimento da razão e do pensamento à naturalidade é recalcada, em prol de uma concepção de razão como pura autarcia, e do pensamento como meio de revelação transparente do Ser à consciência. Nesse sentido preciso, a moral das filosofias selaria, o mais das vezes, uma distância radical entre racionalidade e sensibilidade, fazendo com que o sensível se subsuma à razão, única fonte capaz de instituir a universalidade e necessidade dos imperativos de ação. Trata-se de uma *vertigem* moral no sentido de que essa instauração de uma distância e de uma hierarquia entre razão e sensibilidade responde a uma pulsão da consciência humana, de afirmar a unidade e a auto-originariedade das suas representações, fundamentando-se num terreno sólido, não sujeito a deslizamentos e decomposições.

Ora, o que pode ser uma vertigem? Trata-se de um campo semântico que remete à sensibilidade, ao corpo e às paixões. Assim, fala-se em vertigem produzida pela fome, pela sede, por variadas doenças, pela febre, mas também pelo excesso passional (o ciúme, a ira violenta), e, ainda, pelo fenômeno estético, no qual as fronteiras usuais de sujeito e objeto se deslocam e se estranham. Nesse sentido, o desejo filosófico de unidade e de incondicionalidade para as representações da consciência pode ser interpretado como reação a uma vertigem. Assim, ela mesma, filosofia, seria resultante de um processo passional, estético, corporal. Deve-se perguntar: de uma vertigem produzida por qual causa? Penso que se trata, fundamentalmente, da vertigem advinda da *instabilidade originária* da relação de eguidade e corporeidade, que é mediada pela *instabilidade instituída* na relação de indivíduo e sociedade. A vertigem moral da filosofia só pode ser

compreendida, assim, como instituída nos processos históricos de uma *dialética do esclarecimento*, isto é, de uma dialética material e histórica de *dominação* da natureza e de *expressão* do sofrimento nessa dominação.

É o caso, então, de perguntar: em que medida a mesma filosofia da moral que trata o sofrimento sob a perspectiva da dominação da natureza pode, ao mesmo tempo, dar lugar a uma expressão do sofrimento? Penso que a resposta a essa pergunta deve buscar, no interior de *cada* filosofia, os pontos em que se mostram as *ambigüidades* do projeto filosófico mais global de cada autor. É algo extraordinariamente difícil de se fazer, mas posso apontar brevemente, de maneira apenas indicativa, dois exemplos do que poderia ser desenvolvido nesse campo, em pesquisas ulteriores. O primeiro é relativo à filosofia de Descartes. Dito de maneira brevíssima, seria interessante investigar a ambigüidade moral introduzida na metafísica do dualismo de substâncias pelo tratamento tardio da teoria das paixões da alma. O segundo caso é Kant: poderia ser investigado como o rebaixamento das questões da felicidade e da vida boa na ética da lei moral talvez pudesse ser matizado pela consideração de um conteúdo antropológico e sensível implícito na formulação da idéia kantiana de um fim terminal da razão.

A filosofia moral de Adorno é atenta à relação entre dominação da natureza e expressão da natureza, no interior das filosofias morais modernas, como pretendo ter mostrado nesta Tese. Penso que, ao fazê-lo, Adorno faz um *movimento de inflexão* extremamente interessante – e é por isso que o percurso detido pelas filosofias morais de Kant, de Schopenhauer e de Nietzsche se fez necessário neste trabalho – que é o de mostrar como a *experiência filosófica* é sempre a da instituição de um regime de sentido para o sofrimento, para o corpo e para a natureza. Experiência na qual a tendência a hipostasiar as suas próprias mediações intelectuais é uma tentação sempre muito forte. É por isso que *a filosofia moral de Adorno deve ser interpretada como uma inversão da vertigem moral da filosofia, no sentido da valorização de um elemento vertiginoso, estético-moral, no pensamento filosófico*. A dialética negativa *estética* de Adorno, como a chamei, pode ser lida como uma *dialética da vertigem*. É nesse sentido que ele uma vez escreveu:

Para dar frutos, o pensamento se lança, a fundo perdido, nos objetos. A vertigem que isso suscita é *index veri*, o choque do aberto, a negatividade tal como se manifesta

necessariamente no que é recoberto e sempre-igual, inverdade somente para aquilo que é falso (ND, 43).

Isso explicita, penso eu, o interesse filosófico maior de uma investigação da filosofia moral de Adorno, no sentido de que será a reflexão dialética da constituição do sentido moral da experiência – um processo eminentemente estético, como pretendo ter mostrado – a senha para a valorização de *uma racionalidade prática concebida esteticamente*. É assim que, a partir da filosofia de Adorno, é possível pensar na própria experiência moral como aquela manifestação da razão humana que contém os elementos para *introduzir uma vertigem no interior do discurso filosófico sobre a moral*. Como assim? Se a teorização filosófica sobre a moral pode ser entendida, em grande parte, como reação a uma vertigem advinda do medo da perda da razão na natureza, e da consciência nas pulsões – é aí que o pensamento de Adorno mostra como é a própria vertigem da consciência que possui um significado moral, mas num sentido bem preciso: essa vertigem mostra que não pode haver moral incondicionada, assim como não há razão incondicionada. Que a dominação da natureza não é um imperativo categórico. Que a matéria e o sofrimento, inclusive dos animais, não são o indício de uma unidade superior, sublime, do Ser e do Sentido. Que a filosofia, enfim, como o conhecimento, “não possui completamente nenhum de seus objetos”¹¹⁶ (ND, 25), como afirma Adorno, na *Dialética Negativa*. É por isso que a filosofia moral só pode persistir na condicionalidade e na atenção ao fragmentário, ao individual e à dor. Ou seja, na atenção àquilo que tem sido sempre considerado pela filosofia como acidental na marcha da razão na história.

Uma última questão ainda caberia pôr: será que a filosofia moral de Adorno implica numa ontologia do sensível? Penso que não. Ela implica, diversamente, numa *teoria da experiência filosófica*. Por que? Meu argumento é, na verdade, uma síntese do que foi discutido neste estudo: 1) a dialética do esclarecimento é um processo histórico de autonomização de um sentido de razão que só é possível na constituição de um sujeito que reprime a natureza interna e externa, instaurando uma unidade de pensamentos e de ordenação das próprias ações. Trata-se, assim, de um processo assentado na antropologia, na constituição mimética e racional da espécie humana; 2) a partir disso, pôde-se mostrar

¹¹⁶ “Erkenntnis hat keinen ilhrer Gegenstände ganz inne” (ND, 25).

que a filosofia – Kant é um exemplo crucial nesse ponto – revelou uma tendência muito forte em interpretar esse processo de forma a privilegiar o momento de unidade e de domínio dos impulsos, o que implicou numa freqüente desvalorização moral da sensibilidade e do sofrimento; 3) contudo, pôde-se mostrar que a filosofia também revelou uma expressão, ainda que ambígua, da não-identidade do sensível e do sofrer ao conceito, particularmente a partir de Schopenhauer e de Nietzsche, Desse modo: 4) pôde-se indicar que um movimento geral da filosofia para além da ontologia já se inicia com Kant, com sua des-substancialização do sujeito, prossegue com Schopenhauer, com sua hermenêutica do sentido, que recusa em fazer da vontade um fundamento ontológico, e continua com Nietzsche, que desconstrói a idéia de uma incondicionalidade ontológica dos valores morais. Assim, Adorno representa, com sua dialética negativa estética, a consciência filosófica de: 5) uma impossibilidade de derivar a normatividade moral de uma razão inteiramente abstraída da sensibilidade, em função do caráter mimético e expressivo da racionalidade prática, Desse modo: 6) a filosofia moral que corresponde à essa consciência filosófica vê-se limitada à reflexão histórica dos modos de realização de um *imperativo universal* de respeito ao sofrimento humano (e animal), o qual, enfim, não pode ser fundamentado de modo absoluto por uma razão que é incapaz de pôr-se do ponto de vista do incondicionado.

Trata-se de uma filosofia moral que possui, necessariamente, a característica do ensaio, da tentativa de dispor a conceitualidade moral em torno das configurações históricas do seu objeto: a relação sempre cambiante entre a normatividade existente e os potenciais de emancipação que são imanentes à dimensão estética e prática da racionalidade humana. Em suma, a ontologia fica de fora desse projeto filosófico, pois se trata de um pensamento da vertigem, da distância irremovível da natureza ao conceito, da falibilidade da consciência diante de um mundo cujo sentido não está dado, e que é preciso construir sempre, até a última fronteira do possível.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften*. Volume 7. Editado por Gretel Adorno e Rolf Tiedeman. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- ADORNO, Theodor W. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- ADORNO, Theodor W. *Philosophische Terminologie: zur Enleitung*. Band 2. Herausgegeben von Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura*. Tradução de Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, Theodor W. *The stars down to earth and other essays on the irrational in culture*. Edição e introdução de Stephen Crook. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1994.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. Kants “Kritik der reinen Vernunft”. Editado por Rolf Tiedeman. *Nachgelassene Schriften*. Seção IV, Volume 4. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1995.
- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*: em vinte volumes. Edição de Rolf Tiedemann, com a colaboração de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss e Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1997.
- ADORNO, Theodor W. Probleme der Moralphilosophie. Editado por Thomas Schröder. *Nachgelassene Schriften*. Seção IV, Volume 10. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1997.
- ADORNO, Theodor W. Metaphysik: Begriff und Probleme. Editado por Rolf Tiedemann. *Nachgelassene Schriften*. Seção IV, Volume 14. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: construction of the aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, Jorge Mattos Brito de. Comentários ao texto de Giannotti: os custos de um ponto de vista lógico. *Contemporaneidade e Educação*. Ano I, n. 0, pp. 33 -36, 1996.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, vol. 2, n. 1, pp. 175-202, 1997.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica* vol. 4, n. 1, pp. 57-84, 1999.
- ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume/FUMEC, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar/ o querer/ o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1992.
- ARRIGUCCI JÚNIOR, Davi. *Coração partido: uma análise da poesia reflexiva de Drummond*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- BARBARAS, Renaud. *Autrui*. Paris: Quintette, 1989.
- BARBARAS, Renaud. O corpo da liberdade. In: NOVAES, Adauto (organizador). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARBOSA, Ricardo Corrêa. Natureza e linguagem: para a metacrítica da experiência estética. In: DUARTE, Rodrigo (Organizador). *Anais do colóquio nacional "Morte da arte, hoje"*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética/FAFICH, 1993, pp. 156-163.
- BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.
- BAUM, Manfred. Eu lógico e Eu pessoal em Kant. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 4, número 1, pp. 7-26, 2003.

- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Sobre conceitos práticos em Kant. Pelotas. *Dissertatio*, n. 10, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.. São Paulo, Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, volume 1).
- BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural: 1980. (Coleção Os pensadores).
- BERNSTEIN, J. M. *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BONACCINI, Juan Adolfo. Acerca do paradoxo da filosofia moral. Belo Horizonte. *Síntese Nova Fase*, vol. 23, n. 73, pp. 253-263, 1996.
- BORGES, Maria de Lourdes. O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 3, número 1, pp. 125-140, 2001.
- BRECHT, Bertolt. *Gesammelte Werke in acht Bänden*. Frankfurt am Main: 1967.
- BRECHT, Bertolt. A Santa Joana dos matadouros. In: *Teatro completo em 12 volumes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Volume 4. Tradução de Roberto Schwarz.
- BREUER, Stefan. Adorno's Anthropology. *Telos* 64, pp. 15-31, 1985.
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BURCKHARDT, Holger. A experiência do moral: como e porque a experiência do moral é possível. In: JAVIER HERRERO, Francisco; NIQUET, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (Organizador). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta/EDUC, 1995.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. O conceito de interesse. São Paulo. *Cadernos de filosofia alemã* 5, pp. 5-15, 1999.
- CAILLOIS, Roger. Mimetismo y psicastenia legendaria. In: CAILLOIS, Roger. *El mito y el hombre*. México: Fondo de cultura económica, 1988.

- CANTO-SPERBER, Monique (Organizadora). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.
- CARONE, Iray. Fascismo “on the air”: estudos frankfurtianos sobre o agitador fascista. *Lua Nova*, 55-56, pp. 195-217, 2002.
- CARTWRIGHT, David E. Schopenhauer’s narrower sense of morality. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. (Organizador.) *Uma ética para quantos?* Bauru: EDUSC, 1999.
- CHIARELLO, Maurício. A arte mais além de Auschwitz: sobre a interpretação da teoria estética adorniana feita por Christoph Menke. São Paulo. *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, pp. 55-66, 2001.
- CLAUSSEN, Detlev. Nach Auschwitz: ein Essay über die Aktualität Adornos. In: DINNER, Dan (org.) *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- COLES, Romand. Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas. In: WHITE, Stephen K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DECKER, Kerstin. Adornos Ontologie: ein Versuch, das Uerhörte zu denken, nicht ohne moralphilosophische Rück(an)sichten. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DE SADE, Marquês. *A filosofia na alcova: ou os preceptores imorais*. 2ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- DÍAZ-AGUADO, Maria José; MEDRANO, Concepción. *Construção moral e educação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DOMINGUES, Ivan. A questão da fundamentação última na filosofia. Belo Horizonte. *Kriterion* 91, pp. 29-44, 1995.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DOURADO, Autran. *Uma vida em segredo*. 26ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

- DUARTE, Rodrigo (Organizador). *Anais do colóquio nacional "Morte da arte, hoje"*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética/FAFICH, 1993.
- DUARTE, Rodrigo. Som musical e "reconciliação" a partir de "O nascimento da tragédia" de Nietzsche. Belo Horizonte. *Kriterion*, número 89, pp. 74-90, Julho de 1994.
- DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
- DUARTE, Rodrigo. Ästhetische Erfahrung als Modell des "Eingedenkens der Natur im Subjekt". In: EIDAM, Heinz (Herausgeber). *Kritik und Praxis: zur Problematik menschlicher Emanzipation*. Lüneburg: zu Klampen, 1999.
- DUARTE, Rodrigo. Expression as a philosophical attitude in Adorno. Belo Horizonte. *Kriterion* 100, pp. 81-97, 1999.
- DUARTE, Rodrigo. Adorno e Nietzsche: aproximações. In: NETO, Olímpio José Pimenta, e BARRENCHEA, Miguel Angel de (organizadores). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras/UFOP, 1999.
- DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (orgs.). *As luzes da arte: homenagem aos cinquenta anos da Dialética do Esclarecimento*. Belo Horizonte: Opera Prima, 1999.
- DUARTE, Rodrigo. À procura de uma indução especulativa – filosofia e pesquisa empírica segundo Horkheimer e Adorno. *Psicologia e Sociedade*, n. 13, vol. 2, pp. 34-48, 2001.
- DUARTE, Rodrigo. O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 4, número 1, pp. 85-105, 2003.
- DUARTE, Rodrigo. Esquematismo e semiformação. Campinas. *Educação e sociedade* v. 24, n. 83, pp. 441-457, 2003.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 1993.
- EISLER, Rudolf. *Kant Lexikon: Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmés et Pierre Osmo*. Paris: Galimard, 1994.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- ESTEVEVES, Julio Cesar Ramos. A racionalização da natureza e a naturalização da razão na Crítica da Faculdade de Julgar. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 3, número 1, pp. 91-124, 2001.
- FABRIS, Adriano. Kant e il problema dell'esperienza. *Teoria*, 1, 1988.
- FABRIS, Adriano. Il problema dell'esperienza morale in Kant. In: FABRIS, Adriano, e BACCELLI, Luca (organizadores). *A partire da Kant: l'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*. Milão: Franco Angeli, 1989.

- FIGUEIREDO, Virgínia de Araújo. Kant e a mimese. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 3, número 1, pp. 195-230, 2001.
- FREITAS, Verlaïne. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: FAFICH, UFMG, 2001
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/ Editora da UNICAMP, 1994.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GEYER, Carl Friedrich. *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Barcelona: Alfa, 1985.
- GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. O conceito de pulsão em Nietzsche. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (Organizador). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta/EDUC, 1995.
- GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. Ética, técnica, educação. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Organizadores). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. Nietzsche, perspectivismo, genealogia, transvaloração. São Paulo. *Cult* 37, pp. 46-51, agosto de 2000.
- GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- GIANNOTTI, José Arthur. Adorno e a dialética do nome. *Contemporaneidade e Educação*. Ano I, n.. 0, pp. 27-33, 1996.
- GRONDIN, Jean. L' éthique d' Adorno. *Les études philosophiques* 4, pp. 505-519, 1987.
- GUÉROULT, Martial. Introdução. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. São Paulo. *Cadernos Nietzsche* 5, pp. 13-37, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. Theodor W. Adorno – pré história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: *Habermas: sociologia*. Organizado e traduzido por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)
- HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1989.

- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HAMM, Christian. Moralidade – um ‘fato da razão’? Pelotas. *Dissertatio* 7, pp. 57-75, 1998.
- HOFMEISTER, Heimo E. M. The ethical problem of the lie in Kant. Berlim. *Kant-Studien* 63, Heft 3, pp. 353-368, 1972.
- HOMERO, *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- HORKHEIMER, Max. El pesimismo, em nuestro tiempo. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Ediciones Península, 1976.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural: 1980. (Coleção Os pensadores).
- HORKHEIMER, Max. Schopenhauer y la sociedad. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Sociológica*. Madri: Taurus, 1986.
- HORKHEIMER, Max. La actualidad de Schopenhauer. . In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Sociológica*. Madri: Taurus, 1986.
- HORKHEIMER, Max. Materialismo e Moral. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990.
- HORKHEIMER, Max. Egoism and freedom movements: on the anthropology of the bourgeois era. In: *Between philosophy and social science: selected early writings*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HUHN, Tom; ZUIDERVAART, Lambert (Editores). *The semblance of subjectivity: essays in Adorno's Aesthetic Theory*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- HUTCHINGS, Kimberly. *Kant, critique and politics*. Londres/ Nova Iorque: Routledge, 1996.
- HUTTER, Axel, "Theodor W. Adorno: Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. (Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Band 4). Hg. .von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995." In: *Kant- Studien* 90, Heft 4, 1999.
- JAMESON, Fredric. T. W. Adorno; ou tropos históricos. In: *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Editora da UNESP/Boitempo, 1997.

- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- JANAWAY, Christopher. Disinterestedness and objectivity: Nietzsche on Schopenhauer and Kant. Rio de Janeiro. *Studia Kantiana*. Volume 4, número 1, pp. 27-42, 2003.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.
- JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1988.
- JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- KAFKA, Franz. *O Veredicto/Na colônia penal*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- KAFKA, Franz. *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- KAFKA, Franz. *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KANT, Immanuel, "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können", in: *Immanuel Kants Werke*, editado por Ernst Cassirer, Volume IV, Berlim: Bruno Cassirer, 1922.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cook Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.
- KETTNER, Mathias. Responsabilidade moral como conceito fundamental da ética. In: JAVIER HERRERO, Francisco; NIQUET, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos*

- desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002.
- KOHLBERG, Lawrence. *The psychology of moral development*. São Francisco: Harper & Row, 1984.
- KOHLMANN, Ulrich. Selbstreflexion der Ethik: Historisch-systematische Bezugspunkte der Moralphilosophie Adornos. Lüneburg. *Zeitschrift für Kritische Theorie*, fasc. 2, pp. 87-108, 1996.
- KOHLMANN, Ulrich. *Dialektik der Moral: Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*. Lüneburg, zu Klampen, 1997.
- LACOUÉ-LABARTHE, Pilippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução de Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Iluminuras: 2002.
- LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco; COSTA, Belarmino Cesar Guimarães da; PUCCI, Bruno (Organizadores). *Teoria crítica, ética e educação*. Piracicaba: Editora UNIMEP/ Autores Associados, 2001.
- LA TAILLE, Yves de. *Vergonha: a ferida moral*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LEBRUN, Gérard. Por que ler Nietzsche, hoje? In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEBRUN, Gérard. A Razão Prática na Crítica do Juízo. In: LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP/Iluminuras, 1993.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e razão*. In: NOVAES, Adauto (org.) A crise da razão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. A história da filosofia na Teoria Crítica. In: CHAUI, Marilena, e ÉVORA, Fátima (editoras.) *Figuras do racionalismo*. Campinas: ANPOF, 1999.
- LEVI, Primo: *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MAAR. Wolfgang Leo. Lukács, Adorno e o problema da formação. *Lua Nova* 27, pp. 171-200, 1992.
- MACBEATH, A Murray. Kant on moral feeling. *Kant-Studien* 64, Heft 3, pp. 283-314, 1973.
- MACHADO, Roberto. Deus, homem, super-homem. Belo Horizonte. *Kriterion* 89, pp. 21-32, 1994.
- MANNING, Aubrey. *Introdução ao comportamento animal*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de William Li. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- MARCUSE, Herbert. *A dimensão estética*. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.

- MARQUES, Edgar. Sobre os pressupostos ontológicos da liberdade. Belo Horizonte. *Síntese*, vol. 27, n. 88, pp. 233-244, 2000.
- MARTON, Scarlett. *Friedrich Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro Terceiro: o processo global da produção capitalista. Volume IV. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- MATOS, Olgária Chaim Féres. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense: 1989.
- MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos. In: MAUSS, Marcel. *Antropologia*. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)
- MAUSS, Marcel. Categorias coletivas de pensamento e liberdade. In: MAUSS, Marcel. *Antropologia*. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)
- MAUSS, Marcel. Mentalidade primitiva e participação. In: MAUSS, Marcel. *Antropologia*. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- MILGRAM, Stanley. *Obedience to Authority: an experimental view*. Nova Iorque: Harper & Row, 1974.

- MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. In: JAVIER HERRERO, Francisco; NIQUET, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002.
- MITSCHERLICH, Alexander. De la caducité des morales. In: *Vers la société sans pères: essai de psychologie sociale*. Paris: Gallimard, 1969.
- MOHR, Georg. Personne, personnalité et liberté dans la “Critique de la Raison Pratique”. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, n. 166, pp. 289-319, 1988.
- MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. *A negação da vontade: o problema da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: FAFICH, UFMG, 1996.
- MUELLER, F.-L. *L'irrationalisme contemporain: Schopenhauer – Nietzsche – Freud – Adler – Jung – Sartre*. Paris: Payot, 1970.
- MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the “critical” link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- NEGT, Oskar. Adornos Begriff der Erfahrung. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores.)
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: anátema sobre o cristianismo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Editada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. Tradução de Ana Lobo. Porto: Rés, sd.
- NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- NOBRE, Marcos, e REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- NOVAES, Adauto (organizador). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NOVALIS. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- PAFFRATH, F. Hartmut. *Die Wendung aufs Subjekt*: Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1992.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*: decifrando o enigma do mundo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- PEUKERT, Helmut. “Educação após Auschwitz” – uma problemática ultrapassada? Relações entre a teoria crítica e a pedagogia. *Educação & Sociedade* 51, pp. 237-249, 1995.
- PHILONENKO, Alexis. De la liberté. Paris. *magazine littéraire* 38, pp. 36-38, 1995.
- PICLIN, Michel. Pour une lecture du Monde. Paris. *magazine littéraire* 38, pp. 33-36, 1995.
- PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus*: um elogio do ensaio. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- PLESSNER, Helmuth. *Die Frage nach der Conditio humana*: Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Tradução de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- PÜTZ, Peter. Nietzsche and critical theory. *Telos* 50, pp. 103-114, 1981-1982.
- RABBIA, Nora. De la négation du vouloir-vivre. Paris. *magazine littéraire* 38, pp. 49-50, 1995.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RADEMACHER, Claudia. *Versöhnung oder Verständigung?* Kritik der Habermasschen Adorno-Revision. Lüneburg: zu Klampen, 1993.

- RADEMACHER, Claudia. Schön und gut! Zur Dialektik von ethischer und ästhetischer Erfahrung in Adornos essayistischer Philosophie. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton; ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno (Organizadores). *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores associados/Editora UNIMEP, 2001.
- RATH, Norbert. Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos. In: VAN REIJEN, Willem; SCHMID NOERR, Gunzelin (orgs.). *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947-1987*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Leituras I: em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1995.
- ROBIN, Léon. *A moral antiga*. Porto: Edições despertar, sd.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Liberdade e determinismo na *Crítica da Razão Prática*. Pelotas. *Dissertatio* 10, pp. 119-126, 1999.
- ROCCO, Christopher. Between Modernity and Postmodernity: Reading *Dialectic of Enlightenment* against the Grain. *Political Theory*, 22, pp. 71-97, 1994.
- ROHDEN, Valerio. (Coordenador.) *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Instituto Goethe/ ICBA, 1992.
- ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal: uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. *Analytica*, v. 1, n. 2, pp. 97-106, 1994.
- ROSDOLSKY, Roman. *La genèse du "Capital" chez Karl Marx*. Paris: Maspero, 1976.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1989.
- ROTENSTREICH, Nathan. Freedom as a cause and as a situation. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 91, fasc. 1, pp. 53-71, 1970.
- ROTHBERG, Michael. After Adorno: culture in the wake of catastrophe. *New German Critique* 72, pp. 45-81, 1997.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Razão negativa e razão comunicativa. In: *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras: 1987.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SALAQUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. São Paulo. *Cadernos Nietzsche* 2, pp. 17-39, 1997.
- SALVIANO, Jarlee. O niilismo schopenhauriano: uma introdução. São Paulo. *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, pp. 37-53, 2001.

- SANTIAGO, Homero. Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão. São Paulo. *Dissenso* 2, pp. 35-54, 1999.
- SANTOS, Hermílio. A possibilidade de fundamentação da moral segundo Ernst Tugendhat. Belo Horizonte. *Síntese Nova Fase*, v. 24, n. 76, pp. 57-71, 1997.
- SANTOS, José Henrique. Ética e medida. Belo Horizonte. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 55, pp. 577-584, 1991.
- SANTOS, José Henrique. O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant. Belo Horizonte. *Kriterion* 95, pp. 73-91, 1997.
- SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHILLER, Friedrich. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A necessidade metafísica*. Tradução de Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).
- SCHOPENHAUER, Arthur. Acerca da Ética. In: *Parerga e Paralipomena* (Capítulo VIII). São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Los designios del destino*. Madri: Tecnos, 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Mara Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Resenha de TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 02 out. 1995. Jornal de Resenhas, p. 6.
- SCHOPENHAUER, Arthur. Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo. *Cadernos de filosofia alemã* 4, pp. 89-106, 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *La libertad*. Madri: Editorial Alba, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre arbítrio*. São Paulo: Novo Horizonte, sd.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Die "kommunikativ verflüssigte Moral": zur Diskursethik bei Habermas. In: BOLTE, Gerhard (org.). *Unkritische Theorie: gegen Habermas*. Lüneburg, zu Klampen, 1989.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Adornos Begriff der Kritik. In: SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Emanzipationstheorie und Ideologiekritik: zur praktischen Philosophie und kritischen Theorie*. Cuxhaven: Junghans Verlag, 1990.
- SCHWEPPENHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz*. Adornos negative Moralphilosophie. Hamburgo: Argument, 1993
- SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- SCHWEPPENHÄUSER, G. Die Selbstzerstörung des Kultur-Überichs: Überlegungen zu den Grundlagen von Kultur-und Moralkritik bei Theodor W. Adorno. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Amor fati prisioneiro. Horkheimer e Adorno lêem Nietzsche. São Paulo. *Cult* 37, pp. 56-59, agosto de 2000.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. Campinas. *Educação e sociedade* v. 24, n. 83, pp. 391-415, 2003.
- SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Sprachbegriff und sprachliche Darstellung bei Horkheimer und Adorno. In: SCHMIDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (orgs.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer, 1986.
- SÊNECA. *A vida feliz*. Campinas: Pontes, 1991.
- SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução de William Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- SÊNECA. *Sobre a tranqüilidade da alma/ Sobre o ócio*. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandra: 2001.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1993.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- TERRA, Ricardo R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, volume 2, número 1, 1997.
- THYEN, Anke. Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Lévinas. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papyrus, 1995.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- TÜRCKE, Christoph. Sensationsgesellschaft: Ästhetisierung des Daseinkampfs. In: SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburgo: Argument, 1995.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e razão moderna. Belo Horizonte. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, pp. 53-85, 1995.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VERGELY, Bertrand. *O sofrimento*. Bauru: EDUSC, 2000.
- VERNEAUX, Roger. *Le vocabulaire de Kant - vol. II: les pouvoirs de l'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1973.
- VIEIRA, Leonardo Alves. Filosofia prática e incondicionado. Belo Horizonte. *Síntese*, vol. 26, n. 84, pp. 13-30, 1999.
- VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.
- WALKER, Ralph C. S. Kant tem uma filosofia moral? Porto Alegre. *Filosofia Política* 5, pp. 7-22, 1989.
- WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

- WELLMER, Albrecht. Truth, semblance, reconciliation: Adorno's aesthetic redemption of modernity. In: WELLMER, Albrecht. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics and postmodernism*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- WISCHKE, Mirko. Eine negative gewendete Ethik des richtigen Lebens? In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, Mirko. *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Harburgo: Argument, 1995.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Questions d'éthique*. Paris: PUF, 1993.
- ZAMORA, José Antonio. Religião após o seu final: Adorno versus Habermas. Bragança Paulista. *Cadernos do IFAN* 14, 1996.
- ZUIDERVAART, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: the redemption of illusion*. Cambridge: MIT Press: 1994.
- ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *Indústria cultural e educação: o novo canto da sereia*. Campinas: Autores Associados/FAPESP, 1999.