

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SARA JULIANA POZZER SILVEIRA

**A ARTE E O SEGUNDO GIRO COPERNICANO NA FILOSOFIA DE
THEODOR W. ADORNO**

BELO HORIZONTE 2012

SARA JULIANA POZZER DA SILVEIRA

**A ARTE E O SEGUNDO GIRO COPERNICANO NA FILOSOFIA DE
THEODOR W. ADORNO**

Tese apresentada à banca examinadora do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte

Belo Horizonte 2012

100 Silveira, Sara Juliana Pozzer da
S587a A arte e o segundo giro copernicano na filosofia de Theodor W. Adorno
2012 [manuscrito] / Sara Juliana Pozzer da Silveira. -2012.

228 f.

Orientador: Rodrigo Antônio de Paiva Duarte.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 2. Filosofia – Teses 3. Estética –
Teses. 4. Arte – Teses. I. Duarte, Rodrigo Antônio de Paiva. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia. III. Título.

Tese defendida e aprovada com a nota 9,7 (noventa e sete) pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (orientador)- UFMG

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva- UFMG

Prof. Dr. Verlaine Freitas- UFMG

Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior- UFOP

Prof. Dr. Henry Burnett- UNIFESP

Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas gerais

Belo Horizonte, 27 de março de 2012

Para Sophia e Ale.

Em memória de meu pai.

O materialismo seria a filosofia que assimilaria a consciência íntegra e não sublimada da morte, uma filosofia que estendesse uma proibição sobre a esperança, e quiçá nesta proibição contemplasse o último refúgio da esperança.

Th. Adorno

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Rodrigo Duarte por ter propiciado a oportunidade do diálogo filosófico.

À Universidade Federal do Mato Grosso por ter concedido o afastamento das atividades de ensino.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais pelas disciplinas cursadas, palestras e convívio acadêmico.

À CAPES pela bolsa de estudos.

RESUMO

O presente trabalho trata da posição filosófica de Theodor W. Adorno acerca da fundamentação do conhecimento filosófico e a relação desta com a estética. Para tal, abordaremos as críticas do referido autor às posições filosóficas que - ainda dependentes do conceito de verdade como adequação da tradição - hipostasiam um âmbito da reflexão, propondo um conjunto de princípios, conceitos ou axiomas, como independentes do conteúdo, historicamente determinado, e, mais que isto, fundamentando tal conteúdo. Para opor-se a este modo de tratar o conhecimento e conseguir um conhecimento em intrínseca mediação com o conteúdo, a tese demonstrará que Adorno propõe outra forma de conhecimento e que esta só é possível a partir da reflexão filosófica sobre a arte.

Palavras chave: fundamentação, conhecimento, estética, arte.

ABSTRACT

This dissertation deals with Theodor W. Adorno's philosophical position concerning the grounding of philosophical knowledge and its relationship to aesthetics. For this purpose, it approaches this author's criticism to the philosophical positions that still depend on the truth's concept of tradition as adequacy and hipostatize the realm of reflection, proposing a group of principles, concepts or axioms, as independent of the historically determined content and also seeks to ground such content in the aforementioned manner. To oppose to this way of dealing with knowledge and to obtain a kind of knowledge which be in intrinsic mediation with the content, the dissertation aims to demonstrate that Adorno proposes another knowledge's model and that this model is only possible starting from the philosophical reflection about art.

Key-words: grounding, knowledge, aesthetics, art.

Sumário:

Introdução.....14

Capítulo I:

Método e recaída no mito na filosofia primeira.....23

Capítulo II:

A herança hegeliana: o movimento das formas, o fim da noção de verdade como
“adaequatio”.....55

Capítulo III:

Dialética negativa: caracterização.....74

Capítulo IV:

A instauração do segundo giro copernicano: a necessidade da correlação entre arte e
filosofia.....99

Capítulo V:

Kafka e a mimese do novo mito.....155

Capítulo VI:

A hipostasiação do fundamento na ontologia de Heidegger.....173

Capítulo VII:

Estrutura ontológica e estética: leituras de Hölderlin.....196

Conclusão:.....219

Bibliografia:.....225

Abreviaturas:

Obras de adorno:

Tr: *Três estudos sobre Hegel.*

PX: *Parataxis*

MC: *Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento.*

TE: *Teoria Estética.*

DN: *Dialética Negativa.*

DE: *Dialética do Esclarecimento*

K: *Anotações sobre Kafka.*

SO: *Sobre sujeito e objeto.*

MM: *Mínima moralia.*

Obs: *Observações sobre o pensamento filosófico.*

SP: *Sobre Proust.*

Pr: *Pequenos comentários sobre Proust.*

Em memória...: *Em memória de Eichendorff.*

GS 5,(Drei...): Drei Studien zu Hegel

GS 11: Parataxis.

GS 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.

GS 7: Ästhetische Theorie

GS 6: Negative Dialektik.

GS 3: Dialektik der Aufklärung.

GS 10. 1: Aufzeichnungen zu Kafka.

GS 10.2 (SO): Zu Subjekt und Objekt.

GS 4: Minima Moralia.

GS 10. 2: Anmerkungen zum philosophischen Denken.

GS 11 (ZP): Zu Proust.

GS 11 K: Kleine Proust-Kommentare.

GS 11 (ZG): Zum Gedächtnis Eichendorffs.

O artista...: O artista como representante.

GS 11 A: Der Artist als Statthalter.

OP: Opinião, loucura e sociedade

GS 10.2 MWG: Meinung
Wahn Gesellschaft.

O ensaio...: O ensaio como forma.

GS 11 (Der Essay...): Der
Essay als Form.

PN: Posição do narrador no romance contemporâneo.

GS 11 (Standort): Standort
des Erzählers im
zeitgenössischen Roman.

CS: Crítica cultural e sociedade.

GS 10.1 (KG): Kulturkritik
und Gesellschaft

LS: Palestra sobre lírica e sociedade

GS 11 (LS): Rede über
und Gesellschaft Lyrik

Obras de Heidegger:

TS: *A Tese de Kant sobre o Ser.*

Identidade...: *Identidade e Diferença.*

Hinos... : *Hinos de Hölderlin.*

Obras de Kant:

CRP: Crítica da Razão Pura.

Obras de Hölderlin:

HT: *Hinos tardios.*

Introdução

A presente tese trata da crítica de Adorno ao caráter autocrático do esclarecimento, isto é, quando este separa método e conteúdo hipostasiando uma esfera axiomática. A realização da crítica depende da reflexão estética sobre a mimese própria às obras de arte, o que permitirá ver que o conhecimento auferido pelas obras é uma espécie de corretivo do esclarecimento.

Nesse sentido, num primeiro momento, a tese pretende mostrar que a filosofia de Adorno trata todos os conceitos como elementos historicamente sedimentados. Isto significa que ela não concebe, como praticamente toda tradição filosófica, um âmbito da linguagem puro, isto é, independente da relação com o conteúdo, o qual, por seu turno, também não é neutro, mas dependente das vicissitudes da vida humana em sociedade.

A consequência mais imediata desta concepção filosófica é que não temos um âmbito fundacional prévio ao qual pudéssemos recorrer para justificar o conteúdo de verdade de nossos enunciados. Nesse aspecto, Adorno se apresenta como herdeiro de Hegel porque não havendo método previamente determinado, temos como recurso para chegar à verdade fazer os conceitos se moverem e, por força de seus próprios conteúdos mostrarem o índice de sua falsidade. A verdade será sempre negativa, no sentido de expressar que entre conceito e conceituado permanece uma defasagem irreduzível.

Num segundo momento, procuraremos mostrar que o único corretivo para a falsidade do esclarecimento será a mimese própria às obras de arte. Enquanto uma “escrita invertida” a mimese da arte será a crítica ao caráter absoluto do esclarecimento. Com isto, a arte será tratada como uma espécie de práxis que se recusa a participar da práxis enquanto domínio da natureza e dos homens entre si. Por isso ela evoca uma razão não

autocrática e uma sociedade reconciliada. Nesta evocação ela quer livrar o esclarecimento do seu lado mítico, resultado da fixação dos princípios e conceitos abstratos. Enquanto esfera enigmática, ela é uma espécie de mito porque ela incorpora o mito socialmente aceito, que não causa mais estranhamento e, através de sua linguagem “sui generis”, não conceitual, transforma-o em algo estranho. Com isto, a arte tem o poder de nos despertar para “vermos” o estranho no que nos é familiar.

Entretanto, porque permanece enigmática, por si só a arte não pode revelar o conteúdo de verdade. Somente a estética pode desvendar o enigma, desde que ela abra mão dos pressupostos abstratos e confronte seus conceitos historicamente sedimentados com o conteúdo das obras.

Para desenvolvermos esta proposta dividiremos a tese nos seguintes capítulos:

No capítulo I, iniciaremos o trabalho a partir de uma obra do jovem Adorno: *Sobre a Metacrítica da teoria do conhecimento*¹. Justifica-se este início porque também nas obras da maturidade como, por exemplo, a *Dialética do esclarecimento*² e a *Dialética negativa*³, Adorno não negou a principal tese desta obra. Esta reside na demonstração de que todas as vezes que a filosofia liga a busca do conteúdo de verdade com princípios abstratos, ela recai no mito, ou seja, toda vez que se coloca algo prévio que identifica conceito e conteúdo, independente se este algo prévio seja o “sujeito transcendental”, os “princípios lógicos” ou o “ser”, tal identidade é ideológica porque atrela o conteúdo e a própria consciência cognoscente à diretriz do fundamento.

Com isto, a identidade inflige violência àquilo que é desconhecido, através do método, adéqua o outro à sua forma. Este modo de proceder é considerado mítico, não no sentido de retorno a um período antropológico vivido pela humanidade, mas no sentido

¹ADORNO, T. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Versión castellana de Leon Mames, Caracas: Monte Avila Editores, 1970. De agora em diante abreviada como MC.

²ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. De agora em diante citada como DE.

³ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. De agora em diante citada como DN.

de que a autocracia do método impede que se apresente o que não está subsumido em sua estrutura. É a fixação de algo que é condicionado como se fosse incondicionado. Por isso, tal falsificação não é apenas teórica, ela também é prática.

Este modo de pensar orienta a práxis porque ele é uma forma de comportamento que teve por origem a divisão milenar entre trabalho manual e intelectual. Neste sentido, tanto a cultura, entendida como civilização, no sentido de progresso no autocontrole individual em concomitância com o domínio da natureza, quanto a filosofia, que dela é parte, foram tratadas pela tradição do pensamento ocidental como separadas da totalidade social. E, mais que isto, a filosofia se propôs fundamentar tal totalidade. Com isto, esqueceu-se de algo básico: que tanto ela quanto a cultura são resultados da divisão do trabalho.

As formas (princípios, conceitos) quando consideradas independentes da sociedade e remetidas para um domínio particular, seja a esfera do ser originário, a esfera da consciência transcendental ou o domínio abstrato da lógica, expressam a cegueira do esclarecimento, seu limite, na medida em que este deveria criticá-las mostrando o quanto estão ligadas à estrutura social vigente. Isto significa demonstrar que os conceitos possuem um sedimento histórico.

Para aprofundarmos a reflexão adorniana sobre este limite do esclarecimento analisaremos, em primeiro lugar, a crítica à filosofia de Husserl. A distinção feita por este entre “gênese e validade” faz parte de um “topos” que acompanha toda a história da filosofia, segundo o qual para se ter conhecimento é necessário uma esfera fundacional isenta do devir, quer dizer, uma esfera incondicionada.

A crítica a Kant, como veremos, partirá da constatação de que a filosofia kantiana é a melhor expressão daquilo que Adorno designa como “dialética do esclarecimento”. Isto

porque, pela primeira vez o esclarecimento, através do “giro copernicano” ataca seus próprios alicerces destruindo definitivamente com a metafísica dogmática. Entretanto, mesmo Kant não aceitando nenhuma definição como absoluta, fixa o plano transcendental com as categorias e seus elementos a priori, como um dado absoluto. Quer dizer, com o “primado da forma”, a filosofia kantiana recai no mito que ela denuncia.

Entretanto, apesar do “primado da forma”, a filosofia kantiana influencia na construção da “dialética negativa”⁴ de Adorno, pois ao pensar a objetividade segundo as condições constitutivas do sujeito transcendental, ele concebeu a mediação entre os dois momentos, o motivo central da “dialética negativa”. Ao se recusar a unir o conceito e o conceituado, na medida em que manteve a “coisa em si” desconhecida propiciou a construção do núcleo da “dialética negativa”, ou seja, a percepção pelo próprio pensamento de sua insuficiência, ou seja, que a defasagem entre conceito e conceituado deve permanecer que qualquer tentativa de unir definitivamente os dois lados é imposição da unidade sobre a diferença, a instauração da pretensão de totalidade.

O capítulo sobre Hegel (capítulo II) visa mostrar, apesar das críticas contundentes a Hegel, que certos resultados da filosofia hegeliana são herdados por Adorno. Principalmente no que diz respeito à negação de qualquer fundamento abstrato, bem como, como consequência disto, a mudança no conceito de verdade. Este deixa de ser verdade como “adequação”, ou seja, adequação de um conteúdo dado às formas previamente determinadas. Como resultado desta mudança, o devir, o aspecto temporal

⁴ Toda vez que utilizarmos a expressão “dialética negativa”, com minúscula e entre aspas, estamos nos referindo ao modelo de pensamento filosófico proposto por Adorno e não à obra *Dialética Negativa*. Não podemos afirmar que a “*dialética negativa*” seja um método, visto que, por este conceito Adorno entende a disposição hierárquica dos conteúdos a partir de pressupostos abstratos.

passa a fazer parte da verdade como algo intrínseco. Para tal, teremos que mostrar como Adorno lê a interpretação hegeliana de Kant.

Mesmo representando um idealismo absoluto, a filosofia de Hegel forneceu vários pilares para a consecução da “dialética negativa”. Além da já aludida mudança no conceito de verdade, temos também na grande lógica a mudança na noção de fundamento (o que não está separado do conceito de verdade, como se verá). O conceito de “ser”, no início da “grande lógica”, não é um pressuposto fundamental, pois o “ser” vazio, ausente de determinações, é identificado com o “nada”. Para escapar da hipostasiação do princípio abstrato, Hegel inclui o momento do negativo ou da diferença na sua lógica. Permanece a defasagem entre lógica e realidade. Segundo Adorno, o que a “dialética negativa” herda desta conclusão, e que será momento fundamental na estética e na construção do modelo ensaístico do discurso filosófico, é a seguinte constatação: o saber de que o conceito e o objeto nunca concordarão definitivamente, de que no máximo teremos a afinidade entre ambos, conduz à necessidade de mudança no modo como se articula a exposição, ou seja, não se trata mais de construir um discurso que adéque seus conteúdos a formas previamente determinadas. Este saber inconcluso da identidade será o elemento que unirá a estética com a arte.

O capítulo III sobre a “dialética negativa”, sua caracterização, visa demonstrar que a “dialética negativa” necessita da arte para se realizar. Com isto justificaremos a relação com o próximo capítulo que trata da necessidade da arte para a consecução do “2º giro copernicano” proposto por Adorno.

Para tal, um dos pontos centrais deste capítulo (III) é a compreensão da “dialética negativa” como “lógica da desagregação”. Quando na “dialética negativa” se afirma que

a contradição é o confronto entre o conceito e a coisa, a lógica tradicional tende a compreender que a “dialética negativa” está propondo que o “não idêntico” é o que fica fora do conceito. Com isto, ambas estariam de acordo ao concluir que o ente não pode ser conhecido de modo absoluto. Entretanto, mostraremos que há traços peculiares na “dialética negativa” que a distinguem de outras lógicas. Para tal, a partir da herança hegeliana, exporemos como Adorno redefine o conceito benjaminiano de “constelação”. Este decorre da constatação de que se não podemos apelar para nenhum princípio pré-fixado, então só resta fazer os conceitos, historicamente sedimentados, se moverem. Era o que Hegel queria: mover o conceito “por força de seu próprio sentido, ou seja, de sua identidade, até ele se tornar não idêntico a si mesmo” (DN. P. 136) ⁵.

A ordem do pensamento surgiu da necessidade histórica de autoconservação, o escape da queda no difuso que ameaçava a vida da espécie. As categorias lógicas, enquanto resultado deste processo são conceitos historicamente sedimentados. Para clarificar este ponto, analisaremos a relação, estabelecida por Adorno, entre “sujeito transcendental” e lei da equivalência, a lei da troca. O “sujeito transcendental” é o correlato, no plano filosófico, da estrutura e estratificação fixas da sociedade da troca. O sujeito singular é constituído através da mediação com a estrutura social, mas não é redutível a ela. Isto permite que o sujeito singular, através do abalo provocado pelas obras de arte, consiga a partir da linguagem das obras “ver” outras configurações linguísticas diferentes daquelas usadas automaticamente e sancionadas pela estrutura social. Assim, ele tem a possibilidade de conhecer o “não idêntico”.

⁵ Ihr Gebot, einem jeglichen Begriff so lange rein zuzusehen, bis er kraft seines eigenen Sinnes, seiner Identität also, sich bewege, unidentisch werde mit sich selbst...
ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften : Band 6, S, 159. De agora em diante abreviada por: GS 6.

Entretanto, embora a arte mostre ao sujeito singular que é possível mover as formas, as obras permanecem como mimese, distintas do conhecimento filosófico. Isto porque ao usarem livremente as formas lógicas e ao deixarem entrar tudo aquilo que o método autocrático amputa: sentimentos, gestos, imagens etc.; elas criam uma segunda realidade, enigmática em relação à primeira. É o modo como as obras se distinguem do esclarecimento como domínio da natureza e dos homens. Como veremos, a arte é também “Aufklärung”, mito que corrige o mito. Com isto, elas denunciam a recaída do esclarecimento no mito, isto é, a ausência de autorreflexão sobre a historicidade de suas próprias formas. Eis porque a filosofia precisa da arte para a realização do “segundo giro copernicano”.

No quarto capítulo, inicialmente, trataremos do conceito de obra de arte em sua processualidade histórica. Para tal, discutiremos a relação adorniana entre arte e conhecimento. Veremos como o conceito de forma ou lei formal é concebido contra a noção idealista na qual o sujeito universal determina a forma. Justamente por ser histórica ela será tratada em relação intrínseca com o conteúdo. O conteúdo diz respeito tanto ao tema da obra, o modo como organiza os materiais, bem como com o sujeito singular construtor.

No contexto de explicitação da relação entre o conceito de arte e a historicidade trataremos da dissonância própria a arte contemporânea. Para tal, abordaremos o conceito de “feio” desde suas raízes mitológicas até sua permanência na arte contemporânea.

Com isto, procuraremos mostrar que a arte contemporânea é uma reação ao classicismo, pois, ao contrario deste, ela dissocia bom, belo e verdadeiro, preferindo em vez da harmonia o grotesco, dissonante.

O capítulo V pretende mostrar como a estética de Adorno se realiza na análise das obras, ou seja, de como ela chega ao conteúdo de verdade sem apelar para pressupostos abstratos, mas somente a partir do confronto entre a imanência da obra e os conceitos historicamente sedimentados da estética. Para tal, trataremos da interpretação adorniana de Kafka, mais especificamente, a constatação de que as obras de Kafka revelam a possibilidade do fim da subjetividade autoreflexiva na sociedade contemporânea.

Os dois últimos capítulos querem mostrar justamente a hipostasiação de um princípio abstrato e as consequências quando da análise de obras de arte.

Assim, trataremos no capítulo VI da hipostasiação do “ser” na ontologia de Heidegger e, no capítulo VII o resultado disto para a estética, mais especificamente, nos deteremos na falsificação da poesia de Hölderlin. Ainda neste capítulo, mostraremos como a interpretação adorniana da poesia de Hölderlin está de acordo com o modo adorniano de tratar as obras de arte, salientado em capítulos anteriores.

Ao tratar da filosofia de Heidegger levaremos em conta a constatação adorniana de que sua ontologia não é dependente apenas da fenomenologia de Husserl, mas também de certa interpretação de Kant. Por isso, já no início do capítulo, analisaremos o texto de Heidegger: *A tese de Kant sobre o ser*⁶.

O último capítulo mostrará que o problema central da interpretação heideggeriana de Hölderlin é que ao pensar o poeta como um fundador e a poesia como uma espécie de mensagem do ser, ele incorre no erro “fatal” de confundir conhecimento e aparência (em relação às obras de arte). Certamente na obra o conteúdo de verdade se encontra mediado, mas ao manter seu caráter enigmático a obra requer interpretação filosófica. Logo, a obra enquanto segunda realidade (âmbito da ficção, da aparência) não pode

⁶HEIDEGGER, M. *A Tese de Kant sobre o Ser*. In: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. De agora em diante abreviado como TS.

julgar. Pois, se a linguagem da poesia julgasse, ela deixaria de ser mimese, o corretivo da linguagem teórica.

Num segundo momento deste capítulo nos deteremos no caráter paratático da poesia de Hölderlin. Buscaremos mostrar como a “dialética negativa” de Adorno, ao deter-se na poesia enquanto forma não desvinculada de um conteúdo, historicamente sedimentado, vê surgir daí outras constelações. Ele percebe que a poesia de Hölderlin procura escapar das regras linguísticas historicamente sancionadas, da síntese predicativa, sem deixar sua poesia resvalar para um conteúdo caótico.

Nesta obra, portanto, aparece a defasagem entre o conceito universal e o que a singularidade quer expressar. Por isso, em sua poesia, a unidade não é conclusiva, isto é, a síntese linguística e o sujeito singular não se identificam. Não há sujeito universal com primazia sobre a síntese, nem a síntese é algo fundamentado ontologicamente, transcendendo o sujeito e implicando na renúncia à seu intento singular.

Portanto, constata-se aqui o ponto que identifica as obras de arte com a estética: em ambas a identidade entre a linguagem e o real não é concludente, ou seja, a identidade total sempre nos escapará. A reflexão acerca disto pode garantir a possibilidade da utopia contra o mito.

I - Método e recaída no mito na filosofia primeira

O núcleo da tese de Adorno no que diz respeito ao método e, nisto ele se assume como materialista, é que as supremas universalidades da filosofia, o sujeito transcendental frente ao sujeito singular, a validade dos princípios lógicos frente aos atos mentais singulares são, embora ocultos aos olhos do idealismo, a “expressão exata... da essência social do trabalho”⁷.

Esperamos não apenas no presente capítulo, mas no decorrer da tese tornar claro o parágrafo acima. Como já informamos na “Introdução”, começaremos com a análise de uma obra do “jovem Adorno”: *Sobre a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*⁸, a qual já contém a crítica ao idealismo. Ela foi escrita entre os anos de 1934 e 1937 na Inglaterra, no primeiro exílio do autor e publicada em 1956, depois, portanto, da publicação da *Dialética do Esclarecimento*. Na revisão Adorno inseriu passagens desta última em *Sobre a Metacrítica...*, as quais mostram a continuidade entre as duas obras (como ainda veremos).

Em resposta à perseguição pelos anti-semitas poderia parecer, à primeira vista, mais importante recorrer à reflexão de cunho político, isto é, deter-se no terreno da “práxis”, mas Adorno se detém no núcleo lógico da fenomenologia. Isto porque uma crítica da lógica é também uma crítica social: “o processo vital real da sociedade não é um processo introduzido de contrabando na filosofia sociologicamente, por coordenação,

⁷ ADORNO, T. *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción: Victor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1970. P. 35. A partir de agora abreviada como Tr.

Diese Allgemeinheit vielmehr ist der zugleich genaue und, um der idealistischen Generalthese willen, sich selbst verborgene Ausdruck des gesellschaftlichen Wesens der Arbeit, die zur Arbeit überhaupt erst als ein Für anderes, mit anderen Kommensurables; als ein Hinausgehen über die Zufälligkeit des je einzelnen Subjekts wird.

ADORNO, T. *Drei Studien zu Hegel*. Gesammelte Schriften Einleitung. Band. 5, S. 265-266. De agora em diante citado como: GS 5 (Drei...).

⁸ ADORNO, T. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Versión castellana de Leon Mames, Caracas: Monte Avila Editores, 1970. A partir de agora abreviada como MC.

mas o núcleo do próprio conteúdo lógico” (MC. p. 39) ⁹. O princípio de identidade, elemento central da crítica de Adorno, não é o conceito antropológico, mas o conhecido princípio da lógica clássica. Isto significa que já em *Sobre a Metacrítica...* temos o tratamento do que virá a se constituir como o núcleo da “dialética negativa” enquanto método, isto é, a “negação determinada”, ou seja, o trabalho conceitual que consegue conhecer o objeto somente enquanto se comporta de forma negativa em relação a este. Isto significa a negação da identidade consumada entre conceito e conceituado posta a cada vez que elegemos um princípio como fundamento (seja o sujeito transcendental, os princípios lógicos ou o ser). Toda vez que hipostasiamos o princípio, o conteúdo é a ele adaptado ou não, ou seja, já é previamente determinado. Este modo epistêmico de proceder tem sua correlação prática no desejo de sustentar a práxis vigente e, portanto, é ideológico porque não permite que o conteúdo se apresente de outro modo que não pela diretriz do fundamento. A ideologia “se apresenta sub-repticiamente todas as vezes que se coloca à base algo de primeiro, qualquer que seja o conteúdo, uma identidade implícita entre o conceito e a coisa que justifica o mundo quando a dependência da consciência em relação ao ser é ensinada de maneira sumária” (DN. p. 42).¹⁰

Na introdução à obra tardia *Dialética Negativa*, Adorno nos conta o que disse Benjamim ao concluir a leitura da obra *Sobre a Metacrítica...* Ele teria dito: “É preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (DN. p. 7- 8)¹¹. Para estes autores a filosofia concreta só seria possível com a crítica aos alicerces legados pela tradição e isto significa “atravessar o deserto gelado”,

⁹ Der reale Lebensprozeß der Gesellschaft ist kein in die Philosophie soziologisch, durch Zuordnung Eingeschmuggeltes, sondern der Kern des logischen Gehalts selber. GS 5, S. 34.

¹⁰ Sie steckt in der Substruktion eines Ersten selbst, gleichgültig fast welchen Inhalts, in der impliziten Identität von Begriff und Sache, welche die Welt auch dann rechtfertigt, wenn summarisch die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein gelehrt wird. GS 6, S. 50.

¹¹ ... man müsse durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch, um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen. GS 6, S. 9.

criticar os fundamentos lógicos. Ainda na introdução à *Dialética Negativa* Adorno afirma que o fracasso da filosofia em relação à sua passagem à práxis, ou seja, a tentativa de não somente interpretar a realidade, mas transformá-la o que a colocava no papel de saber capaz de unir o conceito e o real, ou de ao menos: “depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer imediatamente diante de sua produção a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade” (DN. p. 11).¹²

Assim, toda filosofia de Adorno centra sua crítica no primado da identidade, o que como veremos, ataca o cerne dos modelos filosóficos tradicionais. A pretensão de identidade não é apenas própria da filosofia, mas do próprio pensar: “Pensar significa identificar” (DN. p.12- 13).¹³ A ordem conceitual se põe como primeira em relação ao algo a ser conceituado. Estes dois momentos estão sempre presentes na linguagem, a ordem e o aparente, ainda não conceituado ou que escapa à conceituação. Kant teria eliminado este aparente jogando-o para fora das determinações do pensamento, ou seja, considerando-o como “coisa em si” não passível de determinação. Contra ele, Hegel propôs que o totalmente indeterminado é nada, não possui nenhum sentido. Hegel alertou que o momento da diferença era essencial ao próprio movimento do pensar.¹⁴ Para Adorno, é preciso enfrentar este momento do pensamento e romper, de modo imanente, com a ficção de uma totalidade reconciliada.

¹² Aqui Adorno se refere ao adiamento da práxis. Este significa que a possibilidade da reconciliação foi apenas protelada, ou seja, a identificação entre conceito e ente é mantida, mas possível de ser realizada no futuro. Como veremos no decorrer deste trabalho, Adorno pensa que o conceito só se identifica com o objeto, na medida em que permanece como negativo em relação a ele. Assim, continua a aporia do conceito, e uma identificação definitiva de ambos os lados, mesmo protelada para o futuro, é mítica. Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren. GS 6, S. 15

¹³ Denken heißt identifizieren. GS 6, S. 17

¹⁴ Trataremos da relação Kant-Hegel no pensamento de Adorno, no próximo capítulo.

A ordem conceitual é formada a partir dos princípios lógicos, cujo princípio fundamental é o do 3º excluído, o que significa que o que é distinto é tratado como contraditório e, por isso, é sumariamente eliminado (DN. p. 13) ¹⁵. Ora, quando o pensamento tem consciência da não identidade entre ordem lógica e o que é qualitativamente diverso, o pensamento percebe a sua própria insuficiência. A dialética tal como pensada por Adorno, não parte de pressupostos abstratos e também não é mais um ponto de vista que sobreviveria ao lado de outros, o pensamento é movido até à dialética devido à insuficiência aludida. Através dela o pensamento assume que não pode impor a unidade àquilo que se apresenta como diferenciado, que ele precisa conter as suas pretensões de totalidade (DN. p. 13).¹⁶

Esta insuficiência, própria ao pensamento, que é assumida pela dialética é tratada na obra *Sobre a Metacrítica...*, a partir de dois eixos centrais:

- a) A crítica à necessidade da busca de um fundamento em filosofia;
- b) A crítica à distinção clássica entre gênese e validade na lógica.

Estes dois temas serão tratados a partir da crítica à Fenomenologia de Husserl e à filosofia de Kant. No primeiro caso, Adorno mostra a recaída no absolutismo lógico. No segundo caso, a discussão dos temas referidos permitirá ver em Kant a hipostasiação da validade com o primado da forma.

Para tratar da crítica à Fenomenologia de Husserl como um tipo de filosofia que recai no absolutismo lógico, Adorno adota o seguinte procedimento: não trará pressupostos exteriores à Fenomenologia, mas do interior, a partir das forças desta mostrará em que

¹⁵ GS 6, S. 17

¹⁶ GS 6, S. 17

ela resulta (MC. p.13)¹⁷, ou seja, que os princípios de Husserl, que teriam que ser originários, estão plenos de pressupostos (MC.p.15)¹⁸. Neste sentido, é preciso mostrar que a filosofia de Husserl não escapou do prejuízo que acompanha toda história da filosofia, i é, a pressuposição das leis lógicas como um dado absoluto. A filosofia tratou a lógica como similar à matemática a qual considera como “extra-matemática” a questão acerca do que seja um número. Tendo a lógica por fundamento abstrato pensou que deveria ocupar-se apenas com as categorias do desde sempre é considerado com validade universal.

Nesse sentido, a preocupação tanto da tradição filosófica quanto da fenomenologia pela noção de fundamento originário não diz respeito tanto à necessidade de determinar o conteúdo deste, mas ao desejo de reduzir a realidade ao princípio. “No princípio que se afirma como princípio primeiro da filosofia deve estar contido, simplesmente, tudo, sendo indiferente que este princípio se denomine ser ou pensamento, sujeito ou objeto, essência ou faticidade” (MC. p.15)¹⁹. Qualquer um destes elementos que se coloque como princípio resulta abstrato, pois permanece carente de mediação. Se for o “factum” do empirismo, então não podemos reivindicar nenhum ente em particular como o fundamento, mas o “princípio do fático” (MC. p.15)²⁰. Por outro lado, se começarmos pelo espírito já está pressuposto o que não é espírito. Nesse sentido, a necessidade do método a priori e do fundamento (também este a priori, na medida em que é um pressuposto, se levamos em conta a hierarquia presente no método) serão sumariamente negados por Adorno tanto nesta obra de juventude quanto na *Dialética Negativa*. Nesta

¹⁷ GS 5, S. 13

¹⁸ GS 5, S. 15

¹⁹In dem als philosophisch Ersten behaupteten Prinzip soll schlechthin alles aufgehen, gleichgültig, ob dies Prinzip Sein heißt oder Denken, Subjekt oder Objekt, Wesen oder Faktizität. GS 6. S. 15.

²⁰ GS 6. S.15

última, já no prefácio (DN. p.7) ²¹ o autor diz que seu procedimento não será fundamentado, mas justificado. O pensamento terá que garantir sua objetividade sem apelar para uma instância transcendental, lógica ou ontológica, que se mantenha como primado em relação ao conteúdo.

Enquanto conceitos, o primeiro e o imediato sempre estão mediados por aquilo que não é o primeiro... A mediação entre sujeito e objeto é irreduzível... Nenhuma imediatez nem nada fático através do qual o pensamento filosófico espere fugir da mediação através de si mesmo resultam comunicados à reflexão pensante de outro modo que não seja através do pensamento (MC. p. 15-16).²²

Nas explanações excêntricas do último Platão de que as idéias seriam números já se encontra o argumento principal da filosofia ocidental: a redução do múltiplo, diverso, à ordem criada pelo pensar. Daí a tradicional aspiração de tornar o método em filosofia semelhante à matemática. Nesta, a função dos números consiste em “tornar o não idêntico (sob o nome de múltiplo) comensurável para o sujeito, para o modelo da unidade” (MC. p.18) ²³.

Deste modo no método ecoa o pensamento mítico, pois ele se torna uma forma do pensar fixa que em vez de relacionar-se com a coisa impera sobre ela: “O método sempre deve infligir violência à coisa desconhecida, graças a cujo conhecimento unicamente existe, deve modelar o outro segundo ele mesmo; tal a contradição primária

²¹ GS 6, S. 7-8

²² Als Begriff ist das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste. Keine Unmittelbarkeit, auch kein Faktisches, in dem der philosophische Gedanke der Vermittlung durch sich selbst zu entrinnen hofft, wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken. GS 5, S. 15-16.

²³ Die Zahlen sind Veranstaltungen, das Nichtidentische unter dem Namen des Vielen dem Subjekt kommensurabel zu machen, dem Vorbild von Einheit. Sie bringen das Mannigfaltige der Erfahrung auf seine Abstraktion. GS 5, S. 18.

na construção da não contradição da filosofia primeira” (MC. p. 21) ²⁴. Aqui, cabe explicitar a que conceito de mito Adorno se refere. Tal como Benjamin distingue entre mito e mitológico, também Adorno o faz num sentido similar. Neste âmbito, mito não significa um período histórico da humanidade já ultrapassado, como aprendemos nas aulas introdutórias de filosofia quando se faz a distinção usual entre mito, logos e religião. Também não tem o sentido da mitologia ainda vigente em várias tribos indígenas. Mito significa o pensar sem exame, que implica um modo de proceder automatizado. É claro que, neste sentido, ele tem algo ainda, do mito antigo ou do mito da tribo, porque traz a marca do não refletido. É o que ocorre, por exemplo, quando a sociedade exige que as pessoas ajam de acordo com papéis sociais. Assim, em uma reunião com outras pessoas podemos dizer apenas o que se espera de nós e, com isso não se estabelece uma livre comunicação. É claro que, para Adorno, a diferença de nossa época em relação ao mito antigo ou da tribo é devido ao desenvolvimento da autoconsciência, o indivíduo burguês se caracteriza pela possibilidade da auto-reflexão, como ainda veremos neste trabalho. Jeanne Marie Gagnebin considera que o conceito de mito em Benjamin tem como cerne justamente este bloqueio da liberdade e, ainda afirma que tal conceito está presente tanto em Kafka quanto em Adorno e Horkheimer:

²⁴ Zugleich jedoch muß die Methode der unbekanntes Sache, um deren Erkenntnis willen sie einzig da ist, stets Gewalt antun, das andere nach sich selbst modeln - der Urwiderspruch in der Ursprungsphilosophischen Konstruktion von Widerspruchslosigkeit. GS 5, S. 20

Neste momento já se pode antever que a crítica à filosofia primeira inclui a filosofia kantiana, pois esta quer, ao mesmo tempo, conhecer o objeto e constituí-lo, é o que mais à frente no texto Adorno designa como o “escândalo do idealismo”: “Na Crítica da Razão Pura, o eu constitui as coisas aplicando as categorias ao sensível. Mas permanece em vigor o conceito tradicional de verdade, a adequação do conhecimento a seu objeto. Segundo ele mesmo os conhecimentos do sujeito seriam verdadeiros quando concordassem com o que o próprio sujeito constituiu” (MC. p. 215). [In der Kritik der reinen Vernunft konstituiert das Ich die Dinge dadurch, daß es die Kategorien auf Sinnliches anwendet. In Geltung aber bleibt der traditionelle Wahrheitsbegriff, der der Angemessenheit der Erkenntnis an ihren Gegenstand. Danach wären die Erkenntnisse des Subjekts wahr, wenn sie mit dem übereinstimmen, was das Subjekt selbst konstituiert hat. GS 5, S. 178]

A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente. Daí sua insurgência num autor contemporâneo como Kafka, por exemplo. Eis uma concepção de Benjamin que atravessa também a obra fundamental de Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*²⁵.

Este conceito de mito não está presente somente na *Dialética do Esclarecimento*, mas tanto em obras da juventude como a obra *Sobre a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*, quanto em obras da maturidade como a *Dialética negativa* e a *Teoria Estética*²⁶ porque, como vimos, o centro da reflexão de Adorno é o ataque ao método autocrático que, por ser autocrático, falsifica o conteúdo, impede a expressão do que não está sob sua diretriz. Pois bem, é justamente este modo epistêmico de proceder que é mítico. Mas, a fixação do fundamento não traz apenas falsificações teóricas, também orienta a práxis.

Isso quer dizer que, para Adorno, ao se pretender com o método alcançar um percurso seguro para o conhecimento do verdadeiro, também se cria um conjunto de prescrições de como se deve pensar para se manter, se autoconservar. Assim, Adorno vai buscar a origem ou necessidade histórica de tal empreendimento e conclui que ele é um modo de comportamento com vistas ao domínio da natureza. Sua origem remete à divisão do trabalho, ao aperfeiçoamento do pensar em detrimento do trabalho manual. De um privilégio decorrente da dominação entre os homens ele usurpou o lugar de fundamento. Assim, Adorno nunca perderá de vista a associação entre dominação social e ordenação do pensamento.

²⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. IN: Walter Benjamin: 1892-1940. *Escritos sobre mito e linguagem; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves*. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2011, p. 9.

²⁶ Aprofundaremos o conceito de mito no capítulo IV do presente trabalho.

Entretanto, a filosofia tradicional é também a luta contra o mito, foi ela que forçou o pensamento à auto-reflexão: “A filosofia primeira de modo algum foi somente domínio. Inicialmente, a mesma aponta também para a liberação com relação ao nexos da natureza e a racionalidade jamais se desembaraçou totalmente da recordação da autonomia e sua realização” (MC. p.32).²⁷ Assim, a filosofia participa de uma ambigüidade inerente à cultura: ela se considera como independente da totalidade social porque pensa que a fundamenta. Desse modo, ao se colocar como autônoma em relação à rede sem falhas do mito socialmente petrificado, ela se apresenta como uma promessa de liberdade. Mas, tal promessa permanece vã na medida em que ela se isenta da base que sustenta a cultura: o trabalho material. Ela não poderia escamotear a verdade de que é dependente “do poder de disposição sobre o trabalho de outros”²⁸, ou seja, de que, enquanto parte da cultura, participa da divisão do trabalho (material/espiritual) e que esta divisão é um de seus pressupostos básicos, é inerente a seu conceito.

Referindo-se à ambigüidade da cultura em Adorno, Gerhard Schweppenhäuser comenta a famosa frase segundo a qual: ‘toda cultura depois de Auschwitz juntamente com sua crítica urgente é lixo’.²⁹ Segundo ele, esta frase não significa uma negação irremediável da cultura, mas ela foi eleita por Adorno para aguçar [Zuzuspitzen] a crítica materialista à idolatria da cultura [Kulturvergötzung], ou seja, a consideração que põe a cultura como independente da estrutura social em vez de considerá-la como resultado desta.

²⁷ Die Erste Philosophie ist keineswegs bloß Herrschaft gewesen. Sie zielt zunächst auch auf Befreiung vom Naturzusammenhang, und nie hat Rationalität der Erinnerung an Autonomie und ihre Verwirklichung ganz sich entschlagen. GS 5, S. 28.

²⁸ ADORNO, T. *Crítica cultural e sociedade*. In: Prismas: crítica cultural e sociedade. São Paulo: ática, 2001, p. 12. De agora em diante abreviada como CS. Diese bleibt zweideutiges Versprechen der Kultur, solange deren Existenz von der verhexten Realität, letztlich von der Verfügung über fremde Arbeit abhängt. ADORNO, T. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften, GS 10.1, S. 16. De agora em diante abreviado por GS 10.1 (KG)

²⁹ SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Die Selbstzerstörung des Kultur-Überichs: Überlegungen zu den Grundlagen von Kultur- und Moralkritik bei Treodor W. Adorno*, In: Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno. Gerhard Schweppenhäuser / Mirko Wischke (Hg).Hamburg; Berlin: Argument-Verlag, 1995, p. 201.

Assim, tanto para a cultura quanto para a filosofia vale o mesmo: a negação de sua origem na divisão do trabalho passa por uma “autodestruição da verdade através de um processo de esclarecimento posto em marcha irreflexivamente”³⁰. Na filosofia o que o cientificismo entende por inteligência e pensar refere-se apenas à estrutura formal do pensamento. Para Adorno: “também o órgão do pensar, a inteligência, não consiste somente na força formal da capacidade subjetiva de construir conceitos, juízos e deduções corretamente, mas também na capacidade de orientar esta capacidade ao que ela mesma na é” (Op. p. 143)³¹. Como se vê, o mito pode se apresentar tanto na forma de dogmas e costumes não refletidos, socialmente petrificados, quanto neste abandono do esclarecimento da reflexão sobre suas próprias formas.

Isto significa que a filosofia de Adorno faz uma crítica à cultura e ao esclarecimento vigente sem adotar um modelo paralelo que competiria com este, e sem abandonar o pensamento à pretensão crítica da verdade. Ele repudia o ceticismo, relativismo ou a queda do pensamento em mais uma “visão de mundo” que subsistiria ao lado de outras. Ao contrário, mostra que o próprio esclarecimento pode salvar-se a si mesmo do poder absolutista do mito.

O ponto central para compreender a crítica de Adorno tanto ao mito do “ethos” social quanto da hipostasiação das estruturas formais da filosofia é a constatação de que a linguagem e suas estruturas são resultado do processo social, ou melhor, não podem ser concebidas sem a mediação com este. Isto significa que não é possível sustentar uma

³⁰ ADORNO, T. *Opinião, loucura, sociedade*. In: *Intervenções: nove modelos de crítica*. Trad. Roberto J. Vernengo. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1969, p. 150. De agora em diante abreviado por Op.

³¹ Auch das Organ des Denkens, Klugheit, besteht nicht allein in der formalen Kraft des subjektiven Vermögens, Begriffe, Urteile, Schlüsse korrekt zu bilden, sondern zugleich in der Fähigkeit, dies Vermögen an das zu wenden, was ihm selbst nicht gleicht.
ADORNO, T. *Meinung Wahn Gesellschaft*. Gesammelte Schriften, GS 10.2, S. 578. De agora em diante abreviado como GS 10.2 (MWG)

esfera fundamentacional isenta do contato com o conteúdo historicamente constituído. “A pré-formação subjetiva do processo de produção material da sociedade, radicalmente diversa de uma constituição teórica, é o seu elemento irresoluto, irreconciliável com os sujeitos” (DN. p. 17) ³². Isto significa que o conceito não é autárquico, ele faz parte de uma totalidade não conceitual (DN. p. 19) ³³ e, mais que isto, se constitui na relação com esse todo, que é histórico e, portanto, o conceito não é uma unidade em si de sentido. O conceito não está no “mundo das idéias”. O que justifica sua autarquia, historicamente sancionada, é a sociedade hierarquizada tendo como eixo a razão como domínio da natureza e dos homens.

Centrando-se na teoria do conhecimento, visando clarificar o nó entre mito e esclarecimento, Adorno crê que é preciso se apoderar dos conceitos, tal como seu conteúdo foi se sedimentando historicamente para fazê-los “recobram consciência de si mesmos contra aquilo que querem dizer a partir de si mesmos” (MC. p.55) ³⁴. Referindo-se ao cientificismo e sua semântica que tentaram reduzir a linguagem à lógica, exemplo mais conhecido é o *Tractatus* de Wittgenstein, Adorno propõe que a filosofia faça a lógica falar: “Se a filosofia, enquanto semântica científica, quis traduzir a linguagem em lógica, enquanto especulativa ainda resta fazer falar a lógica. Não é a hora da filosofia primeira, mas da filosofia última” (MC. p.55).³⁵

O desejo filosófico de pensar com liberdade os objetos corre o risco de ser tachado pelo cientificismo oficial de intuitivo, passível de ser agrupado ao campo da literatura, ou

³² Die subjektive Präformation des materiellen gesellschaftlichen Produktionsvorgangs, grundverschieden von theoretischer Konstitution, ist sein Unaufgelöstes, den Subjekten Unversöhntes. GS 6, S. 22.

³³ GS 6, S. 23

³⁴ ... und vorab in ihrem Scheitern, sind sie ein Stück bewußtloser Geschichtsschreibung, zu erretten, indem ihnen zum Selbstbewußtsein verholphen wird gegen das, was sie von sich aus meinen. GS 5, S. 47.

³⁵ Möchte Philosophie als wissenschaftliche Semantik die Sprache in Logik übersetzen, so ist ihr als spekulativer noch übrig, die Logik zum Sprechen zu bringen. Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit sondern eine letzte. GS 5, S. 47.

simplesmente do discurso carecer de provas. “Mas, se a filosofia para escapar a este perigo, se retira sobre si mesma, cai no jogo conceitual vazio ou não comprometido e escolástico, ainda quando o esconda através de patéticos neologismos” (MC. p. 58)³⁶. Entretanto, se para não cair na escolástica decide começar a partir dos resultados das ciências perde a “referência espontânea do pensamento ao objeto, sendo ela mesma um ato parcial dessa organização que acha que está revogando” (MC. p. 59)³⁷. E assim, parece que entramos num beco sem saída: ou nos tornamos uma disciplina especializada ou recaímos na escolástica. Adorno acredita que aceitar esta dicotomia é cair na armadilha da ciência que “esqueceu” que este seu procedimento é resultado de um processo histórico, que o saber não é destituído de suas mediações sociais:

Hoje em dia se leva tão longe a primazia do método que, quando muito, só podem ser postos aqueles problemas de investigação que podem resolver-se com os meios do aparato disponível. A primazia do método é a primazia da organização. A disponibilidade dos conhecimentos mediante a ordenação lógico classificatória se converte em seu próprio critério; o que não se enquadra nela só aparece à margem, como ‘dado’ que espera seu lugar e que, na medida em que não o encontra, é deixado. Assim como os homens em um ente comunitário rigidamente organizado todos os princípios devem se encaixar dentro da continuidade de todos os demais: o ‘não vinculado’ e não integrável se converte em pecado mortal (MC. p. 60).³⁸

³⁶ Zieht aber Philosophie, um jener Gefahr zu entrinnen, sich auf sich selber zurück, so gerät sie ins entweder leere oder unverbindlich-scholastische Begriffsspiel, auch wenn sie es hinter pathetischen Neologismen versteckt. GS 5, S. 49.

³⁷ Denn die »Synthese«, die mit je schon verfügbaren wissenschaftlichen Befunden vorlieb nimmt, bleibt der spontanen Beziehung des Gedankens auf den Gegenstand äußerlich und ist selbst ein Teilakt jener Organisation, die sie zu widerrufen wähnt. GS 5, S. 49.

³⁸ Heute wird der Primat der Methode bereits so weit getrieben, daß weithin nur solche Forschungsaufgaben gestellt werden können, die mit den Mitteln der verfügbaren Apparatur sich lösen lassen. Der Primat der Methode ist der Primat der Organisation. Die Verfügbarkeit der Erkenntnisse durch logisch-klassifikatorische Ordnung wird zu ihrem eigenen Kriterium; was nicht hineinpaßt, erscheint nur am Rande als »Datum«, das auf seine Stelle wartet und, wofern keine sich findet, fortgeworfen wird. Wie Menschen in einem straff organisierten Gemeinwesen, müssen alle Sätze der Kontinuität aller Heute wird der Primat der Methode bereits so weit getrieben, daß weithin nur solche Forschungsaufgaben gestellt werden können, die mit den Mitteln der verfügbaren Apparatur sich lösen lassen. Der Primat der Methode ist der Primat der Organisation. Die Verfügbarkeit der Erkenntnisse durch logisch-klassifikatorische Ordnung wird zu ihrem eigenen Kriterium; was nicht hineinpaßt, erscheint nur am Rande als »Datum«, das auf seine Stelle wartet und, wofern keine sich findet, fortgeworfen wird. Wie Menschen in einem straff organisierten Gemeinwesen, müssen alle Sätze der

Procurando se livrar das contradições e dos traços da subjetividade, o modelo cientificista se torna mais subjetivo, ou seja, mais preso ao método, um produto da subjetividade (MC. p.61) ³⁹. Assim, sem cair em qualquer tipo de intuicionismo ou imediatismo, a filosofia precisa se diferenciar das ciências com os meios do conceito buscando uma postura distinta em relação à objetividade (MC. p. 62).⁴⁰

Desse modo, através da crítica à fenomenologia de Husserl enquanto filosofia primeira, e utilizando-se de seus conceitos, Adorno mostra que a validade das proposições lógicas somente se mantém quando esta é tratada como uma construção artificial do pensamento, um modo de comportamento que se exime de sua origem histórica. O fato de um modo de comportamento funcionar não significa que ele tenha uma validade absoluta. O que foi historicamente reprimido pelo pensamento, os sentimentos, imagens, etc., recordam à lógica “o fator de sua não verdade” (MC. p.64) ⁴¹. Historicamente os traços subjetivistas aparecem espontaneamente, não fazem parte do processo manipulativo previamente estipulado. Por isto incomodam e parecem ser exteriores ao processo, “mas tudo que se encontra obrando no conhecimento racional penetra também nelas, de forma sedimentada, para voltar-se por um instante, contra o aparato sobre cuja sombra o pensamento sozinho não logra saltar” (MC. p.63).⁴²

Kontinuität aller andern sich einfügen: das »Unverbundene«, nicht Integrierbare wird zur Todsünde. GS 5, S. 50-51.

³⁹ GS 5, S. 51

⁴⁰ GS 5, S. 62

⁴¹ Die Intuition ist kein einfacher Gegensatz zur Logik: sie gehört dieser an und mahnt sie zugleich an das Moment ihrer Unwahrheit. GS 5, S. 54.

⁴² Aber was immer in rationaler Erkenntnis am Werk ist, geht auch in sie, sedimentiert und wiedererinnert, ein, um für einen Augenblick gegen die Apparatur sich zu wenden, über deren Schatten Denken allein nicht zu springen vermag. GS 5, S. 53.

Husserl tentou validar a lógica como ciência normativa, ou seja, ela seria, ao mesmo tempo, o fundamento da filosofia e o critério a partir do qual as ciências poderiam ser medidas. Entretanto, Adorno quer mostrar que seu argumento é circular porque o fundamento é construído a partir do modelo da ciência existente. Assim, a preocupação maior incide na coerência e no rigor da concatenação dos fundamentos, ou seja, mais no método adotado do que na coisa mesma. Husserl pensa que para uma ciência ser considerada como tal, da mesma forma para que um método seja considerado válido, ambos dependem se são adequados aos objetivos a que se propõem. Neste sentido, o papel da lógica seria investigar os parâmetros para que uma ciência possa ser considerada como tal. Assim, ela seria uma espécie de critério de medida. Com isso, a lógica se diferenciaria da história porque não compararia as ciências em função de seu tempo histórico, de sua imersão em dado momento histórico cultural.

Para Adorno, não se trata de confundir lógica e história, mas isto não significa que a lógica possa ser posta como pressuposto de toda e qualquer investigação eximindo-a da autoreflexão de que é resultado de processos sócio culturais (MC. p.69)⁴³. Assim, posta como a esfera que encerra as “funções do pensamento” (MC. p.69)⁴⁴, coloca o próprio pensamento como tendo um domínio neutro independente do conteúdo e das circunstâncias fáticas da vida humana.

Isto é atestado por Husserl quando, ao pretender mostrar que a filosofia é a mais científica das ciências, se pergunta, ao mesmo tempo, o que teria sobrado aos filósofos já que as “teorias autênticas” pareceriam estar no terreno dos matemáticos (MC. p.70)⁴⁵. Assim, ele não coloca como prioritário o modelo autoreflexivo da filosofia, mas o

⁴³ GS 5, S. 58

⁴⁴ Denkfunktionen. GS 5, S. 58.

⁴⁵ GS 5, S. 59

modelo cientificista, o que por fim significa submeter a filosofia ao modelo da ciência. Tanto que o exame dos elementos da “consciência pura”, que é propedêutica às ciências é feito a partir dos critérios da ciência vigente (MC. p.71)⁴⁶. “Husserl não se preocupa se a ciência é verdadeira, mas se as ciências são suficientemente científicas” (MC. p.72)⁴⁷. Por isto, mesmo o Husserl tardio que admite a subjetividade como condição fundamental do conhecimento não deixa de atrelá-la ao modelo cientificista vigente.

Em Husserl o papel da subjetividade não é fundacional porque ela apenas tem por função a vivência da justificação e não a determinação de sua verdade ou falsidade. Estas já estão previamente determinadas pelas leis lógicas e pela faticidade. Assim, Husserl distingue dois níveis: o nível ideal que corresponde às proposições como unidades ideais e atemporais e o nível dos atos temporais. Verdade e falsidade pertencem ao primeiro nível e não ao nível da consciência singular e seus atos. Por isto, tratando de proposições contraditórias, Husserl propõe que para mostrar que duas proposições contraditórias não são verdadeiras não se pode apelar para uma noção de verdade que implique alguma referência à consciência empírica e seus atos judicativos (MC. p. 79).⁴⁸

Com isto, Husserl está atacando uma fundamentação psicológica da lógica para a qual proposições contraditórias não são aceitas porque não são suportáveis para uma mesma consciência. Ora, a validade das mesmas fica intocada se pensarmos que tais proposições poderiam ser proferidas por diferentes pessoas em diferentes momentos. Ele quer dizer com isto que a incompatibilidade depende do plano ideal não das

⁴⁶ GS 5, S. 59

⁴⁷ Husserl kümmert nicht, ob Wissenschaft wahr, sondern ob die Wissenschaften wissenschaftlich genug seien. GS 5, S. 60.

⁴⁸ GS, 5, S. 66

vivências subjetivas. Não é um estado psicológico que garante a verdade ou falsidade das mesmas. “Entre os caracteres da evidência de uma afirmação lógica não se encontra, segundo sua doutrina,... nenhuma lei causal da concatenação psicológica dos pensamentos” (MC. p. 238)⁴⁹.

Adorno não é um defensor do psicologismo, mas ele percebe que Husserl só consegue pensar as consciências individuais como mônadas, portanto, isoladas. Assim, a universalidade não pode depender de algo efêmero: por isso a validade das proposições é remetida para um âmbito ideal, um ser em si. A filosofia de Adorno escapa ao dilema porque ele pensa a mediação entre as consciências singulares e a coletividade, como ainda veremos. “Se, de fato, o pensamento fosse só o das mônadas, seria um milagre que estas tivessem que pensar segundo as mesmas leis, e a teoria não teria outra saída que apropriar-se deste milagre mediante o realismo platônico da lógica” (MC. p.79)⁵⁰.

Adorno concede a Husserl que o psicologismo está errado ao propor que as leis lógicas sejam razões psicológicas do transcurso do pensar. Entretanto, a recaída no absolutismo é igualmente condenável. Por exemplo, ao utilizar o exemplo da máquina de calcular Husserl hipostasia a validade da aritmética. Seu argumento propõe que a máquina opera independente do aspecto psicológico, que ela segue apenas as leis da aritmética. Isto é claro, mas não se pode esquecer que ela é também um aparelho que funciona e, para tal segue leis mecânicas. Os dois momentos só podem ser concebidos separadamente, se esquecermos o construtor. Este sintetiza em sua consciência a

⁴⁹ ... unter den Charakteren der Evidenz einer logischen Aussage kommt, seiner Lehre zufolge, in originärer Anschauung kein Kausalgesetz psychologischer Gedankenverknüpfung vor. GS 5, S. 196.

⁵⁰ Wäre in der Tat Denken bloß das von Monaden, so wäre es ein Wunder, daß diese nach denselben Gesetzen denken müssen, und die Theorie hätte keinen Ausweg, als dies Wunder durch den Platonischen Realismus der Logik sich zuzueignen. GS 5, S. 66.

conexão entre “os princípios aritméticos e a possibilidade física de operar segundo eles” (MC. p.83)⁵¹. A retirada do sujeito construtor dá a impressão de que “a objetividade do procedimento matemático tem uma aparência autônoma frente ao pensamento subjetivo” (MC. p. 86).⁵²

Portanto, a obra *Sobre a Metacrítica da Teoria do Conhecimento* já antecipa o argumento central da *Dialética do Esclarecimento*: obcecada pela desmitologização, pela negação do realismo, a ciência hipostasia o plano lógico e recai no mito de que almejava fugir. Desse modo é com a criação de um terreno formal, independente da historicidade que se institui o formalismo, a tentativa de tornar um momento do pensamento independente em relação ao próprio pensar. “A teoria de Husserl é absolutista... porque nega a dependência das leis lógicas do ente em geral como condição de seu possível sentido. Não expressa para este uma relação entre consciência e objeto, mas atribui a um ser ‘sui generis’” (MC. p. 93)⁵³.

Adorno reitera que Husserl precisa manter um âmbito em si a priori porque seu pensamento oscila entre os atos de consciência efêmeros, de um lado, e o plano ideal da lógica, de outro. Se Adorno aceitasse tal posição teria que aceitar uma noção de verdade como resíduo que se agrega de um lado ou de outro. Já nesta obra da juventude ele

⁵¹ Diese verlangt eine wie immer auch geartete Verbindung zwischen den arithmetischen Sätzen und der physikalischen Möglichkeit, ihnen gemäß zu operieren. GS 5, S. 69.

⁵²... so daß die Objektivität des mathematischen Verfahrens gegenüber dem subjektiven Denken selbständig aussieht. GS 5, S. 72.

⁵³ Absolutistisch ist Husserls Theorie vielmehr, weil sie die Abhängigkeit logischer Gesetze von Seiendem überhaupt als der Bedingung ihres möglichen Sinnes leugnet. Sie drückt ihm kein Verhältnis von Bewußtsein und Gegenständlichem aus, sondern es wird ihr ein Sein sui generis zugeschoben. GS 5, S. 77.

Mais tarde na *Dialética Negativa* Adorno dirá que as proposições lógicas de Husserl “tanto possuem um caráter objetivo, são ‘leis essenciais’, quanto estão vinculadas ao pensamento, algo sobre o que ele silencia, e em seu ponto mais íntimo dependem daquilo que por sua vez não são”. DN. p. 145.

Denn jene Sätze sind ebensowohl, seiner Theorie gemäß, objektiven Charakters, »Wesensgesetze« wie, worüber er zunächst sich ausschweigt, an Denken gebunden und im Innersten angewiesen auf das, was sie ihrerseits nicht sind. GS 6, S. 170.

propõe como resolução da questão a noção de “constelação de fatores” (MC. p. 94)⁵⁴ a qual teremos oportunidade de aprofundar, mais à frente, quando tratarmos a noção de verdade como movimento do conceito. Antes, precisamos assinalar que é no contexto do debate entre atos efêmeros de um lado e plano ideal, de outro, que Adorno irá atacar uma distinção sagrada da lógica, a distinção entre gênese e validade a qual separa o aspecto formal do discurso daquele outro, transitório, pertencente ao ente.

Adorno não quer extinguir a distinção entre gênese e validade, mas mostrar que a validade, em última instância, remete à gênese. “A lógica não é um ser, mas um processo que não pode reduzir-se a um pólo de ‘subjetividade’ nem a outro de ‘objetividade’” (MC. p.97).⁵⁵ Na história da teoria do conhecimento há duas posições centrais que tratam a validade com independência da gênese. 1ª: A fundamentação das leis lógicas não exclui a fundamentação do próprio sujeito do conhecimento: “A lógica pura e o pensamento puro seriam indissolúveis entre si, o dualismo radical entre lógica e consciência seria abolido e o sujeito do pensamento entraria também na fundamentação da lógica” (MC. p.96)⁵⁶. Entretanto, esta posição é rechaçada, pois ao admitir que a consciência pertença ao âmbito dos entes, paradoxalmente as regras da lógica também pertenceriam. A 2ª posição não admite a consciência porque a lógica participaria do reino do fenomênico⁵⁷. O que resulta das duas posições é que, ou as leis lógicas fazem parte de um sujeito a priori e aí é preciso fundamentá-lo, ou então as aceitamos como pressupostos válidos em si mesmos, o novo mito.

⁵⁴ Konstellation von Momenten... GS 5, S. 79.

⁵⁵ Logik ist kein Sein, sondern ein Prozeß, der weder auf einen Pol »Subjektivität« noch auf einen »Objektivität« sich rein reduzieren läßt. Die Selbstkritik der Logik hat zur Konsequenz die Dialektik. GS 5, S. 81.

⁵⁶ Reine Logik und reines Denken wären voneinander unablösbar, der radikale Dualismus zwischen Logik und Bewußtsein würde aufgehoben und das Subjekt von Denken ginge in die Begründung der Logik mit ein. GS 5, S. 80.

⁵⁷ Husserl procura diferir validade lógica e gênese psicológica no próprio conteúdo representacional.

As duas interpretações servem para eximir a filosofia primeira e a ciência de sua relação com a historicidade, passam a ser fundamento intemporal em vez de resultados do processo social. A noção de ciência que implica em um esquema que a consciência impõe aos objetos visando ordená-los (MC. p. 99)⁵⁸ é dependente destes princípios. No entanto, o modelo cientificista de pensar não é o pensamento como um todo, não é a única forma de racionalidade. Por isso, a lógica é a forma da ciência existente e não do pensamento. Adorno irá atacar tanto a justificativa psicológica quanto lógica do princípio de contradição para mostrar sua origem histórica.

A crítica de Adorno ao psicologismo propõe que a não convivência de proposições contraditórias na mesma consciência tem como pressuposto a anterioridade do princípio, ou seja, é pensável a partir de uma consciência que já aplica o mesmo. A anterioridade (artificialmente construída) do princípio de contradição é que valida a inconsistência da permanência de proposições contraditórias na mesma consciência e não o contrário. Tais princípios só possuem sentido na relação com a consciência.

Como afirmamos no início, a obra *Sobre a Metacrítica da Teoria do Conhecimento* foi publicada depois da *Dialética do Esclarecimento*. Neste ponto do texto em que Adorno precisa responder tanto ao psicologismo quanto ao absolutismo lógico ele recorre à seguinte passagem da *Dialética do Esclarecimento*: “A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real”.⁵⁹ Considerando-se o

⁵⁸ GS, 5, S 82

⁵⁹ Utilizamos a tradução brasileira desta passagem que se encontra na página 28. Cf.: ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Segundo Wellmer (na obra *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, 1993) é certo que para Adorno, a verdade tem um caráter metafísico, é ilusão, entretanto ele tenta salvar um conceito de verdade que englobe teoria e prática (p.219). Por isso sua filosofia se mantém aporética até o fim. Consideramos

progressivo domínio da natureza, o estabelecimento dos princípios lógicos “geneticamente se apresenta como a tentativa de integração e firme ordenamento do originariamente multívoco, como um passo decisivo da desmitologização” (MC. p.103-104)⁶⁰.

Assim, tais princípios são artifícios que visam manter a unidade do pensamento contra as representações difusas, caóticas. “Em virtude da lógica, o sujeito escapa ao perigo de sucumbir ao amorfo, ao instável, ao múltiplo, ao imprimir a si mesmo, como forma, na experiência, i é, a identidade do homem que se mantém com vida e permitindo que só valha, em matéria de afirmações acerca da natureza, quanto possa ser captado da identidade destas formas” (MC. p. 104).⁶¹

Nesse sentido, também o princípio de identidade só expressa a constância do significado e a unidade. Sem estas não podemos afirmar $a=a$, que o significado tenha se repetido. O princípio não expressa uma relação entre coisas, mas é apenas uma regra do pensar que só tem significado na aplicação aos atos de pensamento. Ela não tem um significado

que a verdade mantém seu caráter metafísico quando é dependente de estruturas a priori. Como veremos no próximo capítulo, Adorno herda de Hegel a idéia de que a verdade possui necessariamente um momento temporal e que as formas puras podem se “mover” na medida em que não serão tratadas como um “em si” abstrato, hipostasiado, mas como historicamente construídas.

⁶⁰ Genetisch stellt die Logik sich dar als Versuch zur Integration und festen Ordnung des ursprünglich Vieldeutigen, als entscheidender Schritt der Entmythologisierung. GS 5, S. 86.

⁶¹ Kraft der Logik entringt sich das Subjekt der Verfallenheit ans Amorphe, Unbeständige, Vieldeutige, indem es der Erfahrung sich selbst, die Identität des sich am Leben erhaltenden Menschen als Form aufprägt und an Aussagen über die Natur nur soviel gelten läßt, wie von der Identität jener Formen einzufangen ist. GS 5, S. 87.

Na *Dialética do Esclarecimento* (Op. Cit. p. 35) os autores afirmam que o universal é a expressão do poder de uns poucos sobre a maioria, mas que ele aparece como se fosse a vontade da maioria. Assim, seguir o esquema mítico significa estar de acordo com o grupo social majoritário. Isto é feito à custa da própria individualidade. Talvez para uma posição multiculturalista, Adorno possa até ser considerado evolucionista isto porque não podemos negar que em sua filosofia a autoconsciência aparece como criação histórica. Além disso, ela é o único recurso a que podemos lançar mão em prol de um estágio em que o ser humano não agisse em relação ao modo de organização do todo social de forma inconsciente como até hoje ocorreu. Concomitante a isto, há também em Adorno a idéia de que a razão - enquanto comportamento ordenador e dominador da natureza - se desenvolveu progressivamente e resultou da suplantação da magia, esta considerada menos eficaz para os fins da autoconservação.

ideal (como quer Husserl), mas somente ligado ao factual. “Sem o confronto da expressão com uma ‘matéria’ idêntica ou não idêntica, é absolutamente impossível formular o princípio de identidade” (MC. p.106).⁶²

Husserl não pode concluir isto, pois ele tem um “horror intellectualis frente ao casual” (MC. p. 107)⁶³. Sua tentativa de retornar às “coisas mesmas” superando o idealismo, ironicamente recai no idealismo: “a análise empírica do dado imediato conduz sempre à conseqüências racionalísticas como a análise do ser absoluto das proposições lógicas enquanto unidades ideais. Mas este ser em si é mediado unicamente pela ‘consciência pura’ a qual, segundo a doutrina de Husserl, se encontra pré-ordenada a todo ente” (MC. p. 239)⁶⁴.

No texto *Sobre sujeito e objeto*⁶⁵, Adorno, argumentando acerca da relação entre “sujeito transcendental e “sujeito singular”, mostra como a tradição depois de Kant (Fichte, Hegel, Schopenhauer) procurou fundamentar a mútua dependência entre ambos. Para tal, apelaram para o motivo aristotélico de uma “hierarquia de constituição” (SO. P. 185)⁶⁶. Isto significa que “o primeiro para a consciência- aqui: o sujeito empírico- não é o sujeito em si, e postula como sua condição ou origem, o sujeito transcendental” (SO. p.185)⁶⁷. Para Adorno, a polêmica de Husserl com o psicologismo, através da

⁶² Aber ohne die Konfrontation des Ausdrucks mit identischer oder nichtidentischer »Materie« läßt der Satz der Identität überhaupt nicht sich formulieren. GS 5, S. 88.

⁶³ Davon wird Husserl abgehalten durch einen horror intellectualis vorm Zufälligen. GS 5, S. 89.

⁶⁴ Die empiristische Analyse von Vorfindlichkeit führt allemal auf rationalistische Konsequenzen wie die vom absoluten Sein der logischen Sätze als idealer Einheiten. Deren Ansichsein aber wird vermittelt allein durch das nach Husserls Doktrin allem Seienden vorgeordnete »reine Bewußtsein«. GS 5, S. 196-197.

⁶⁵ ADORNO, T. *Sobre sujeito e objeto*. In: Palavras e sinais: modelos críticos II. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.185. De agora em diante abreviada como SO. ADORNO, T. *Zu Subjekt und Objekt*. Gesammelte Schriften; GS 10. S. 744. De agora em diante abreviado como GS 10 (SO).

⁶⁶ ...konstitutions-hierarchische. GS 10.2 (SO), S. 744.

distinção entre gênese e validade, é similar a este tipo de argumentação, porque é a apologia de um “topos” da história da filosofia segundo o qual “somente aquele que não passou pelo devir [*das nicht Gewordene*] pode ser verdadeiro” (SO. p. 185)⁶⁸. Com isto, os princípios lógicos que são derivados de certa estrutura social, passam a ser tratados como se fossem primários, incondicionados .

Tal como Husserl, Kant também hipostasia o momento da forma, ele ainda é devedor da noção de verdade como “adaequatio”, entretanto, a filosofia de Husserl representa um retrocesso em relação ao idealismo transcendental, pois Husserl ao abandonar a noção de espontaneidade do sujeito nega a possibilidade de unir o âmbito transcendental e o âmbito empírico, e por isso mantêm a validade, separada dos sujeitos singulares.

A filosofia kantiana é, para Adorno, a expressão maior do que ele chama “dialética do esclarecimento”, porque ela, ao mesmo tempo proclama o desejo de desmitologizar, e fixa um fundamento último recaindo novamente no mito. Temos, portanto, a auto-reflexão do espírito a partir da qual ele se percebe como construtivo. Por isso, Kant não aceita nenhuma definição como absoluta, e, no entanto, temos a concepção das célebres categorias como conceitos puros do entendimento, imutáveis e eternos. Assim, ele liquidou com a pergunta acerca do ser, destruiu definitivamente o realismo, tornando impossível a proposição de algo imediato como fundamento e, por outro lado, manteve a filosofia primeira, pois absolutizou a consciência transcendental.

⁶⁷ ...das fürs Bewußtsein Erste - hier: das empirische Subjekt – sei nicht das an sich Erste und postuliere als seine Bedingung oder seinen Ursprung das transzendente. GS 10.2 (SO), S. 744.

⁶⁸ Wiederholt wird ein Topos der gesamten abendländischen Überlieferung, demzufolge allein das Erste oder, wie Nietzsche kritisch es formulierte, nur das nicht Gewordene wahr sein könne. GS 10.2 (SO), S. 744.

Embora na “dedução transcendental” da *Crítica da Razão Pura*⁶⁹ forma e matéria sejam concebidas como reciprocamente mediadas, ou seja, se co-necessitando, as formas, em última instancia são tratadas com um “dado ‘sui generis’” para a qual, “como consequência da 2ª versão da dedução transcendental não pode citar-se um motivo ‘ulterior’” (MC. p. 44)⁷⁰.

Adorno trata o sujeito transcendental⁷¹ apenas como “uma determinação do pensamento, um produto da abstração” (MC. p.178)⁷². Considera um absurdo que um sujeito lógico, que não é um ente, apenas um pressuposto teórico para a validade da totalidade das condições da experiência possível, seja capaz de ter qualquer tipo de intuições, pois uma unidade lógica não pode fazer experiências (MC. p.180)⁷³. Com isto, ele aponta para um paradoxo central da filosofia de Kant: todos sabem que segundo os resultados da *Crítica da Razão Pura* o sujeito constitutivo determina os objetos a partir da aplicação das categorias a um material caótico que é, antes, transposto para as intuições puras, espaço e tempo. Entretanto, como o conceito de verdade aceito por Kant ainda é a verdade como adequação, então o conhecimento que o sujeito adquire é verdadeiro se se adéqua com o que este mesmo sujeito constituiu, ou seja, a

⁶⁹KANT. I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste, 2001. A partir de agora abreviada como CRP.

⁷⁰ ... für die sich, der zweiten Fassung der transzendentalen Deduktion zufolge, »ferner ein Grund« nicht nennen läßt. GS 5, S. 37.

⁷¹Por sujeito transcendental Adorno entende “as formas do pensamento, a unidade destas e a produtividade originária da consciência”. SO. p. 183.

... die Formen von Denken, deren Einheit und die ursprüngliche Produktivität von Bewußtsein. GS 10.2 (SO), S. 744.

⁷² Denn es ist eine Denkbestimmung, ein Abstraktionsprodukt... GS 5, S. 147.

⁷³ GS, 5, S 148

fundamentação do conhecimento se torna tautológica, uma mera repetição do sujeito (MC. p. 215).⁷⁴

Entretanto, embora Adorno insista na recaída da filosofia kantiana na mitologia através da hipostasiação das formas, seu modo de filosofar, a criação da “dialética negativa” é claramente de inspiração kantiana, embora, como veremos à frente, também é devedora do conceito de verdade de Hegel.

Na última parte da *Dialética Negativa*, depois de uma longa reflexão sobre a morte e de como ainda é possível pensá-la metafisicamente sem ontologizá-la, Adorno volta sua reflexão para o terreno do inteligível em Kant visando propor um “segundo giro copernicano”. Este pretende pensar a necessidade paradoxal de uma metafísica não dogmática.

Kant tratou o inteligível como o âmbito da aparência. As antinomias da *Crítica da Razão Pura* foram por ele concebidas como conseqüências naturais do uso da razão. Esta tende a ultrapassar os limites da experiência possível em busca do incondicionado. Isto significa que a ilusão continuará operando mesmo depois que a razão estabeleceu um “solo firme” sob seus pés sob o nome de “lógica transcendental”.

O fato de a *Crítica da Razão Pura* ter delimitado o conhecimento ao nível da experiência possível e, com isso, ter destruído a metafísica, não implica que Kant tenha desistido do terreno do inteligível: ao contrário, ele declara na “Doutrina das Idéias” na mesma obra, que não é possível teoria sem metafísica. Na interpretação de Adorno, isso não é apenas apologética protestante, o desejo de salvar algo da tradição destruída em face do abismo que se abria nos terrenos religioso e moral, mas Kant queria “intervir na

⁷⁴ GS, 5, S 178

dialética do esclarecimento, precisamente onde esta desemboca na dissolução da própria razão” (DN. p. 319)⁷⁵

A “dialética do esclarecimento” significa a ambigüidade deste, na medida em que quer o “solo firme”, a determinação objetiva da natureza através do recorte categorial e, ao mesmo tempo, a libertação do mito através deste mesmo movimento de estabelecimento da objetividade unicamente pela razão humana. Mas, a quebra do mito vai além do mero fundamentar epistemológico do conhecimento. Kant, como todo movimento iluminista, queria algo mais, a sustentação da realização da humanidade por meio da razão e, neste caso da razão prática. Neste sentido, Adorno interpreta a reivindicação kantiana da idéia de imortalidade enquanto independente do espaço e do tempo, como o desejo de não ater-se à positividade vigente. “Ele se manteve junto às idéias metafísicas e proibiu, contudo, que se saltasse do pensamento do absoluto, o qual deveria poder se realizar um dia como a paz perpétua, para a sentença segundo a qual o absoluto existiria por isso” (DN. p. 319).⁷⁶

O inteligível é necessário, mas ao mesmo tempo, não pode ser tratado como absoluto. Kant manteve esta ambigüidade até o fim. Mesmo aceitando a noção de verdade como adequação ele se recusou a unir o ser e o ente (DN. p. 319).⁷⁷

Entretanto, Kant mantém a absolutidade das formas do sujeito transcendental como já foi dito. Toda experiência da consciência humana é possível em função destas formas. Caso contrário, o conteúdo que chega à consciência não seria determinado (DN. p.

⁷⁵ Die Kantische Rettung der intelligiblen Sphäre ist nicht nur, wie alle wissen, protestantische Apologetik, sondern möchte auch in die Dialektik der Aufklärung dort eingreifen, wo sie in der Abschaffung von Vernunft selbst terminiert. GS 6, S. 377-378.

⁷⁶ Er hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten, das einmal so sich verwirklichen könne wie der ewige Friede, überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum. GS 6, S. 378

⁷⁷ GS 6, S. 378

320)⁷⁸. Adorno propõe que as formas não são “esse elemento derradeiro” (DN. 320)⁷⁹ como quer Kant, mas elas se modificam em função da reciprocidade de seus conteúdos. Se as formas tivessem sido pensadas como dinâmicas o que estaria de acordo com a idéia do sujeito como apercepção originária (embora Kant não tenha desenvolvido assim) não seria possível um “bloco indestrutível” que se aplica até ao conhecimento que está por vir.

Se o aparato lógico transcendental do sujeito fosse considerado absolutamente separado dos conteúdos, esta dicotomia impossibilitaria qualquer conteúdo metafísico que pudesse provir dessas formas, teríamos apenas uma estrutura formal semelhante à lógica clássica ou à matemática. Mas, se o conteúdo é inerente às formas, se há a mediação recíproca, então tal mediação se mostra como sendo construída pelo sujeito, o qual ela visa delimitar (DN. p. 320)⁸⁰. Aqui Adorno propõe que este resultado da *Crítica da Razão Pura* é o mesmo a que chega a doutrina do saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito*⁸¹: “O espírito absoluto não é outra coisa senão o curso de pensamento do saber absoluto e que, por conseguinte, ele não é de maneira alguma transcendente” (DN. p.320)⁸². O absoluto seria a identificação entre método e conteúdo enquanto o curso da consciência e não alguma essência transcendente. Nesse sentido, ambos teriam absolutizado o sujeito.

⁷⁸ GS 6, S. 378

⁷⁹ Aber die Formen sind nicht jenes Letzte, als das Kant sie beschrieb. GS 6, S. 378.

⁸⁰ GS 6, S. 378

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes e Karl-Heinz Efen. Petrópolis: Vozes, 1992. De agora em diante abreviada como FE.

⁸² ... das absolute Wissen sei nichts als der Gedankengang der Phänomenologie selber, also transzendiere keineswegs. GS 6, S. 379.

Filosofia primeira e dualismo andam juntos, onde quer que se estabeleça um princípio primeiro com ele vem o problema da determinação. Em Kant a unidade sintética da apercepção investia sobre um material desqualificado. Entretanto, segundo Adorno, ele não se dava conta que os atos de síntese considerados como funções automáticas da lógica transcendental são dependentes do algo a ser sintetizado. Com isto, Adorno quer dizer que a atividade do sujeito que prescreve leis à natureza não é apenas subjetiva, mas dependente da coisa. Que os elementos transcendentais só tenham sentido na relação com a coisa é constatação do próprio Kant, por isso ele não contrapõe simplesmente sujeito e objeto, mas os concebe como indissociáveis. Entretanto, como ele empobrece a coisa a material caótico, o sujeito, por seu turno, também é empobrecido, reduz-se à mera universalidade abstrata.

No desempenho categorial, o sujeito se arruína e empobrece; para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva destas determinações, se reduzir à mera universalidade; ele não precisa se deixar amputar menos por si mesmo do que pelo objeto do conhecimento, para que esse seja trazido programaticamente a seu conceito. O sujeito objetivante se reúne no ponto da razão abstrata, por fim na ausência de contradição lógica que não possui por sua vez nenhum sentido independentemente do objeto determinado (DN. p. 122).⁸³

Os dois pólos permanecem abstratos, por isso que a mediação, neste sentido, é insuficiente. A experiência do conhecimento se torna um “processo de subtração” de ambos os lados, o pensamento só poderá recuperar a experiência plena quando a linguagem for expressa através de configurações do ente.

⁸³ In der kategorialen Leistung verausgibt es sich und verarmt; um, was ihm gegenüber ist, bestimmen, artikulieren zu können, so daß es zum Kantischen Gegenstand werde, muß es der objektiven Gültigkeit jener Bestimmungen zuliebe, sich zur bloßen Allgemeinheit verdünnen, nicht weniger von sich selbst amputieren, als vom Gegenstand der Erkenntnis, damit dieser programmgemäß auf seinen Begriff gebracht werde. Das objektivierende Subjekt zieht sich zusammen zum Punkt der abstrakten Vernunft, schließlich zur logischen Widerspruchslosigkeit, die ihrerseits keinen Sinn hat unabhängig vom bestimmten Gegenstand. GS 6, S. 142-143

Ao reduzir a experiência à conjunção entre um material desqualificado e as formas, Kant tinha em mente o conhecimento da física e da matemática, produtos da sociedade burguesa. Com isto, não faz jus à “experiência vivente” a qual, ao fazer a auto-reflexão sobre si mesma pode se atualizar e mudar suas próprias formas. Desse modo, Kant não conseguiu aquilo que se propôs: fundamentar a experiência. O alicerce da experiência em algo petrificado revela-se como incapacidade para a própria experiência, pois ela retira de si tudo que não se adéqua às suas “regras de jogo” (DN, p. 322)⁸⁴. É assim que procede a ciência: ela alvitra para si a verdade, desrespeitando tudo aquilo que escapa às suas malhas. Com isto, segue fielmente a divisão do trabalho. De um lado o reino puro, neutro, da pesquisa. De outro, a sua base material não considerada, a miserável existência que levam os homens na sociedade estratificada. “O bloco kantiano projeta sobre a verdade a automutilação da razão que essa se infligiu enquanto rito de iniciação à sua cientificidade. É por isso que o que passa por conhecimento em Kant é tão pobre em comparação com a experiência dos viventes para a qual os sistemas idealistas, ainda que equivocadamente, queriam fazer justiça” (DN, p. 322).⁸⁵

Apesar de Kant ter sido incapaz de fundamentar a experiência absolutizando as formas e propiciando às ciências um isolamento conveniente, é a partir da reflexão sobre o impasse kantiano entre o bloco delimitador e a validação da esfera inteligível que Adorno constrói o segundo giro copernicano.

Ele mostra o quanto foi desesperador para Kant o impasse entre manter-se nos limites determinados pela *Crítica da Razão Pura* e a necessidade de fundamentar o inteligível.

Para ilustrar isto ele cita uma passagem da referida obra:

⁸⁴ Spielregeln. GS 6, S. 381.

⁸⁵ Der Kantische Block projiziert auf Wahrheit die Selbstverstümmelung der Vernunft, die sie sich als Initiationsritus ihrer Wissenschaftlichkeit zufügte. Deswegen ist so karg, was bei Kant als Erkenntnis passiert, verglichen mit der Erfahrung Lebendiger, der die idealistischen Systeme, sei's auch verkehrt, ihr Recht verschaffen wollten. GS 6, S. 381.

Se, no entanto, se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças no mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre uma pretensão temerária admitir ainda, para além do conjunto de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado em nenhuma percepção possível) [CRP, p. 411, A 451 B 479].

Ora, se o inteligível não pode ser pensado em nenhuma intuição possível, então ele deveria ser relegado ao terreno do imaginário, como mais tarde assim o conceberam tanto o “neorromantismo” quanto o “Jugendstil” (DN. p. 324)⁸⁶. Mas, ao se negar a admitir o caráter fictício do inteligível, Kant sem que seja sua intenção, acaba dando ao inteligível o aspecto de uma segunda realidade e aí a contradição se estabelece. “Não há nada na terra nem no céu vazio que possa ser salvo por meio do fato de o defendermos” (DN. p. 324)⁸⁷

Adorno interpreta esta necessidade de validar o inteligível como a necessidade paradoxal do espírito de pensar o que se mantém velado e que, ao mesmo tempo, “ele deforma por conta de sua própria finitude” (DN. p. 325)⁸⁸. A tentativa de salvar o inteligível seria o momento em que o espírito se volta contra si mesmo para “ver” para além de sua prisão categorial, ou seja, para além da dominação da natureza interna (DN. p. 325).⁸⁹

A “coisa em si” kantiana é o não idêntico que o espírito tem necessidade de pensar para poder escapar de sua prisão interior, a ordem lógico-categorial. Se ficarmos apenas com a constituição do sujeito transcendental sobre o conteúdo, é impossível a

⁸⁶ GS, 6, S 383

⁸⁷ Nichts auf der Erde und nichts im leeren Himmel ist dadurch zu retten, daß man es verteidigt. GS 6, S. 384.

⁸⁸ ...was das dem endlichen Geist Verborgene diesem zukehrt, was er zu denken gezwungen ist und vermöge der eigenen Endlichkeit deformiert. GS 6, S. 384.

⁸⁹ GS, 6, S 384

transcendência, e, assim, a tautologia do sempre igual se repetiria infinitamente (DN. p. 325).⁹⁰

O que o sistema kantiano queria, em última instância era que filosofia prática e teórica se fundissem, na medida em que seu princípio superior, o eu gnosiológico teria que fundamentar a experiência e, ao mesmo tempo, no plano prático, controlar e unificar os desejos (DN. p. 243).⁹¹

O eu forte nesta concepção, deve enquanto sujeito singular empírico em vez de submeter-se ao mecanismo da natureza obedecer à razão pura, ao sujeito universal internalizado. A unidade da experiência já está pressuposta em relação à experiência. Entretanto, para Adorno, ela é algo similar ao “super eu” Freudiano, pois não é a priori, mas historicamente sedimentada. Ao contrário, o eu forte pensado por Adorno é justamente o que consegue não deixar se automatizar por essa estrutura. “Kant deve ter imaginado o caráter inteligível muito antes como o eu forte que controla racionalmente todas as suas emoções, tal como se ensinou em toda tradição do racionalismo moderno, em particular no racionalismo de Espinosa e Leibniz, que, ao menos, nesse ponto concordam (DN. p. 244) ”⁹². Nesta versão, a liberdade é ser consciente de si e idêntico a si mesmo, só que, para Adorno, é aí que não são livres “na medida em que são submetidos à coerção dessa identidade e a perpetuam” (DN. PP.248-249).⁹³

⁹⁰ GS, 6, S 384

⁹¹ GS, 6, S 287-288

⁹² Wo jene Einheit gar nicht ist, wäre wohl ihm zufolge von Gut so wenig zu reden wie bei den Tieren, auch nicht von Böse; er dürfte den intelligiblen Charakter am ehesten als starkes Ich sich vorgestellt haben, das alle seine Regungen vernünftig kontrolliert, so wie es in der Gesamttradition des neueren Rationalismus gelehrt ward, insbesondere von Spinoza und Leibniz, die wenigstens in diesem Punkt übereinstimmen. GS 6, S. 289.

O único remédio contra isto é o abalo profundo que as obras de arte podem produzir no eu transpondo-o para o reino da aparência onde através de outros usos das configurações lógicas pode perceber seu automatismo. Por isto que, a aparência precisa ser necessária. “O que é dito pelos seres finitos sobre a transcendência é a sua aparência; não obstante, como Kant bem o percebeu, ela é uma aparência necessária. Por isso, a salvação da aparência objeto da estética, possui a sua relevância metafísica incomparável” (DN, p. 326).⁹⁴

Antes de mostrarmos a relação necessária da arte com a filosofia e, com isto, a objetividade expressa pelo âmbito da aparência trataremos da interpretação do conceito de verdade em Hegel, pois este também será um momento essencial para a consecução da dialética negativa.

⁹³ Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. GS 6, S. 294.

⁹⁴ Was von endlichen Wesen über Transzendenz gesagt wird, ist deren Schein, jedoch, wie Kant wohl gewährte, ein notwendiger. Daher hat die Rettung des Scheins, Gegenstand der Ästhetik, ihre unvergleichliche metaphysische Relevanz. GS 6, S. 386.

II - A herança hegeliana: o movimento das formas, o fim da noção de verdade como “adaequatio”

É da essência do pensamento voltar-se contra si mesmo para ser fiel a si mesmo. É da essência do pensamento a força aterradora da dissolução. Nada prometer, para poder tudo cumprir.

Vladimir Safatle

Embora reconhecidamente Adorno seja um crítico do absolutismo lógico e da sistematicidade da filosofia hegeliana, pois já no início a *Dialética Negativa* alerta que ela se constitui como um anti-sistema, apesar de tudo isto, aceita o núcleo central da filosofia hegeliana que é asseveração de que “o a priori é também a posteriori” (Tr. p. 17)⁹⁵ Tal influência inspira tanto a crítica adorniana ao positivismo como ao apriorismo, seja a esfera transcendental Kantiana quanto a ontológica heideggeriana.

⁹⁵ ...das Apriori sei auch das Aposteriori. GS 5 (Drei...), S. 252

O primeiro dos *Três estudos sobre Hegel* se detém na análise crítica da superação do idealismo transcendental tentada por Hegel. Hegel acrescenta algo mais à proposta kantiana de que conhecemos apenas fenômenos, não o mundo como é em si mesmo, pois ele propõe que “ao captarmos conceitualmente os recintos e os limites fixados à subjetividade, ao contemplarmos esta como mera subjetividade, já transpomos seus limites” (Tr. p. 20).⁹⁶ Quer dizer, ao considerá-la enquanto objeto de conhecimento, já antepomos outro fundamento, caso contrário a consciência passa a ser o critério da objetividade de si mesma.

A crítica de Hegel não quer desdenhar dos limites e cair num realismo tosco. Ele não pode conceber o conhecimento como meramente subjetivo, no sentido de uma mera duplicação do sujeito, ao contrário “Hegel queria através da construção do sujeito absoluto fazer justiça a uma objetividade não redutível à subjetividade” (Tr. p. 21).⁹⁷ Ele acerta contra a teoria residual da verdade a qual ao considerar sujeito e objeto como pólos estáticos, concebe a verdade como o resultado, o que resta quando são descontados os fatores subjetivos. Ele também não pensa a verdade como identidade imediata de sujeito e objeto anterior a toda determinação, pois concebe os momentos do subjetivo e objetivo como distintos, e, ao mesmo tempo, reciprocamente mediados (Tr. p. 22).⁹⁸

A mediação recíproca da dialética não significa a dependência mútua das estruturas transcendentais da consciência em relação ao dado. Isto é Kant e, permanece formal,

⁹⁶ ... daß wir, indem wir den Block, die Grenze begrifflich fassen, die der Subjektivität gesetzt ist; indem wir diese als »bloÙe« Subjektivität durchschauen, bereits über die Grenze hinaus seien. GS 5 (Drei...), S. 255.

⁹⁷ Gut Hegelisch dürfte man sagen - und gleichzeitig durch eine Interpretation, die ihn nochmals reflektiert, ihn zentral verändern -, es werde gerade die Konstruktion des absoluten Subjekts bei ihm einer in Subjektivität unauflösbaren Objektivität gerecht. GS 5 (Drei...), S. 255.

⁹⁸ GS 5 (Drei), S. 256

restrita ao âmbito transcendental. Ela também não é fundamento de uma esfera ontológica da qual o ente participaria, como ainda veremos quando tratarmos da crítica a Heidegger. A fluidificação da antítese de forma e conteúdo, realizada pelo idealismo especulativo, expressa que qualquer matéria não pode ser independente das formas, elas devem estar mediadas. A inter-relação entre os dois momentos não é independente do conteúdo, historicamente determinado.

Para compreender melhor esta noção em Hegel é preciso levar em conta um conceito que domina a filosofia hegeliana “de alto a baixo”, o conceito de espírito. Ele não é definido em oposição à matéria, nem pertence ou produz uma esfera de conhecimentos à parte, como depois se designaram, com Dilthey e outros, as ciências do espírito. O “espírito” hegeliano está mais próximo da razão prática kantiana que criava seus objetos, na medida em que é definido como infinito e, ao mesmo tempo, ativo, produtor (Tr. p. 34).⁹⁹

Em Kant, a “unidade sintética da apercepção” vinculava a espontaneidade produtora à identidade lógica. Hegel trata esta unidade como “total”, ou seja, não apenas pertencente ao sujeito transcendental, mas pertencente, ao mesmo tempo, a ser e pensar. A identidade da razão com o ente impele a reflexão do âmbito subjetivo transcendental para o âmbito histórico. É importante reconhecer que Adorno percebe esta “guinada” no pensamento de Hegel a partir de uma leitura marxista deste.

Como Hegel deixa de contrapor o engendrar e o atuar, enquanto obras meramente subjetivas à matéria, e os busca nos objetos concretos, na realidade objetiva, se translada ao mais espesso do segredo que se oculta por trás da apercepção sintética, e alça por cima de uma mera hipóstase arbitrária do conceito abstrato, o qual não é outra coisa que o trabalho social. Isto se

⁹⁹ GS 5 (Drei...), S. 264

reconheceu pela primeira vez nos manuscritos econômico filosóficos do jovem Marx, descobertos em 1932 (Tr. PP. 34-35)¹⁰⁰.

Portanto, o ato de criação, a espontaneidade produtora do sujeito e a identidade lógica, as formas, que em Kant são pensadas em oposição ao que é empírico, contingente, bem como a validade dos princípios lógicos de Husserl em relação aos atos mentais singulares, não são aceitos como pressupostos a priori. A partir daqui se inaugura a tradição que irá de Hegel, passando por Marx, até a Teoria Crítica contemporânea, a qual tratará tais formas da linguagem como correlatas do plano social, ou seja, enquanto resultado de certas configurações sociais, não valendo por si mesmas. É neste sentido que Hegel falará em Espírito ao pensar uma consciência universal, o que Marx lerá como trabalho social e que, como materialista, Adorno insistirá no princípio da troca de equivalentes como cerne da sociedade capitalista contemporânea.

Com isso, a relação entre linguagem e sociedade muda significativamente. Se tratarmos esta relação a partir do fundamento lógicotrascendental, temos uma relação entre um “constituens e um constitutum” (Tr. p. 37)¹⁰¹. Assim, o espírito se vê como prioritário e isento da coação da sociedade. A partir de Hegel e Marx, Adorno trata espírito e sociedade como igualmente essenciais. Sociedade é definida como a unidade dos indivíduos que através de seu trabalho reproduzem a vida da espécie (Tr. p. 37).¹⁰²

¹⁰⁰ Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr als bloß subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht ans Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloße willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs. Das jedoch ist nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit. In dem erst 1932 entdeckten philosophisch-ökonomischen Manuskript des jungen Marx wurde das erstmals erkannt. GS 5 (Drei...), S. 265.

¹⁰¹ ...von Konstituens und Konstitutum. GS 5 (Drei...), S. 267.

¹⁰² GS 5 (Drei...), S 267

A idéia de razão é uma internalização da esfera do trabalho, o empenho de pensar e moldar (Tr. p. 38) ¹⁰³ que o conhecimento empreende em relação ao objeto foi retirado da esfera do trabalho, a mesma do domínio da natureza.

Se na *Dialética do Esclarecimento* se mostra que a coação lógica, a coerência do pensamento em relação ao difuso era autocontrole que visava o domínio da natureza com vistas à autoconservação, aqui se mostra que tal coação é dependente do modo como o trabalho social é arranjado, mediante hierarquia e dominação. Isto fica claro quando Adorno faz a crítica ao idealismo de Hegel: O trabalho social abstrato é transfigurado pelo sujeito idealista que reflete sobre ele no seguinte sentido: como o espírito abarca tudo, o trabalho passa a ser considerado seu modo de reflexão. É por isso que Marx não afirma da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana que ela é o percurso da consciência rumo ao saber absoluto (o que Hegel queria), mas sim que, ao tomar a negatividade como princípio movedor e construtor, ele, tacitamente, percebeu a “essência” do trabalho social e os homens constituídos em função da relação com o trabalho (Tr. p. 35) ¹⁰⁴. Entretanto, em Hegel, a faticidade na qual vivem os homens e que não se coaduna com o desejo hegeliano de reconciliação, de positividade “se desvanece no conceito total do espírito e regressa a ele como coação lógica, da qual o particular não pode ser subtraído, como tampouco pode fazê-lo o indivíduo particular em relação à ‘contrainte sociale’” (Tr. p. 38) ¹⁰⁵. Com a insistência no momento da síntese na dialética, a identidade restituída, fica-se com a fachada da reconciliação. Portanto, se estabelece uma correlação entre o trabalho e sua coação com a ordem da

¹⁰³ GS 5 (Drei...), S 268

¹⁰⁴ GS 5 (Drei...), S. 265.

¹⁰⁵ Das factum brutum aber, das im totalen Geistbegriff verschwindet, kehrt in diesem wieder als logischer Zwang. Ihm kann das einzelne so wenig sich entziehen wie der Einzelne der contrainte sociale. GS 5 (Drei...), S. 267.

razão. O modo como o trabalho social se estrutura é interiorizado: é nesse sentido que coação lógica e coação social são correlatas.

Assim, a razão em vez de ser um conjunto de princípios e categorias a priori é um modo de comportamento criado a partir do trabalho. A antiga distinção entre sensibilidade e razão associa a primeira a algo dado como os frutos do campo, enquanto a segunda é construída a partir dos esforços dos homens (Tr. p. 39).¹⁰⁶ O modo do pensamento se comportar em relação à natureza, independente de seu conteúdo, é intervenção e não recepção. Por isto, ao pensamento está sempre associada a ideia de uma matéria da qual ele se sabe separado e que está a seu dispor assim como na relação entre o trabalho e sua matéria-prima. “Assim, pois, a todo pensar está associado este momento de esforço violento (reflexo das necessidades vitais) que caracteriza o trabalho: as fadigas e o esforço do conceito não são nada metafóricos” (Tr. p. 39)¹⁰⁷.

O Hegel da *Fenomenologia do Espírito* reconheceu o espírito como trabalho. O caminho da consciência natural ao saber absoluto passa por um largo trabalho. Entretanto, a falta de Hegel foi ter deixado de lado o aspecto natural do trabalho e o tratado apenas como momento do espírito. Também o trabalho intelectual tem relação com o domínio da natureza, como se fosse a extensão do braço humano (Tr. p, 40)¹⁰⁸, embora o idealismo o trate como independente, o transfigure em princípio metafísico. Quando Hegel identifica o sujeito com o objeto em uma totalidade que se autoproduz, ele concebe, embora de modo invertido, a ideia de que o trabalho social reproduz a sociedade.

¹⁰⁶ GS 5 (Drei...), S 268

¹⁰⁷ Allem Denken ist denn auch jenes Moment von gewaltsamer Anstrengung - Reflex auf die Lebensnot - gesellt, welches Arbeit charakterisiert; Mühe und Anstrengung des Begriffs sind unmetaphorisch. GS 5(Drei...), S. 268.

¹⁰⁸ GS 5, (Drei...), S. 269

Se nos fosse permitido especular sobre a especulação hegeliana, poderíamos cojecturar que na dilatação do espírito em totalidade se encontra, de ponta cabeça, o conhecimento de que o espírito não é nenhum princípio isolado, nenhuma substância auto-suficiente, mas um momento do trabalho social, o que está separado do corporal (Tr. p. 41)¹⁰⁹.

Entretanto, o fato de o espírito ser momento do trabalho social, não significa que o trabalho seja um pressuposto abstrato não mediado. Ao contrário, o trabalho é também um conceito. A “dialética negativa” não só não concebe forma e conteúdo sem mediação, como também impossibilita que a mediação seja posta no início como um fundamento abstrato. Portanto, o materialismo de Adorno nem põe uma matéria como pressuposto, independente do aspecto subjetivo, isto é, do conceito, nem hipostasia qualquer princípio abstrato. Seu “mote” é que precisamos trabalhar com a mediação entre conceito e conceituado e que sempre a identidade absoluta nos escapará. Quando o trabalho é elevado a “princípio metafísico” o que ocorre é “uma eliminação conseqüente deste ‘material’ a qual todo trabalho se sente ligado, que mostra a ele mesmo seus limites, que lhe recorda o inferior e relativiza sua soberania” (Tr. P. 45).¹¹⁰ Ou seja, se elimina o qualitativo, o “não idêntico”.

Adorno afirma que, para contornar o idealismo, a tradição materialista incorreu no erro de partir da materialidade com a pretensão de que assim abordaria as coisas mesmas. Com isso, apenas recai em algo semelhante à crítica primitiva nos espíritos. Flickinger,

¹⁰⁹ Wäre es erlaubt, über die Hegelsche Spekulation zu spekulieren, so könnte man in der Ausweitung des Geistes zur Totalität die auf den Kopf gestellte Erkenntnis vermuten, der Geist sei gerade kein isoliertes Prinzip, keine sich selbst genügende Substanz, sondern ein Moment der gesellschaftlichen Arbeit, das von der körperlichen getrennt. GS 5 (Drei...), S. 269-270.

¹¹⁰ Der Schritt jedoch, durch den sich die Arbeit zum metaphysischen Prinzip schlechthin aufwirft, ist kein anderer als die folgerechte Eliminierung jenes »Materials«, an das jede Arbeit gebunden sich fühlt, und das ihr selber ihre Grenze vorzeichnet, sie ans Untere gemahnt und ihre Souveränität relativiert. GS 5 (Drei...), S. 272.

na obra: *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*¹¹¹ *propõe* que o materialismo deve ter um princípio, um pressuposto. Este seria a estrutura econômica a qual deve ser o parâmetro da teoria.

Não é o concreto que obtém seu significado a partir das categorias do pensamento; pelo contrário; estas categorias atingem seu sentido objetivo unicamente pela sua colocação dentro da ordem real da totalidade-princípio. Desta maneira a realidade econômica, altamente estruturada, torna-se o princípio da reconstrução científica da sociedade capitalista e, se tomada a sério, deve dar a medida organizadora da própria teoria: *Mesmo no método teórico, o sujeito, a sociedade, tem que manter-se em consideração enquanto pressuposto.*¹¹²

Esta teoria não condiz com o materialismo de Adorno porque “a realidade econômica altamente estruturada” é também conceitual. Por isso, ela não pode ser pressuposto que orienta a priori toda teoria. Se aceitarmos isto, não há como pensar o movimento dos conceitos. Justamente, porque nenhum tem primazia em relação ao que é historicamente dado (pois todos são historicamente sedimentados), é que podemos pensá-los em movimento, dependentes da constelação onde se encontram. A primazia da estrutura social em Adorno significa que os princípios abstratos não possuem sentido sem a relação com ela, na medida em que, como vimos, derivaram da divisão do trabalho. Mas, com isto, somente se chama a atenção para a mediação entre linguagem e estrutura social em vez de se colocar esta última como princípio absoluto. Também na obra *Dialética Negativa*, Adorno chama a atenção para o erro de Engels para o qual a “matéria” seria o princípio fundamentador da teoria (DN. p. 109)¹¹³.

¹¹¹ FLICKINGER, Hans-Georg. *MARX E HEGEL. O porão de uma filosofia social*. ED. LPM/CNPQ, 1986.

¹¹² FLICKINGER, op. cit. P.115

¹¹³ Engels hat das gesehen, aber die umgekehrte, ebenfalls undialektische Konsequenz gezogen, Materie sei das erste Sein. GS 6, S. 127.

Pode-se dizer que Flickinger, apesar de se designar marxista em oposição a Hegel, mantém-se idealista, pois pensa a sociedade em termos de totalidade, uma totalidade em movimento, rica de determinações contraditórias, mas que, por fim, perfazem um sistema coerente. Quer dizer, para ele a totalidade tem mais um caráter de “factum” do que de uma ilusão historicamente construída, como em Adorno. É claro que, ao contrário de Hegel, não é o espírito e sua auto-realização o princípio da mesma, mas a estrutura econômica. Em vez do conceito se realizar (como no misticismo hegeliano) é a organização social o princípio e também a finalidade¹¹⁴. Adorno já não pode admitir a noção de uma totalidade que se move segundo um princípio e para a qual podemos prever um desenlace. Toda vez que a identidade é posta se instaura a pretensão de totalidade e, com ela o abandono do “não idêntico”. Isto não significa que Adorno não trabalhe com a noção de totalidade. Mas, como esta é apenas um conceito historicamente sedimentado, e não um princípio fundamentacional, a totalidade é pensada como algo artificial construído pela humanidade devido ao processo de dominação. Numa sociedade justa não teríamos totalidade, pois não teríamos nada acima da cabeça dos homens determinando suas vidas.

Portanto, pensando a totalidade como trabalho social, o qual determina a estrutura social, não se pode igualmente pensá-lo como “princípio metafísico”, pois com isto, incorremos no mesmo erro de Hegel, pois este reduziu o aspecto natural do trabalho ao espírito. Se Hegel tivesse mantido a irredutibilidade entre os dois momentos chegaria próximo ao que Adorno pretendeu. Com efeito, ao comentar o capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre a religião natural, Adorno mostra que, aqui, o trabalho do espírito é comparado ao das abelhas, pois ainda não é consciente de si. Hegel não opõe simplesmente a idolatria à religião como se a primeira fosse um estágio

¹¹⁴Flickinger. Op. Cit. p. 118.

deteriorado, mas as toma como momentos necessários do progresso do espírito rumo à consciência de si. Entretanto, faltou “a rememoração do momento natural do trabalho, por sua vez, resultado de mediação e, ao mesmo tempo, indissolúvel, para que a dialética hegeliana se tivesse chamado a si mesma por seu nome” (Tr. p. 43)¹¹⁵.

Por conceber o espírito como o engendrador de seus momentos, incluindo a relação com a natureza, a filosofia hegeliana pode antecipar a reconciliação em meio a uma sociedade dilacerada. Hegel viu que as contradições da sociedade burguesa não se resolvem em função da lei do movimento desta sociedade. Por isso, ele invoca o Estado como uma força situada de fora do jogo de forças (Tr. p. 48)¹¹⁶. Esta saída é contrária ao núcleo de sua dialética porque nesta o espírito se contradiz e se reconcilia numa síntese superior. Tal síntese só é absoluta na medida em que a identidade singular/universal realizou-se na realidade. Se ele não invocasse o Estado para resolver as contradições teria que admitir que a identidade não se efetivou. “O golpe de forças era necessário, já que, de outro modo, o princípio dialético se extrairia do existente ultrapassando-o, e deste modo teria negado a tese da identidade absoluta (que só enquanto realizada é absoluta: tal é o coração da filosofia hegeliana)” [Tr. p. 50]¹¹⁷.

Esta reconciliação forçada que Adorno designa como o momento em que a filosofia hegeliana desatina, é também seu momento de verdade. Isto ocorre porque a falsidade da reconciliação nos mostra que esta deveria ser possível, ou seja, que a reconciliação não pode ser apenas na idéia, mas na faticidade, que os impulsos, a corporeidade

¹¹⁵ Es bedürfte nur eines Geringen - des Gedächtnisses an das zugleich vermittelte und doch unauflösliche Naturalmoment der Arbeit -, und die Hegelsche Dialektik rief sich selbst beim Namen. GS 5 (Drei...), S. 271.

¹¹⁶ GS 5 (Drei...), S. 22

¹¹⁷ Notwendig aber war der Gewaltstreich, weil sonst das dialektische Prinzip über das Bestehende hinausgegriffen und damit die Thesis der absoluten Identität - und nur als verwirklichte ist sie absolut, das ist der Kern der Hegelschen Philosophie - verneint hätte. GS 5 (Drei...), S. 276. Der Staat wird verzweifelt als eine jenseits dieses Kräftespiels stehende Instanz angerufen. GS 5 (Drei...), S. 275

deveria ser satisfeita. A identificação entre real e racional não era apologética. Hegel realmente acreditava que a razão sem a liberdade realizada seria sem sentido (Tr. p.66)¹¹⁸. Deste modo, como já referido, a filosofia hegeliana fracassa devido a seu próprio princípio: a identidade teria que se realizar na efetividade e não se realiza, ou seja, o espírito não pode ser auto-suficiente em relação à experiência vivente; a não identidade que ela apreende e com muitos malabarismos tenta encobrir, mostra que esta identidade forçada é a ideologia necessária para manter o estado de dominação, ela é “a aparência socialmente necessária” (Tr. p. 51)¹¹⁹.

Seguindo a influência de Marx, Adorno inverte a relação entre trabalho e espírito. Na verdade, o espírito resulta da relação do trabalho com a natureza. A grande ilusão é crer que o espírito pode se desvencilhar da natureza, pois, para dominá-la, ele precisa também obedecê-la (Tr. p. 44)¹²⁰. Não se trata apenas de arranjar os materiais da natureza do modo que achar melhor. Obedecer à natureza significa constantemente ter que rever seu método, já que a natureza nem sempre se coaduna com o que imediatamente se quer. Portanto, se considerarmos o espírito como separado do todo social que se reproduz pelo trabalho, o eximimos de estar submetido à coação do trabalho o que é uma quimera, já que, enquanto trabalho intelectual, ele formou-se e ainda subsiste sustentado por esta base material que o tornou possível.

Entretanto, mesmo permanecendo idealista, Hegel quebra com a noção de verdade como adequação. O conceito de ser no início da grande lógica não está “pré-ordenado lógica e geneticamente a toda reflexão, a toda cisão entre sujeito e objeto” (Tr. p. 53)¹²¹.

¹¹⁸ GS 5 (Drei...), S. 288.

¹¹⁹ ... des gesellschaftlich notwendigen Scheins. GS 5 (Drei...), S. 277.

¹²⁰ GS 5 (Drei...), S. 272

Isto quer dizer que ele não é posto como fundamento a priori. A equiparação hegeliana do ser vazio, abstrato, com o nada é interpretada por Adorno como significando que tal vazio “não é tanto uma qualidade ontológica de ser quanto uma carência de pensamento filosófico que termina no ser” (Tr. p.54)¹²². Hegel nega qualquer realidade imediata ao ser, até mesmo a mediação recíproca entre sujeito e objeto, como se o ser a representasse instaurando uma 3ª instância.

Quer dizer, ao buscar a identidade entre o momento do ser e do pensar, o absoluto, Hegel pretendeu escapar da hipostasiação dos princípios, i é, mover-se apenas na imanência. Por isso, o que permanece do impulso hegeliano é o abandono de um suporte de onde o discurso pudesse emergir e, por isto nem a mediação abstrata subsiste como fundamento. Ficamos apenas com a mediação recíproca na imanência, quer dizer, a cada vez que formulamos juízos. Com isso, o conceito de verdade irá mudar. Verdade não será mais adequação de um conteúdo desqualificado ao conceito, adequação do ente a uma esfera lógica que tenha validade em si, ou participação deste numa esfera ontológica igualmente abstrata. “Nada pode dizer mais acerca da essência do pensamento dialético que a autoconsciência do momento subjetivo que há na verdade, a reflexão sobre a reflexão” (Tr. p. 58)¹²³. Só que esta “reflexão sobre a reflexão”, “o conceito do conceito” não se realiza levando-se em conta apenas as estruturas abstratas, ela não pode excluir aquilo que não cai sob os esquemas prévios.

Portanto, é com a inclusão da desigualdade (ou negativo) como momento no conceito de verdade que Hegel rompe com a noção de verdade como adequação da tradição. O

¹²¹ Die Unmittelbarkeit; der Schein, Sein sei aller Reflexion, aller Spaltung von Subjekt und Objekt logisch und genetisch vorgeordnet, wird von Hegel nicht dem Seinsbegriff als urtümliche Würde gutgeschrieben, sondern getilgt. GS 5(Drei...), S. 278.

¹²² Diese Leere aber ist weniger eine ontologische Qualität von Sein als ein Mangel des philosophischen Gedankens, der im Sein terminiert. GS 5 (Drei...), S. 279.

¹²³ Nichts vielleicht sagt mehr vom Wesen dialektischen Denkens, als daß das Selbstbewußtsein des subjektiven Moments in der Wahrheit, die Reflexion auf die Reflexion. GS 5 (Drei...), S. 282

negativo não é afastado como a ferramenta depois de pronta a vasilha, o diferente não é separado como a escória do metal. Verdade não é mais entendida como um “ajustar-se da consciência a algo singular situado a sua frente” (Tr. p. 59)¹²⁴. Portanto, não temos de um lado, o axioma ou princípio, concebido com independência do conteúdo e por isso, do tempo e, de outro, o elemento transitório, ou seja, o transitório é inerente à verdade. Como nenhum juízo consegue a coincidência entre conceito e conceituado, o “conceito de verdade é arrancado da lógica predicativa” (Tr. p. 59)¹²⁵. Quer dizer: verdade deixa de ser qualidade de juízos como quer esta última, sem, no entanto, tornar-se alguma essência pré-linguística, como seria numa posição realista.

Assim, através da crítica imanente a elementos essenciais da lógica, Hegel mostra que os mesmos, quando considerados sob o conceito enfático de verdade são falsos, ou seja, em todos os casos entram em contradição com o ente (Tr. p. 104)¹²⁶.

Entretanto, mesmo sabendo que “nenhum juízo subjetivo pode ser verdadeiro, todos tem que querer sê-lo, pois somente assim a verdade transcende até o em si” (Tr. p. 61).¹²⁷ Este movimento até o “em si” mostra que a verdade não é independente do tempo, ou seja, não há um contraponto entre verdade e história. A verdade não possui um

¹²⁴ Sie zerstört den Schein, als könne Wahrheit überhaupt ein sich Anmessen des Bewußtseins an ein einzelnes ihm gegenüber Befindliches sein. GS 5 (Drei...), S. 283.

¹²⁵ Weil aber kein endliches Urteil jene Übereinstimmung je erreicht, wird der Wahrheitsbegriff der prädikativen Logik entrissen und in die Dialektik als ganze verlegt. GS 5 (Drei...), S. 283.

¹²⁶ »Es kommt in der Wirklichkeit nichts vor, was der Logik streng entspräche. « GS 5 (Drei...), S. 314.

Também Benjamin na obra *A origem do drama barroco alemão* afirma que o trabalho micrológico em sua relação com a totalidade implica que a verdade só pode ser conseguida através da imersão nas minúcias do que está sendo tratado (p. 36). Tal como em Adorno, a verdade também não coincide de forma absoluta com o conteúdo. “A tese de que o objeto do saber não coincide com a verdade revela-se, sempre de novo, uma das mais profundas intuições da filosofia original, a doutrina platônica das idéias” (id. p. 36). Adorno afirma que Hegel resgatou a doutrina platônica retirando sua herança mítica porque pôs as formas em movimento. Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984

¹²⁷ ...weil kein subjektives Urteil wahr sein kann und doch ein jegliches muß wahr sein wollen, transzendiert Wahrheit zum An sich. GS 5 (Drei...), S. 284.

fundamento ontológico, nem se estabelece no confronto do juízo universal com algo perecível, mutável, etc. (Tr. p. 61)¹²⁸.

Portanto, todo juízo por ser subjetivo é finito, por isto sabemos que a identidade absoluta não é possível, mas o juízo não deixa de querê-la. Este movimento do juízo sempre se dá no tempo, por isto o tempo é um momento essencial do conceito de verdade hegeliano. O máximo que se pode esperar da relação da teoria com o ente é a afinidade. “A objetividade definida como resíduo após a retirada do sujeito não é senão uma macaquice. Ela é o esquema inconsciente de si mesmo, ao qual o sujeito subsume o seu outro. Quanto menos o sujeito tolera a afinidade com as coisas, tanto mais ele identifica sem hesitações” (DN. p.226) ¹²⁹ Entretanto, a afinidade não pode ser compreendida abstratamente como uma propriedade ontológica, pois com isso seria tratada como saber imediato e, portanto, mítico. Ela não pode ser entendida como o que sobrou quando o conhecimento eliminou a validade absoluta dos esquemas categoriais. Ao invés disso, ela é “a negação determinada” [bestimmte Negation] de tais esquemas. Isto significa que o conhecimento deve se utilizar de seu aparato categorial para voltar-se contra si mesmo, ou seja, para mostrar o quanto os princípios solidamente arraigados estão plenos de pressupostos historicamente sedimentados. É nesse sentido que Hegel definiu a dialética como o “espírito de contradição organizado” (Tr. p. 64)¹³⁰. A análise do conceito proposta por Hegel deveria fazê-lo se mover utilizand-se da força de seu próprio sentido, de modo imanente, até ele alcançar o seu outro sem absorvê-lo. Para a filosofia tradicional isto é um contra-senso na medida em que ela pensa que obtém o conhecimento do outro quando o reduz a seus conceitos. Ao contrário, a “dialética

¹²⁸ GS 5 (Drei...), S. 284

¹²⁹ Objektivität als Residuum nach Abzug des Subjekts äfft. Sie ist das seiner selbst unbewußte Schema, unter welches das Subjekt sein Anderes bringt. Je weniger es an Affinität zu den Sachen duldet, desto rücksichtsloser identifiziert es. GS 6, S. 267.

¹³⁰ ...die Dialektik als den organisierten Widerspruchsgeist. GS 5 (Drei...), S. 287.

negativa” pensa que o papel da filosofia é tomar consciência daquilo que escapa aos conceitos, determinando-o como não idêntico. Quando pensamos o objeto como representante ou exemplo do conceito sob o qual ele “recai”, em vez de descobrirmos sua verdade o falsificamos. Estamos repetindo os esquemas conceituais e, com isso dizendo o que o objeto não é. A utopia está presente na “dialética negativa” porque ela mostra o quanto o ordenamento do pensamento falsifica o mundo. Com isso temos a esperança de que um dia ele se revele. A verdade seria pensar como os objetos poderiam ser sob o parâmetro da “luz messiânica”¹³¹, como seriam se pudessem ser vistos sem a deformação de nosso ordenamento conceitual, reflexo do nosso injusto ordenamento histórico.

A objeção principal à dialética pode ser resumida da seguinte forma: “A subjetividade, o próprio pensamento, não pode ser explicado a partir de si mesmo, mas somente a partir do elemento fático, sobretudo da sociedade; mas a objetividade do conhecimento não é uma vez mais sem o pensamento, sem a subjetividade” (DN. p. 123)¹³². Esse paradoxo já está presente no modelo cartesiano segundo o qual o logicamente posterior teria que ser explicado a partir do anterior, do fundamento. Adorno diz que o não seguir esta norma por parte da dialética faz com que esta seja acusada de cair em contradição. Entretanto a mediação entre os dois pólos não pode ser explicada a partir de “uma ordem hierárquica citada de fora” (DN. p. 123)¹³³, mas esta explicação pressupõe aquilo que ela precisa explicar, ou seja, ela aplica o fundamento em lugar de fundamentá-lo. “Senão, a tentativa de explicação pressuporia a explicação que ele precisa primeiro

¹³¹ ADORNO, T. *Mínima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luis Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993, PP. 215-216. A partir de agora abreviada como MM.

¹³² Subjektivität, Denken selber, sei nicht aus sich zu erklären sondern aus Faktischem, zumal der Gesellschaft; aber die Objektivität der Erkenntnis wiederum sei nicht ohne Denken, Subjektivität. GS 6, S. 144.

¹³³ Aber der Sachverhalt ist nicht nach einem von außen herbeizitierten hierarchischen Ordnungsschema zu erklären. GS 6, S. 144.

encontrar; senão, ela suporia a ausência de contradição, o princípio subjetivo de pensamento, enquanto inerente ao que precisa ser pensado, ao objeto” (DN. p. 123)¹³⁴.

Como vimos na obra *Sobre a Metacrítica da Teoria do Conhecimento* este problema é resolvido por Adorno, pois a contradição é uma construção artificial que, mantendo a unidade do pensamento, propicia êxito no domínio da natureza e não algo inerente ao objeto ou uma lei que valha por si mesma.

O que se quer na dialética é chegar à verdade da coisa sem um método manipulado separadamente. “Ela não é nenhum método: pois a coisa não-reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética” (DN. p. 126)¹³⁵. Isto não significa que Adorno considere a contradição como uma essência inerente à coisa, ao contrário “a contradição é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre o conceito e a coisa” (DN. p. 127).¹³⁶ Apesar da dívida com Hegel, essa dialética não é mais hegeliana, porque não concilia os opostos, ela desconfia da identidade¹³⁷. Ela é mais uma lógica da desagregação do que da unidade: ela mostra que o ordenamento

¹³⁴ Sonst setzt der Erklärungsversuch die Erklärung voraus, die er erst finden muß; supponiert Widerspruchslosigkeit, subjektives Denkprinzip, als dem zu Denkenden, dem Objekt inhärent. GS 6, S. 144.

¹³⁵ Keine Methode: denn die unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert, ist widerspruchsvoll und sperrt sich gegen jeglichen Versuch ihrer einstimmigen Deutung. Sie, nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlaßt zur Dialektik. GS 6, S. 148.

¹³⁶ ...denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache. GS 6, S. 148.

¹³⁷ Neste sentido, nossa interpretação se concilia com a de Marcos nobre quando este afirma: “o impulso original da dialética está na desigualdade entre conceito e conceituado e, para Adorno, é da preservação desse impulso que depende a dialética como *crítica*”. NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.p. 173

lógico do sujeito cognoscente não coincide com o sujeito singular. A identidade de ambos é uma usurpação. (DN. p. 127)¹³⁸.

Há uma contradição permanente no pensamento que é a contradição com seu heterogêneo. A verificação se o conceito faz jus ao particular, a consciência da defasagem entre ambos, a dúvida é essencial para que o pensamento não se acomode a uma base pré-determinada. Quando não movemos os conceitos é como se estivéssemos presos em um cativeiro mental, interior.

Para que a humanidade pudesse livrar-se do cativeiro de seu próprio espírito, seria preciso levar em conta todas as “categorias relevantes”, como o trabalho, o tempo médio de trabalho e o roubo da “mais valia”, de como o princípio da troca que impera na sociedade é aparentado ao princípio de identidade. Todos estes momentos influenciam a singularidade, como se fossem o raio da esfera, ou seja, sua constituição não se dá com independência deles. Entretanto, Adorno não propõe a eliminação da troca:

A troca de equivalentes consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques (DN. p. 128).¹³⁹

A crítica à identidade não quer aboli-la, mas quer o ideal de uma troca livre e justa que até hoje não existiu. A saída é o esclarecimento tomar consciência de que a coisa não é

¹³⁸ GS 6, S. 148

¹³⁹ Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde. Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliques. GS 6, S. 150.

idêntica ao conceito, e nesse tomar consciência perceber o aspecto utópico. Por exemplo, em relação ao conceito de humanidade sabemos do que ela precisa se livrar... Por meio da reflexão sobre a não identidade chegamos à identidade. Entretanto, é claro que esta identidade não pode ser definição absoluta, consolidação de um estado de coisas justificável em si, ela só aponta para uma possível reconciliação da coisa com o seu conceito. Assim, a liberdade hoje, só indevidamente, é uma nota do conceito de homem, mas mesmo sabendo da não conformidade, o que nutre o conceito de liberdade “é a idéia de um estado no qual os singulares teriam qualidades que não poderiam ser atribuídas aqui e hoje a ninguém” (DN. p. 131).¹⁴⁰

Portanto, na identidade, Adorno aponta tanto a ideologia quanto a possibilidade da utopia, pois em toda síntese subsiste o desejo de que aquilo que está sendo sintetizado se concilie com o eu. O heterogêneo passa a ser sua propriedade, a sua coisa, controlável e não mais ameaçadora. Identidade é ideologia não desvinculada do domínio e da autoconservação. Entretanto, ao constatar que não há conciliação, subsiste a esperança de que ela venha a existir.

Quando Adorno afirma que Husserl estava correto ao afirmar que o universal está no particular, na coisa, significa que o pensamento pode romper com a estrutura categorial que constitui a coisa.¹⁴¹ Para tal, ele rompe com a hierarquia dos conceitos e com a necessidade do fundamento, ou seja, não é através do abandono do conceito que

¹⁴⁰ Ihn nährt die Idee eines Zustands, in welchem die Einzelnen Qualitäten hätten, die heut und hier keinem zuzusprechen wären. GS 6, S. 154.

¹⁴¹ Entretanto, Husserl fracassa na sua tentativa: “o lógico Husserl estabeleceu uma distinção incisiva entre o modo de apreender a essência e uma abstração generalizante. Ele tinha em mente uma experiência intelectual específica que deveria poder discernir a essência a partir do particular. No entanto, a essência em questão não se diferenciava em nada dos conceitos universais correntes. Reina nesse caso uma crassa discrepância entre os preparativos para a visualização da essência e o seu ‘terminus ad quem’ (DN. p.16). Der Logiker Husserl dagegen hat zwar den Modus, des Wesens innezuwerden, scharf gegen die generalisierende Abstraktion pointiert. Ihm schwebte eine spezifische geistige Erfahrung vor, die das Wesen aus dem Besonderen sollte heraussehen können. Das Wesen indessen, dem sie galt, unterschied sich in nichts von den gängigen Allgemeinbegriffen. Krasses Mißverhältnis waltet zwischen den Veranstaltungen der Wesensschau und deren terminus ad quem. GS 6, S. 21.

podemos alcançar o que o conceito reprime, mas por meio dele. Por isso o modo de abordagem do objeto na filosofia terá que mudar. Em vez de hierarquia conceitual teremos constelação conceitual e, por isso em vez de sistemático o discurso passa a ser ensaístico.

A consciência de que o modo de exposição e a coisa nunca coincidirão definitivamente (que exige um esforço extremo da exposição), por exemplo, o saber não concludente da identidade é o que aproxima a arte da estética. Entretanto, a pretensão de verdade da filosofia não se dá através da aparência, seu *medium* é o conceito.

Em comparação com a ciência, a arte, enquanto modelo, aproxima-se mais da filosofia. Na ciência, a forma da exposição trata o conteúdo como algo a ser adequado a seus construtos, método que se fundamenta na lógica e esforça-se o máximo para eliminar os elementos subjetivos particulares. A verdade se obtém pela adequação da teoria a testes. Quando estes falham a própria teoria é reconstruída. A concepção contemporânea de filosofia, ciência e arte, demarcam os três campos, almejando para a filosofia o lugar da fundamentação, seja buscando a forma geral de qualquer proposição ou a forma do “ser”; a ciência deve ser organizada, neutra e sem brechas e; para a arte sobra a intuição (quanto mais carente de conceitos melhor).

Junto à demarcação de territórios vem a crença de que paulatinamente a ciência pode explicar qualquer parcela da realidade. Referindo-se a Proust, Adorno propõe que o tipo de conhecimento auferido por suas obras não é possível através do método das ciências:

O parâmetro da objetividade desses conhecimentos não é a verificação de teses já comprovadas por sucessivos testes, mas a experiência humana individual que se mantém coesa na esperança e na desilusão. Essa experiência confere relevo às observações proustianas, confirmando-as ou refutando-as pela rememoração. Mas a sua unidade, fechada individualmente em si mesma, na qual, entretanto se

manifesta o todo, não poderia ser retalhada e reorganizada, por exemplo, sob as diversas personalidades e aparatos da psicologia ou da sociologia¹⁴².

Vamos tentar mostrar como a filosofia, enquanto dialética negativa pode trazer à tona, na forma conceitual, esta verdade.

¹⁴² ADORNO, T. *O ensaio como forma*. In: Notas de literatura I. trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Ed. 34, 2008. P. 23. De agora em diante abreviado como *O ensaio...*

Das Maß solcher Objektivität ist nicht die Verifizierung behaupteter Thesen durch ihre wiederholende Prüfung, sondern die in Hoffnung und Desillusion zusammengehaltene einzel menschliche Erfahrung. Sie verleiht ihren Beobachtungen erinnernd durch Bestätigung oder Widerlegung Relief. Aber ihre individuell zusammengeschlossene Einheit, in der doch das Ganze erscheint, wäre nicht aufzuteilen und wieder zu ordnen unter die getrennten Personen und Apparaturen etwa von Psychologie und Soziologie.

ADORNO, T. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. GS 11, S. 15. De agora em diante GS 11 (Der Essay...)

III - Dialética negativa: caracterização

A partir do conceito de verdade enquanto movimento do conceito, herdado de Hegel, Adorno concebe para a filosofia outro conceito de experiência. Esta não é de forma alguma neutra, mas sempre histórica. Não existe nada imediato, todo “algo” é mediado pela história inclusive o sujeito singular e suas afecções. Por isto a forma ensaística de Adorno “busca o teor de verdade como algo histórico por si mesmo” (*O ensaio...* p. 27)¹⁴³. O pensamento não pode tratar a natureza ou qualquer ente como algo não mediado por ele. De alguma forma estamos acorrentados ao âmbito da “tese”. O “algo” oposto ao conceito é uma abstração, o “não idêntico” em relação ao pensamento. Entretanto, o conceito puro é uma ilusão. Portanto, o conceito é sempre mediado pelo “algo”, e, além disso, todo pensamento “não pode ser radicalmente isolado do eu que é” (DN. p. 119)¹⁴⁴. Portanto, o pensamento só tem sentido em relação ao sujeito singular e o “algo” não é neutro, mas sempre mediado pelo elemento histórico-social. A dialética é a consciência de que não podemos tratar nenhuma esfera da linguagem como pura, situada para além do âmbito histórico.

Como a ciência considera essencial definir os conceitos, inicialmente ela os toma como “tabula rasa” indeterminados para então defini-los. Este procedimento é autoritário porque através da linguagem ele impera sobre as coisas. As definições exatas têm por fim expulsar, através da fixação do significado, o que é estranho e sobrevive nos conceitos.

Entretanto, como a “dialética negativa” pretende, na forma do ensaio, não dispensar os conceitos universais, nem tratá-los de modo arbitrário ela precisará de um esforço

¹⁴³ ...sondern sucht die Wahrheitsgehalte als selber geschichtliche. GS 11, (Der Essay...), s. 19

¹⁴⁴ Korrelativ läßt auch am subjektiven Gegenpol der reine Begriff, Funktion des Denkens, nicht radikal sich sondern von dem seienden Ich. GS 6, S. 139.

“sobre-humano” para não resvalar para o “ponto de vista”. Ora, como ela sabe que a separação entre cultura e natureza é falsa, ou seja, que por trás da linguagem não há nada primordial ou neutro esperando ser designado: ela parte dos conceitos dados, seu “solo firme” é a linguagem historicamente determinada.

A “dialética negativa” não quer considerar o objeto apenas em suas “interdependências” imanentes e desconsiderar sua dependência em relação à totalidade social (DN. p. 142).¹⁴⁵ A dependência do objeto da totalidade social aparece através do singular, do micrológico. Adorno refere-se a Max Weber o qual negou o modelo ‘genus proximum, differentiaspecifica’ procurando mostrar que os conceitos sociológicos deveriam ser formados a partir de elementos singulares presentes na experiência histórica e não já serem pressupostos no início da investigação (DN. p. 143)¹⁴⁶. Aquilo que Weber chamou de “composição” em relação à formação dos conceitos, Adorno pensa a partir da noção de composição da música. Nesta a composição tem êxito porque é produzida subjetivamente, mas no resultado a subjetividade se apaga, ou seja, a totalidade da obra transcende aquilo que o sujeito intencionava dizer. Quer dizer, aquela imediatidade trazida pelo sujeito singular e que é requerida para ver para além da lógica da síntese é bem expressa na obra de arte. A imediatidade refere-se ao sujeito construtor enquanto agente da forma, o modo como arranjou seus materiais para escapar das convenções lingüísticas, da síntese. Ou seja, o modelo da arte é a expressão da possibilidade de ver pra além do reprimido pela esfera lógica.

Como as noções de coerência, continuidade, completude etc., próprias do discurso científico são subjetivistas, pois impõem à coisa o desejo de segurança advindo do método, o discurso filosófico não pode acatá-las, ele não pode agir como se pudesse

¹⁴⁵ GS 6, S, 166

¹⁴⁶ GS 6, S, 166

deduzir o objeto; “ele precisa se estruturar como se pudesse, a qualquer momento ser interrompido” (*O ensaio...* p. 35).¹⁴⁷ Deveria conseguir que a totalidade aparecesse no micrológico sem estabelecê-la, assim como Proust conseguiu com seus meios. Quer dizer, ele não pode eliminar a necessidade de coerência lógica, mas não deriva os pensamentos de um princípio nem os deduz de um encadeamento corente de percepções. Com isto, Adorno quer dizer que o procedimento não deve ser nem dedutivo nem indutivo, pois ambos os modelos pressupõem a hierarquia lógica.

Portanto, a necessidade do co-pertencimento entre arte e filosofia pressupõe que ambas tenham a autoconsciência da eterna defasagem entre o objeto e a linguagem que diz dele. Para ser fiel a isso, a filosofia precisa abandonar seu discurso tradicional, porque este pressupõe a verdade como identidade entre conceito e objeto. O protótipo disto é a crença espinozana de que a ordem e hierarquia nos conceitos corresponde à ordem no mundo (*O ensaio...* p.25)¹⁴⁸.

Ora, em que se poderia fundamentar a idéia de que a linguagem, historicamente construída tendo como determinantes as relações sociais entre os homens, poderia expressar a ordem da natureza? Este é o desejo teológico da explicação definitiva. O discurso filosófico precisa tornar-se avesso a este tipo de construção. Assim, Adorno propõe para a realização do novo discurso filosófico a forma do ensaio¹⁴⁹: “O ensaio recua, assustado, diante da violência do dogma, que atribui dignidade ontológica da

¹⁴⁷... er muß so sich fügen, als ob er immer und stets abrechen könnte. GS 11, (Der Essay), S. 25

¹⁴⁸ GS 11, (Der Essay...), S. 17

¹⁴⁹ Ver a esse respeito o artigo de Rodrigo Duarte onde o autor mostra a importância do ensaio para a mudança das bases epistêmicas do discurso filosófico. DUARTE, Rodrigo. *A ensaística de Theodor Adorno*. In: Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997, p.p. 65-85

abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido”
(*O ensaio...* p. 25).¹⁵⁰

O ensaio não define os conceitos, como o faz a ciência, porque ele não os toma como tabula rasa, mas parte de seus conteúdos, historicamente sedimentados. As definições estritas expressam o medo de enfrentar as idiossincrasias do conceito. Por isso a exposição é fundamental no ensaio, pois ele não tem a “comodidade” daquele procedimento que separa o método do conteúdo, reduzindo este último ao primeiro. Ele precisa construir uma constelação conceitual tal como o faz o estrangeiro que aprende a nova língua sem o auxílio do dicionário, a partir dos diversos contextos onde os conceitos são usados. Ele não perde as mudanças de sentido de acordo com o contexto (*O ensaio...* p. 30) e aqueles aspectos inalteráveis que o contexto determina de acordo com o caso¹⁵¹. Assim, o ensaio “torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados” (*O ensaio...* p. 30)¹⁵². Neste ponto, seguimos a interpretação de Rodrigo Duarte segundo a qual o conceito de “constelação” é fundamental para o modelo ensaístico do pensar, pois ele não perde a possibilidade da objetividade e, ao mesmo tempo, não é reduzido ao método autocrático:

O exemplo acabado da obtenção de objetividade, para a qual o sujeito deve aguçar sua sensibilidade, sem se tornar onipotente- ao contrário, o objeto aqui assume o papel principal- é a concepção benjaminiana de ‘constelação’: o seu efeito substitui o procedimento convencional da abstração, i.e., da progressão escalonada dos conceitos rumo ao conceito superior genérico, à medida que ela

¹⁵⁰ Er schreckt zurück vor dem Gewaltsamen des Dogmas: dem Resultat der Abstraktion, dem gegenüber dem darunter befaßten Individuellen zeitlich invarianten Begriff, gebühre ontologische Dignität. GS 11, (*Der Essay...*), S. 17

¹⁵¹ GS 11, (*Der Essay...*), S. 21

¹⁵² Wahr wird er in seinem Fortgang, der ihn über sich hinaustreibt, nicht in schatzgräberischer Obsession mit Fundamenten. GS 11, (*Der Essay...*), S. 21

ilumina o específico do objeto, o qual é indiferente-até mesmo pernicioso- ao método classificatório.¹⁵³

O ensaio também não se apresenta como criação, pois, a ideia desta permite pensar que a teoria é inteiramente obra do sujeito singular, enquanto criador, e que ela é concluída. Desse modo, o real, na verdade, é aprisionado num esquema metodológico previamente determinado. O ensaio quer prevenir contra isso fazendo-nos ver o quanto qualquer parcela da realidade a ser estudada possui em si uma multiplicidade de oposições e lados a partir dos quais pode ser interpretada¹⁵⁴. Mas, não é para nos deixar perplexos e confusos, mas para que façamos a experiência sabendo da possibilidade do erro, da não conclusividade, da possibilidade de ter que recomeçar. Nesta experiência, todo conteúdo conceitual já existe. Entretanto, como não consideramos as definições como absolutas e não há método prévio a ser seguido, só nos resta fazer a verdade “saltar” através das configurações conceituais que engendramos a cada vez. Para tal, como já foi dito, não se pode amputar os sentimentos e impulsos do sujeito que pesquisa, eles são parte da experiência.

Assim, ao negar o sistema preconcebido o ensaio é mais aberto. Ele olha com desconfiança os resultados das ciências na medida em que advém de um processo de podamento da experiência. Entretanto, eles não são desprezados, mas recolocados em outras configurações. É assim, por exemplo, que muitos resultados das pesquisas de

¹⁵³ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p.p. 166-167

¹⁵⁴ Em *A origem do drama barroco alemão* (op. cit. p.50) Benjamin pensa o tratado filosófico de modo semelhante ao que Adorno diz sobre o ensaio, mais especificamente no que se refere a ausência de um esquema abstrato de análise. Assim, Benjamin afirma que no tratado (ele tem em mente o tratado medieval) o pensamento abre mão da intenção prévia, por isso ele tem a necessidade de vários recomeços em torno do mesmo objeto levando-se em conta suas múltiplas facetas.

Freud, contaminados pelo seu positivismo, são “reconstruídos” por Adorno com conseqüências com que o primeiro nunca sonhou.

É a consciência da defasagem entre a exposição e o objeto que torna o ensaio semelhante às obras de arte. Só isso. É próximo da teoria porque os conteúdos conceituais e referenciais teóricos são exteriores. Ele se apropria das teorias e dos conceitos vigentes não para fazer mais uma leitura, um ponto de vista que sobreviveria lado a lado com outros. Desta irresponsabilidade que beira à desonestidade teórica ou a uma autenticidade forjada, o ensaio escapa porque critica immanentemente as teorias confrontando-as, mostrando o quanto compactuam com as ideologias vigentes. “Ele toma a lógica hegeliana ao pé da letra: a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão da singularidade à verdade deve antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade torne-se evidente” (*O ensaio...* p. 39)¹⁵⁵.

Portanto, o que se quer é, através do ensaio, partir da própria força do conceito, sem querer abrir mão da aporia do pensamento e, com isso, determinar o “não idêntico”: Pois, o “não idêntico” não é exterior ao conceito, mas o que nele é reprimido.

A idéia da forma pura como o pressuposto garantidor da solidez é falsa, seu outro, o “algo”, é um substrato que está sempre presente porquanto o pensamento por si mesmo não diz nada. Por outro lado, o sujeito universal, a categoria, não é desvinculável do homem singular situado e datado. É ilusório crer que no movimento de abstração nos livramos daquilo que abstraímos. “O aparentemente insuportável, o fato da subjetividade pressupor algo fático, assim como a objetividade o sujeito, é insuportável

¹⁵⁵ Er nimmt die Hegelsche Logik beim Wort: weder darf unmittelbar die Wahrheit der Totalität gegen die Einzelurteile ausgespielt noch die Wahrheit zum Einzelurteil verendlicht werden, sondern der Anspruch der Singularität auf Wahrheit wird buchstäblich genommen bis zur Evidenz ihrer Unwahrheit. GS 1, (Der Essay...), S. 28.

somente para uma tal ofuscação, para a hipótese da relação entre fundamento e consequência, do princípio subjetivo, ao qual a experiência do objeto não se adéqua” (DN. p. 124).¹⁵⁶

A síntese predicativa possui em si um tom afirmativo, pois ela é assertiva excluindo a diferença, caso contrário ela não se efetiva: “o substrato da síntese seria reconciliado por meio dessa síntese com o eu, e, por isso, seria bom” (DN. p. 129)¹⁵⁷. O aspecto prático da questão é que o heterogêneo é incorporado ao eu. Com isso, tem-se a transposição da coerção da esfera social para o plano do pensamento.

A identidade entre o conceito e a coisa “justifica o mundo” porque ela estabelece uma base como verdadeira. Esta base é, ao mesmo tempo, metafísica porque tratada como independente da matéria variável é considerada absoluta, ou seja, não construída; e, epistemológica porque é a verdade ou o seu núcleo. Ela também orienta a práxis, é o modelo para a ação porque é “lida” como mantenedora da autoconservação e, por isso, é considerada boa. Neste ponto se encontram as filosofias de Adorno e Nietzsche. “Reunir o igual significa necessariamente distingui-lo do desigual” (DN. p. 44).¹⁵⁸ Este é igualmente o esquema antropológico que mantém o grupo social. Se fosse possível a reflexão de que o que os une é criado para a manutenção do grupo, o estranho não precisaria ser temido. Isto não ocorre porque tal saber mostraria o quanto o que os une também os escraviza. Só romperia o primado da identidade uma sociedade que não quisesse mais a dominação. Mito social e lei da identidade são correlativos. Socialmente tudo que viola o mito aparece como o mal. Epistemologicamente tudo o que viola a

¹⁵⁶ Das scheinbar Unerträgliche, Subjektivität setze Faktisches voraus, aber die Objektivität Subjekt, ist unerträglich nur solcher Verblendung, der Hypostasis des Verhältnisses von Grund und Folge, des subjektiven Prinzips, dem die Erfahrung des Objekts nicht sich fügt. GS 6, S. 144.

¹⁵⁷ ... das Substrat der Synthesis sei durch diese mit dem Ich versöhnt und darum gut. GS 6, S. 151.

¹⁵⁸ Gleiches zusammenzunehmen heißt notwendig, es von Ungleichem zu sondern. GS 6, S. 53.

identidade aparece como falso. Por isso, Adorno insiste, em vários momentos de suas obras, que a identidade é a permanência da coerção da natureza na cultura. Adorno interpreta sujeição à natureza e sujeição aos mitos como sinônimos. Somente a autoconsciência pode compreender a totalidade e negá-la ou criticá-la. Enquanto o homem está preso a visões de mundo petrificadas e que ele segue automaticamente, significa que está preso ao contexto natural.

A dialética negativa enquanto “lógica da desagregação” (DN. p. 127)¹⁵⁹ desagrega a configuração conceitual que o sujeito cognoscente possui, ela mostra a não identidade desta configuração com o pensamento do sujeito singular. Voltando ao que dizíamos no início do trabalho quando da crítica a Husserl, a arquetônica lógica não é o pensamento como um todo e mais, enquanto linguagem socialmente construída é o poder social internalizado. A dialética negativa quer mostrar que há uma distancia entre o sujeito e o mito. Isto quer dizer, por exemplo, que o a priori do sujeito transcendental idealista é trazido de fora (DN. p. 127)¹⁶⁰. “A suma conceitual das determinações idênticas corresponderia à imagem dos sonhos da filosofia tradicional, à estrutura a priori e à sua forma tardia arcaísta, à ontologia. Todavia, ante todo e qualquer conteúdo específico, enquanto algo firmado abstratamente, essa estrutura é negativa no sentido mais simples possível, espírito que se tornou coação” (DN. p.127).¹⁶¹

Este sujeito assim nivelado à identidade fez do heterogêneo algo seu. O prazer do conhecimento seria a adequação do eu à coisa reprimida, o domínio sobre ela. O sujeito

¹⁵⁹ Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. GS 6, S. 148.

¹⁶⁰ GS 6, S. 148

¹⁶¹ Der Inbegriff der identischen Bestimmungen entspräche dem Wunschbild der traditionellen Philosophie, der apriorischen Struktur und ihrer archaischen Spätform, der Ontologie. Diese Struktur aber ist, vor jeglichem spezifischen Gehalt, als abstrakt Festgehaltenes im einfachsten Sinn negativ, Geist gewordener Zwang. GS 6, S. 148.

singular aceita um modo de pensar que lhe é exterior. “Ele deve aceitar a razão contra a sua razão” (DN. p. 129)¹⁶². A rebelião contra o pensamento identificador é dificultada porque a coisa reprimida é apresentada como sendo verdadeira “em si” mesma.

Tanto a identificação do sujeito singular com o aparato lógico dado é a não verdade quanto o é a adequação de qualquer ente, pois, no modelo da “adaequatio”, a razão considera que conhece o desigual quando iguala a si mesma: com isso, na verdade, só conhece a si mesma. A filosofia teria que poder afirmar o desigual determinando-o como tal (DN. p. 131).¹⁶³

O aparato conceitual afirma sua verdade a partir do ente que é julgado, senão só teríamos tautologia. Entretanto, este ente só está de acordo com o juízo porque ele já é pré-determinado pela pretensão de verdade inerente às definições conceituais (DN. p. 132). Quer dizer, a verdade do ente é dependente das definições conceituais já dadas e que irão fazer parte do juízo. Ela depende do que previamente foi dito sobre ele. Segundo Adorno, a “lógica filosófica reflexiva avançada” (DN. p. 132)¹⁶⁴ concordaria com isso, ela admitiria que o juízo e o objeto nunca se adéquam totalmente, por causa da pré- formação do ente em função das definições, algo deste sempre permanecerá desconhecido. Quando a dialética negativa propõe que a contradição é uma categoria com a qual se expressa o confronto entre o conceito e o objeto, aquela lógica tende a compreender que a dialética negativa está se referindo ao “não idêntico” como aquele momento que fica fora do conceito, ou seja, àquilo que escapa ao julgamento, à determinação. Tal lógica admite que o ente é conhecido apenas “em termos”.

¹⁶² Es soll Vernunft annehmen wider seine Vernunft. GS 6, S. 151.

¹⁶³ GS 6, S. 153

¹⁶⁴ Das vermöchte die fortgeschrittene reflexionsphilosophische Logik leicht sich einzuverleiben. GS 6, S. 155.

Mas, não é disto que se trata: tal lógica se engana acerca do que é mais essencial na dialética negativa, pois: “A contraditoriedade objetiva não designa aquela parte do ente que permanece extrínseca no juízo, mas antes algo naquilo mesmo que é julgado. Pois o juízo tem em vista constantemente o ente a ser julgado para além do particular que é compreendido pelo juízo; senão, segundo sua própria intenção, ele seria supérfluo. E é justamente para essa intenção que ele não é suficiente” (DN. p. 133)¹⁶⁵. Tal como em Hegel, a lógica da identidade mantém a idéia de que o particular é inexprimível, por isso ela visa algo para além dele, ou seja, algo mais geral. Adorno afirma que para esta “visada” ela é insuficiente, ou seja, que ela não conhece a relação entre o universal e o particular. Como já dissemos exaustivamente, por conta dos esquemas prévios, ela adéqua o particular, algo deste é reprimido. Adorno quer “ver” o universal a partir do ente sem ter que afirmar um esquema lógico prévio.

A filosofia da identidade não suporta a contradição como parte do próprio discurso, ela rapidamente a elimina. Adorno dá o exemplo de uma contradição que ocorre comumente: aquela entre o que a pessoa quer e o que a sociedade lhe reserva, se quiser ganhar a vida, ou seja, a contradição entre seus traços singulares e o papel social ao qual deve se adequar. Esta contradição só pode ser eliminada do discurso com malabarismos sofisticos já que o estado de coisas ao qual ela se refere permanece. É nesse sentido que a contradição é uma categoria da reflexão que expressa o confronto entre o conceito e a coisa. A lógica da identidade tende a corrigir a reflexão e com isso, conciliar artificialmente o que na realidade não está reconciliado. O que a “dialética negativa” propõe é que, em vez de escamotear a contradição, deve-se concebê-la, isto é, trabalhar com a inadequação entre a coerência do pensamento e a coisa.

¹⁶⁵ Die objektive Widersprüchlichkeit designiert aber nicht nur, was vom Seienden im Urteil draußen bleibt, sondern etwas im Geurteilten selbst. Denn das Urteil meint stets das zu beurteilende Seiende über jenes Partikuläre hinaus, das vom Urteil eingeschlossen wird; sonst wäre es, der eigenen Intention nach, überflüssig. Und eben dieser Intention genügt es nicht. GS 6, S. 155.

Os conceitos aporéticos da filosofia são a expressão da irreconciliação social. É nesse sentido que Adorno refere-se à frase de Georg Simmel¹⁶⁶ segundo a qual é estarrecedor que o sofrimento da humanidade mal apareça na história da filosofia.

Para corrigir esta dívida histórica a “dialética negativa” se dirige para o diverso, ela quer justamente ser a autocrítica da filosofia (DN. p. 133)¹⁶⁷. A tarefa não é fácil porque a dialética não pode começar pelo ente, não é possível abordá-lo de modo imediato, mas sempre mediatizado pelo conceito. Lidamos apenas com conceitos. A identidade, a tentativa de fixação no meio conceitual é frágil em função daquilo mesmo que lhe dá suporte, a consciência individual (já que ela não é válida em si mesma). Se não podemos apelar para uma consciência tomada como absoluta, nem para qualquer princípio ou para a hierarquia lógica préfixada, então só resta fazer os conceitos (historicamente sedimentados) se moverem. Este, como vimos, foi o intuito de Hegel, pois ele queria “examinar de maneira pura todo conceito até ele se movimentar por força de seu próprio sentido, ou seja, de sua identidade, até ele se tornar não idêntico a si mesmo” (DN. p. 136)¹⁶⁸. Por isso, a noção de hierarquia conceitual é substituída pela noção de constelação conceitual. A constelação liquida com a idéia filosófica tradicional dos conceitos ou princípios definitivos, seja o “conceito limite” de Leibniz ou a categoria kantiana. Na constelação, quando se move uma categoria, todas as outras se modificam (DN. p. 144)¹⁶⁹. Adorno exemplifica com os conceitos tradicionais de

¹⁶⁶ GS, 6, S. 156

¹⁶⁷ GS, 6, S. 156

¹⁶⁸ Ihr Gebot, einem jeglichen Begriff so lange rein zuzusehen, bis er kraft seines eigenen Sinnes, seiner Identität also, sich bewege, unidentisch werde mit sich selbst... GS 6, S. 159.

¹⁶⁹ GS 6, S. 169

A noção de constelação só pode ser compreendida na realização do movimento mesmo dos conceitos. Deve-se tomar o cuidado para não tratá-la como uma categoria fundamental que, a priori, estaria na base do discurso de Adorno, pois, com isto, ela torna-se positiva. O discurso de Adorno se mantém na aporia entre conceito e conceituado, único modo de não hipostasiar alguma esfera fundamental a priori.

aparência e essência: historicamente, a essência, o que deveria ser permanente nas coisas, no discurso, foi um pressuposto, ela correspondia à exigência da identidade entre sujeito e objeto, “um sedimento da exigência subjetiva por totalidade” (DN. p. 145)¹⁷⁰. A essência mostra aquilo que, no conceito, não é posto subjetivamente, mas já é sedimento histórico. Mesmo a interpretação ontológica das categorias da lógica e da matemática sabe da repulsa delas em relação ao ôntico. “Na medida em que lhes é impossível perceber a si mesmos como algo cindido e condicionado- pois a cisão é sua própria essência, elas adquirem uma espécie de existência” (DN. p. 146).¹⁷¹ Este processo é mais facilmente verificável em relação à totalidade social, no que diz respeito à insistência e manutenção do princípio de equivalência que a rege. Na verdade o que é essencial é a visão que se volta para o que é resíduo. A relação se inverte. A essência não está mais com o sujeito constituidor, mas também não está no ente já que este é inabordável sem a linguagem. O sujeito singular tende a seguir automaticamente o que é dado como essência. “Ele só daria ao objeto aquilo que lhe pertence, ao invés de se satisfazer com o falso molde, no momento em que resistisse ao valor mediano de uma tal objetividade e se libertasse enquanto sujeito” (DN. p. 148)¹⁷². Não tem como surgir da constelação a objetividade se o sujeito continua seguindo o molde no qual o resultado já está pressuposto. A idéia de um “em si” por cima da cabeça dos sujeitos impede tanto a objetividade quanto a liberdade...

¹⁷⁰ Das Absolute des logischen Absolutismus hat sein Recht an der Geltung der formalen Sätze und der Mathematik; gleichwohl ist es nicht absolut, weil der Anspruch von Absolutheit, als der positiv erreichter Identität von Subjekt und Objekt, selber bedingt, Niederschlag des subjektiven Totalitätsanspruchs ist. GS 6, S. 170.

¹⁷¹ Weil es ihnen unmöglich ist, sich selbst als Getrenntes und Bedingtes zu durchschauen - denn die Trennung ist ihr eigenes Wesen -, erlangen sie eine Art von Dasein. GS 6, S. 170-171.

¹⁷² Dann erst gäbe es dem Objekt das Seine, anstatt mit dem falschen Abguß sich zu begnügen, wo es dem Durchschnittswert solcher Objektivität widerstünde und als Subjekt sich frei machte. GS 6, S. 172-173.

Fazer as categorias lógicas recobrem as suas origens significa, como foi dito no início deste trabalho, admitir o quanto o ordenamento do pensamento surgiu de uma necessidade histórica, a necessidade de autoconservação que implica no autocontrole, em vez da queda no difuso. A prioridade das mesmas em relação ao todo social é um modo de mascarar o quanto elas são resultado do processo. Isto fica claro quando analisamos a relação que Adorno estabelece entre a universalidade transcendental kantiana e a lei da equivalência. Tal universalidade não é “uma simples autoexaltação narcisista do eu, nem a hybris de sua autonomia, mas ela tem sua realidade no domínio que se impõe e eterniza por meio do princípio de equivalência” (DN. p. 154)¹⁷³ Se o domínio sobre a natureza foi a condição para o sujeito se arvorar como primeiro, a mitologização em que a filosofia recaiu requer a resposta à questão : porque “o pensamento na ‘intentio obliqua’ sempre desemboca uma vez mais incontornavelmente no próprio primado, na hipóstase do sujeito” (DN. p. 156).¹⁷⁴

No texto *Sobre sujeito e objeto*, Adorno afirma que o sujeito transcendental é a transfiguração para o plano ideal do que ocorre no plano social. A unidade da consciência capaz de constituir os objetos, concebida em intrínseca mediação com eles é o reflexo no plano do conceito da ação de produzir mercadorias na sociedade. Se o sujeito transcendental é onipotente enquanto constituidor do mundo, o sujeito real apenas imita o que está acima de sua cabeça. “Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos- ou, ao menos, lhe prescreve as regras- é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas

¹⁷³ Die transzendente Allgemeinheit ist keine bloße narzißtische Selbsterhöhung des Ichs, nicht die Hybris seiner Autonomie, sondern hat ihre Realität an der durchs Äquivalenzprinzip sich durchsetzenden und verewigenden Herrschaft. GS 6, S. 180.

¹⁷⁴ ...warum Denken in der intentio obliqua stets wieder, ausweglos, in den eigenen Primat, die Hypostasis des Subjekts mündet. GS 6, S. 182.

relações sociais” (SO. P. 186).¹⁷⁵ Não é o objeto que é constituído pelo sujeito onipotente como quer o idealismo, mas é o sujeito que se objetifica na medida em que nega sua singularidade em prol do ordenamento tanto lógico quanto social. Este sujeito hipostasiado é a razão dominadora da natureza. Só que a “consciência absoluta” é inconsciente porque não reflete acerca do quanto ela é parte desta natureza que ela visa dominar. Assim, temos dois planos: a razão absoluta enquanto produção histórico social; a razão do indivíduo singular. Esta última não é redutível à primeira.

À objeção corrente à filosofia de Adorno de que ao se utilizar da lógica ele pressupõe aquilo que critica, pode-se responder que a dialética proíbe qualquer imediatismo, porque não se pode começar pelo ente, porque se ergueria um ídolo. Adorno traz para o plano secular a proibição judaica das imagens. Por isto, só temos o recurso ao conceito: a dialética “só gostaria de eliminar a hierarquia” (DN. p. 156)¹⁷⁶ A subjetividade pura e sua estrutura lógico-transcendental enquanto “prius” só expressa a precedência da sociedade em relação ao indivíduo. O fato de ser impossível saltar para fora da aporia entre ente e conceito revela apenas a presença do “não idêntico” no pensamento.

À crítica imanente, o idealismo sempre responde que ela se utiliza das premissas dele: “o não idêntico que o determina desde o interior, segundo o critério da identidade, é ao mesmo tempo aquilo que se contrapõe a seu princípio e que ele assegura em vão dominar” (DN. p. 156)¹⁷⁷. Não é possível sair da prisão do idealismo se não admitirmos um saber “proveniente do exterior”, ou seja, a defasagem entre o eu singular e este eu

¹⁷⁵ Seine Festigkeit und Invarianz, welche der Transzendentalphilosophie zufolge die Objekte erzeugt, wenigstens ihnen die Regel vorschreibt, ist die Reflexionsform der im gesellschaftlichen Verhältnis objektiv vollzogenen Verdinglichung der Menschen. GS 10.2 (SO), S. 745

¹⁷⁶ Aber der kritische Gedanke möchte nicht dem Objekt den verwaisten Königsthron des Subjekts verschaffen, auf dem das Objekt nichts wäre als ein Götze, sondern die Hierarchie beseitigen. GS 6, S. 182.

¹⁷⁷ Das Nichtidentische, das ihn von innen her, nach dem Kriterium von Identität, determiniert, ist zugleich das seinem Prinzip Entgegengesetzte, das zu beherrschen er vergebens beteuert. GS 6, S. 183.

universal já dado. É preciso voltar o pensamento contra si mesmo... “A filosofia não é capaz de despertar de seu encantamento; com o fato de que ela precisa, para tanto, daquilo que mantém distante seu encantamento, algo diverso e novo” (DN. p. 157).¹⁷⁸

O fato de que, para se ter conhecimento, precisa-se de um sujeito cognoscente não autoriza nenhum primado do sujeito. A sociedade utilizou-se da razão para criar uma ordem lógica através da qual a realidade foi reduzida ao sujeito. Livramo-nos do mito antigo tanto do medo dos demônios, quanto das essências da escolástica, mas criamos um novo ídolo: a razão a priori. Com isto se deu a ‘reductio hominis’ (DN. p. 160)¹⁷⁹, a redução do pensamento do homem singular a este aparato construído.

Este saber exterior a que Adorno se refere não é independente da linguagem, nem se trata de uma linguagem paralela, mas é imanente à própria linguagem. Ele é possível a partir do abalo que a consciência se depara quando interage com as obras de arte. Estas mostram à consciência outras configurações lingüísticas, distintas daquelas usadas automaticamente. Por exemplo, o poeta pode falar do sofrimento pela impossibilidade do amor e da felicidade não a partir dos padrões da linguagem corrente. Ele pode como Hölderlin no poema “Patmos”¹⁸⁰, falar disto utilizando do recurso a uma imagem antiga, o refúgio do apóstolo João na ilha e também da sua felicidade ao avistá-la já que “Patmos” não serviu de consolo somente àquele, mas a todos os sofredores porque ela os ouve e os compreende.

Queremos dizer com isto que, para Adorno, o sujeito universal, seja o sujeito transcendental, seja a linguagem com suas formas lógicas, não é o único porque se

¹⁷⁸ ... die Philosophie aus ihrem Traum nicht erwacht; daß sie dazu dessen bedarf, was ihr Bann fernhält, eines Anderen und Neuen. GS 6, S. 184.

¹⁷⁹ GS 6, S. 187

¹⁸⁰HÖLDERLIN, F. *Hinos tardios*. Trad. de Maria Tereza Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000 (edição bilíngüe, português-alemão). De agora em diante abreviada como HT.

assim o fosse não seria possível o eu ver para além de suas categorias com o auxílio das obras. Vejamos isto mais de perto:

No texto *Sobre sujeito e objeto* Adorno trata, como também em outras obras, o sujeito singular como não redutível ao sujeito universal. O sujeito nas duas acepções é criação histórica, pois muitos povos e períodos inteiros da história não conheceram a autoconsciência (DN. p.p. 184-185) ¹⁸¹. À inexistência desta, não obstante, não significava que não havia regras e hierarquia social as quais tinham como correlato a ordem na linguagem. Neste sentido, ele define, por exemplo, a palavra “destino” como significando “a submissão à natureza dos mitos” (SO. p. 184) ¹⁸². Esta submissão tem como causa “uma total menoridade social” (SO. P. 184) ¹⁸³, sendo que “menoridade” significa, aqui, a inexistência de autoconsciência, portanto a inexistência do sujeito.

Na história da filosofia, particularmente em um ramo desta, a teoria do conhecimento, sujeito significa o sujeito universal cognitivo e, depois de Kant, sujeito transcendental.

Como vimos já no início deste trabalho, o erro da teoria do conhecimento foi ter posto o sujeito abstrato como fundamento, pois ele pressupõe o que diz instituir: o sujeito singular. Adorno nega a resolução da dissonância entre ambos através da idéia kantiana de uma “hierarquia de constituição” (SO. p. 185) ¹⁸⁴, pois, no início, só temos regras socialmente construídas: depois, a autoconsciência individual de que elas não valem em si mesmas, mas são construções. Na *Dialética do Esclarecimento* os autores mostram, através da análise do personagem Ulisses, da *Odisséia* de Homero, que a emergência da

¹⁸¹ GS 6, S. 217

¹⁸² Schicksal, die Naturverfallenheit der Mythen, stammt aus totaler gesellschaftlicher Unmündigkeit, einem Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war. GS 10.2 (SO), S. 743.

¹⁸³ ...aus totaler gesellschaftlicher Unmündigkeit... GS 10.2(SO), S. 743.

¹⁸⁴ konstitutions-hierarchische. GS 10.2(SO), S. 744.

ordem lógica do pensamento, em vez das representações difusas, marca tanto o momento do surgimento do “eu” quanto o ordenamento da natureza. Antes da autoconsciência só existia o mito. A autoconsciência é, ao mesmo tempo, a capacidade do singular para o autocontrole, o que permite o domínio sobre a natureza, mas ela é também a capacidade de refletir sobre sua própria estrutura. É neste sentido que podemos falar de um sujeito universal, dominador da natureza, mas que não existe “em si”, porém somente na medida em que se reproduz através das autoconsciências.

Na sociedade capitalista contemporânea o homem individual tornou-se coisa, uma função da maquinaria social. Nesse particular, o pensamento de Adorno aproxima-se de Gunter Anders¹⁸⁵ quando este afirma que as fábulas de Kafka, ao contrário das anteriores que relatam a queda dos homens na vida animal, quer dizer o perigo de recair na animalidade e perder a autoconsciência arduamente adquirida: elas expressam a ausência desta devido à transformação dos homens em coisas, em apêndices do aparelho social.

É por isto que Adorno afirma que: “o homem singular vivente [der lebendige Einzelmensch] tal como é forçado a atuar e para o que também foi cunhado em si- é, enquanto encarnação do ‘homoeconomicus’, antes o sujeito transcendental que o ‘indivíduo vivente’, pelo qual, contudo, deve se passar imediatamente (SO. p. 186).¹⁸⁶

Dois pontos centrais aparecem nesta afirmação de que o sujeito transcendental é mais real que o sujeito singular: 1º) o sujeito transcendental é a transfiguração filosófica do aparelho social cujas relações estão ancoradas na *lei da troca* (SO. p. 186)¹⁸⁷; 2º) é a

¹⁸⁵ ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Trad. Modesto Carone. São Paulo, Perspectiva, 1993, p. 51

¹⁸⁶ Der lebendige Einzelmensch, so wie er zu agieren gezwungen ist und wozu er auch in sich geprägt wurde, ist als verkörperter homo oeconomicus eher das transzendente Subjekt denn der lebendige Einzelne, für den er sich doch unmittelbar halten muß. GS 10.2(SO), S. 745.

precedência destas relações que leva Adorno a afirmar que o sujeito singular propriamente dito ainda não existe. Isto é óbvio na medida em que ele aceita que o sujeito singular é formado a partir da mediação com o sujeito transcendental. “Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente, nesse aspecto, o sujeito transcendental é ‘constitutivo’” (SO, p. 186)¹⁸⁸. A inexistência do sujeito singular aqui significa que o homem ainda não possui autonomia em relação à estrutura social. “O sujeito que é pretensamente em si é mediado nele mesmo por aquilo do que ele se separa: a conexão de todos os sujeitos” (DN, p. 181).¹⁸⁹

O primeiro “giro copernicano” foi uma tentativa de estabelecer a queda do mito na medida em que ele instituiu o sujeito como construtor, não mais dependente de essências exteriores, mas tendo a razão como parâmetro de justificabilidade tanto do conhecimento quanto da ação. O “segundo giro copernicano”, proposto por Adorno é a “intentio oblíqua da intentio oblíqua” (SO, p. 188)¹⁹⁰, i é, a reflexão pelo sujeito singular acerca do sujeito transcendental enquanto fundamento. Isto significa a admissão de que o homem singular usa as categorias, as noções de espaço e tempo etc. Para Adorno isto mostra a dependência do singular em relação à espécie. “Esta se sedimentou em tais constituintes, nem por isso eles valem menos. O a priori e a sociedade estão entrelaçados” (SO, p. 191).¹⁹¹ A unidade das formas corresponde à

¹⁸⁷ GS 10.2(SO), S. 745

¹⁸⁸ Das vorgeblich Evidenteste, das empirische Subjekt, müßte eigentlich als ein noch gar nicht Existentes betrachtet werden; unter diesem Aspekt ist das transzendente Subjekt »konstitutiv«. GS 10.2(SO), S. 745.

¹⁸⁹ Das vermeintlich ansichseiende Subjekt ist in sich vermittelt durch das, wovon es sich scheidet, den Zusammenhang aller Subjekte. GS 6, S. 213.

¹⁹⁰ ...intentio obliqua der intentio obliqua... GS 10.2(SO), S. 747.

¹⁹¹ Sie schlug in jenen Konstituentien sich nieder; diese gelten darum nicht weniger. Das Apriori und die Gesellschaft sind ineinander. GS 10.2(SO), S. 750.

unidade social. É interessante notar aqui não apenas que o indivíduo, ao se formar como ser pensante, internaliza a unidade social, o que Adorno designa como seu “cativeiro”, já que é dependente dele e reduzido a ele, mas também que ele pode perceber aquele cativeiro, a unidade aludida, utilizando-se das formas do mesmo. É este movimento que corresponde ao “2º giro copernicano”. É neste sentido que o sujeito singular pode perceber que a síntese não é concludente, o que de algum modo, implicitamente, já está em Kant quando este “deixa” a coisa em si desconhecida. Entretanto, como sabemos, o sujeito transcendental quer ser forma a priori: enquanto “apercepção pura” é concebido como oposto a todo e qualquer ente. Nesses termos, ele é pensado como absoluto. No entanto, em formulações do tipo: “o eu que acompanha todas as minhas representações”, o “minhas” contradiz esta absolutidade mostrando que este sujeito não é oposto a todo ente, mas foi retirado da faticidade e, por isto, é aparência. Disto Adorno conclui que se o sujeito transcendental é aparência, então o mundo que ele constitui e submete também o é (SO, p. 197).¹⁹² Quer dizer, o sujeito singular, utilizando-se das formas historicamente construídas do sujeito transcendental, pode denunciá-las como aparência, e, com isto, denunciar o mundo.

O sujeito como imaginação produtora, como apercepção pura, como ação livre (freie Tathandlung] enfim, cifra aquela atividade na qual realmente se reproduz a vida dos homens e antecipa nela, com fundamento, a liberdade. Por isso, nem o sujeito simplesmente desaparece no objeto ou em seja quem for presumidamente superior, no ser, nem pode ser hipostasiado. 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. p. 197)¹⁹³

¹⁹² GS, 10.2(SO), S. 754

¹⁹³ Das Subjekt als produktive Einbildungskraft, reine Apperzeption, schließlich freie Tathandlung, verschlüsselt jene Tätigkeit, in der real das Leben der Menschen sich reproduziert, und antezipiert in ihr, mit Grund, die Freiheit. Darum verschwindet so wenig Subjekt einfach in Objekt, oder irgendeinem vorgeblich Höheren, dem Sein, wie es hypostasiert werden darf. Subjekt ist in seiner Selbstsetzung Schein

Não é possível reduzir o sujeito singular ao sujeito transcendental porque só o singular pode fazer experiência, não uma entidade lógica (SO. p. 199) ¹⁹⁴. Entretanto, a ideia de um sujeito transcendental mostra ao sujeito singular que a universalidade do pensamento se impõe, ou seja, é preciso perceber o caráter universal (social) do pensamento. Neste sentido, o sujeito transcendental é anterior ao sujeito singular, pois a sociedade e seu modo de organização são anteriores ao indivíduo. “O homem é resultado, não eidos” (SO. p. 200) ¹⁹⁵.

Por isso, “somente o sujeito emancipado forte e desabrochado, produto da dominação total da natureza e de sua injustiça, possui também a força de recuar perante o objeto e revogar sua autopoção” (TE. p. 297) ¹⁹⁶, ou seja, pode perceber sua própria prisão; ao experimentar a arte, ele pode com isso, tomar consciência do caráter ilusório de sua constituição categorial, e assim revogar sua autarquia constitutiva do. Este sujeito resultou do extremo domínio da natureza na sociedade da troca. A experiência estética se apresenta como o único modo de comportamento capaz de mostrar a não absolutidade do modo de comportamento com vistas ao domínio da natureza.

A arte mostra ao sujeito singular que é possível mover as formas. Entretanto, ao fazê-la ela não se livra da magia o que para o discurso filosófico tem que ser evitável. Porque trabalham livremente com as formas lógicas existentes não as associando ao elemento fático, mas através dele, elas criam uma segunda esfera resistente à linguagem corrente

und zugleich ein geschichtlich überaus Wirkliches. Es enthält das Potential der Aufhebung seiner eigenen Herrschaft. GS 10.2(SO), S. 754-755.

¹⁹⁴GS 10.2(SO), S. 756

¹⁹⁵ Der Mensch ist Resultat, kein eidos... GS 10.2(SO), S. 758.

¹⁹⁶ Erst das starke und entfaltete Subjekt, Produkt aller Naturbeherrschung und ihres Unrechts, hat auch die Kraft, vorm Objekt zurückzutreten und seine Selbstsetzung zu revozieren. ADORNO, T. *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften, GS 7, S. 397. De agora em diante GS 7.

cotidiana ou à linguagem da filosofia e da ciência. Enquanto “outro” destas configurações linguísticas elas são fechadas. Enquanto fechadas permanecem enigmáticas e esperam ser interpretadas pela filosofia (TE. P. 149)¹⁹⁷. “Ao repetir o sortilégio da realidade e ao sublimá-lo em ‘imagem’, a arte tende ao mesmo tempo a dele libertar-se... O sortilégio com que a arte, por meio da unidade envolve os ‘membra disiecta’ da realidade, é tirado e transforma-os em aparição negativa da utopia” (TE. p. 151)¹⁹⁸

Esta aparição é negativa porque com sua forma sui generis a arte apenas nos mostra que a felicidade não existe na nossa realidade, que a estrutura social continua pré-formando nossas pretensas singularidades. Com isto, ela aponta para a possibilidade de outra sociedade, ao mesmo tempo em que mostra que nossas formas lógicas não são absolutas em seu uso como síntese predicativa, que é possível mostrar o real de outro modo. “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele...” (DN. P. 140).¹⁹⁹

O que a arte mostra ao conceito é aquilo que o conceito amputa porque está “condenado” a seguir as regras da linguagem. Neste sentido, o conceito pode revelar o que ficou encoberto. Se a obra de Kafka, por exemplo, revela as deformidades do real, então ela pode ajudar a filosofia a ver o mundo sob outras perspectivas. Como a filosofia não pode dizer a verdade acerca do real, isto é, unir o ser e o ente, como quis Hegel, ela só pode proceder de forma negativa, mostrando as deformidades. O saber só

¹⁹⁷ GS 7, S. 193-194

¹⁹⁸ Indem Kunst den Bann der Realität wiederholt, ihn zur imago sublimiert, befreit sie zugleich tendenziell sich von ihm; Sublimierung und Freiheit sind im Einverständnis. Der Bann, den die Kunst durch Einheit um die membra disiecta der Realität legt, ist dieser entlehnt und verwandelt sie in die negative Erscheinung der Utopie. GS 7, S. 196.

¹⁹⁹ Was ist, ist mehr, als es ist. Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. GS 6, S. 164.

pode se comportar de modo negativo em relação ao objeto. A negação “determinada” não significa que a negatividade possa expressar a verdade do todo. Por isso a dialética adorniana foi acusada de fragmentária e fortuita. Esta crítica se comporta como se os princípios formais fossem um dado irreduzível, ela postula a totalidade.

Oneide Perius²⁰⁰, referindo-se a uma carta de Adorno a Benjamim, comenta a sentença Adorniana segundo a qual a obra de Kafka seria a apresentação de nosso mundo sob o ponto de vista da redenção. Logo em seguida, Perius pergunta o que poderia ser entendido por “redenção” neste contexto, já que os heróis de Kafka são mostrados como indivíduos destituídos de liberdade pelo poder social²⁰¹. Se estes heróis não são livres, como a obra de Kafka poderia mostrar a terra sob o ponto de vista da redenção? O autor responde que:

Somente podemos refletir sobre esta lógica perversa à qual os personagens de Kafka se entregam de forma tão irrefletida porque, no momento da leitura, nos colocamos fora dela. O mundo só pode aparecer em suas deformações àquele que consegue ver o mundo verdadeiro. Esta luz messiânica, o ponto de vista da redenção, será a única capaz de alimentar o inconformismo da filosofia diante de uma totalidade social falsa. De modo que, até mesmo ‘a pergunta pela realidade ou irrealdade da redenção resulta pouco menos que indiferente’.²⁰²

Com isto, ele inicia uma discussão acerca do último parágrafo de *Mínima Moralia*. Neste, Adorno afirma que a única saída para a filosofia seria ela tentar ver como as coisas seriam sob o ponto de vista da redenção. A filosofia poderia “produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas

²⁰⁰ PERIUS, Oneide. *A filosofia como exercício: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: PUC, 2011, texto mimeo. P. 162

²⁰¹ Tratamos da ausência de individuação, auto-reflexão, dos heróis kafkianos no capítulo: “Kafka e a mimese do novo mito” do presente trabalho.

²⁰² PERIUS, Oneide. Op. cit. P. 163.

fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica.” (MM. p. 215-216) ²⁰³. Conseguir estas perspectivas sem falsificações “a partir tão somente do contato com os objetos é o único que importa” (MM. p. 216) ²⁰⁴. Adorno ainda afirma que isto é algo que a realidade reclama por conta de seu estado de barbárie e que seria algo simples porque a negatividade levada ao extremo se inverteria e mostraria seu oposto. A extrema deformidade mostraria o estado de reconciliação. Mas, na frase seguinte²⁰⁵ Adorno diz que este conhecimento é “inteiramente impossível”²⁰⁶ (MM. p. 216), porque ele pressupõe um ponto de vista fora da existência, ou seja, para além da aporia do conceito, o que, para nós é impossível. Por isso que frente a isto a “pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente.” (MM. P. 216) ²⁰⁷. Isto não significa demissionismo por parte de Adorno, mas a lúcida constatação de que se nos colocarmos num plano fora da linguagem e, portanto, fora da existência, não esqueçamos que Adorno não separa ambas: o pensamento constrói uma ontologia a partir da qual acaba reafirmando o que queria negar. “Todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indigência a

²⁰³ Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.

ADORNO, T. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben: Zum Ende. Gesammelte Schriften, GS 4, S. 283. De agora em diante GS 4.

²⁰⁴ Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Föhlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. GS 4, S. 283.

²⁰⁵ Perius cita o último parágrafo de *Mínima Moralia* em sua tese, mas não esta frase. Sua citação é pausada na frase imediatamente anterior. Op. Cit. P. 161.

²⁰⁶ Aber es ist auch das ganz Unmögliche... GS 4, S. 283.

²⁰⁷ Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig. GS 4, S. 283.

que pretende se subtrair” (MM. p. 216)²⁰⁸. Quer dizer: não é possível conhecimento isento da falsidade do mundo. Por isso, ele precisa ter consciência de sua “própria impossibilidade... a bem da possibilidade” (MM. p. 216)²⁰⁹. Nesse sentido, o fato de a obra de Kafka apresentar as deformidades do real, não significa que possamos ter a verdade total. Além disso, se isto fosse possível, então a pergunta pela possibilidade ou não da redenção não seria indiferente, porque Adorno poderia falar de uma possibilidade futura de redenção. Mas, Adorno nega a idéia de uma práxis adiada, pois esta ainda manteria, embora postergada, a identidade entre conceito e conceituado, como já foi referido no presente trabalho. Ou seja, manteria o fundamento, o que justamente a filosofia de Adorno nega. Se a extrema negatividade nos revelasse em sua inversão a verdade, poderíamos vê-la “face a face”. Isto quer dizer, que de um modo invertido teríamos o saber da totalidade. Mas, isto nunca será possível na medida em que estamos presos ao “circulo mágico da existência” (MM. p. 216)²¹⁰ e não podemos tirar nenhuma conclusão para além da aporia do conceito.

Como veremos no capítulo X, para Adorno, a obra de Kafka escapa da teologia dialética, tal como esta é realizada, por exemplo, em Kierkgaard, porque não temos, de um lado, a esfera da existência humana obscura e dilacerada e, de outro, o *intellectus archetypus* como o parâmetro luminoso para a primeira esfera. Para Kafka, o absurdo do mundo é absurdo tanto para nós quanto seria para o *intellectus archetypus*. (K. p. 268)²¹¹. Assim, sua obra não é pensada como expressão do lado obscuro do mundo julgado a partir de um parâmetro racional à parte e que seria o critério para a

²⁰⁸... während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. GS 4, S. 283.

²⁰⁹ Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. GS 4, S. 283.

²¹⁰ ...Bannkreis des Daseins... GS 4, S. 283.

²¹¹ GS 10.1, S. 284

determinação da verdade. Ela só expressa o “assim é” [so ist es], isto é, nada mais que o rosto deformado do mundo.

O conceito nunca poderá ser considerado como uma unidade “em si” de sentido, porque ele faz parte de um todo não conceitual e se constitui na relação com este todo, que é histórico. Portanto, o conceito sempre portará algo de falso, de parcial. Esta parcialidade necessária é assumida pela dialética, já que esta, como vimos, não é uma criação, mas uma exigência do pensar quando este não quer se auto-fixarem mito. Frente a isso, ao recorrer a uma linguagem não conceitual- a linguagem da arte- a filosofia mantém a esperança de mover suas categorias a partir da análise concreta das obras, pois estas são a condição da teoria e não prova e exemplo, como se verá no próximo capítulo.

IV – A instauração do segundo giro copernicano: a necessidade da correlação entre arte e filosofia.

O método não pode ser uma submissão aos conceitos abstratos, não está menos ligado a conceitos cujo ‘telos’ é o particular. Se em algum lugar tem seu direito a doutrina hegeliana do movimento do conceito, é na estética, que tem a ver com uma interação do universal ao particular, que não imputa de fora o universal ao particular, mas o busca nos seus centros de força.

Th. Adorno

A obra *Teoria estética* põe, entre outras, as seguintes questões: O que são obras de arte? O que visam? Porque sua linguagem é diferenciada da filosofia, das ciências? A resposta às mesmas conduz a outro modo de pensar o conceito de arte e o papel da estética em relação ao conhecimento identitário da tradição.

Constatamos que em pelo menos três momentos da referida obra, Adorno diz literalmente o que são obras de arte, o que visam e como é sua linguagem: na página 207, ele afirma que as obras são “a historiografia inconsciente de si mesma de sua época”²¹²; na página 289, diz que tal historiografia visa “a anamnese do subterrâneo, do recalcado” (TE. p. 289)²¹³; na página 363, diz que a arte evoca uma objetividade “desembaraçada das estruturas categoriais;”²¹⁴ na página 132, ele afirma que “a verdadeira linguagem da arte é sem palavras, o seu momento não verbal tem prioridade sobre o momento significativo”²¹⁵. Procuraremos, no presente capítulo, além de analisar

²¹² Sie sind die ihrer selbst unbewußte Geschichtsschreibung ihrer Epoche; GS 7, S. 272.

²¹³ Der Vorrang des Objekts behauptet ästhetisch allein sich am Charakter der Kunst als bewußtloser Geschichtsschreibung, Anamnese des Unterlegenen, Verdrängten, vielleicht Möglichen. GS 7, S. 384.

²¹⁴ An diese und eine dem kategorialen Gefüge enthobene Objektivität erinnert Kunst. GS 7, S. 488.

²¹⁵ Die wahre Sprache der Kunst ist sprachlos, ihr sprachloses Moment hat den Vorrang vor dem signifikativen der Dichtung, das auch der Musik nicht ganz abgeht. GS 7, S. 171

tais questões e respostas de Adorno, mostrar também que elas conduzem à explicitação da relação entre arte e estética, tornando claro o papel da arte para a consecução do 2º giro copernicano.

Em Adorno, a definição de obra de arte é sempre pensada em oposição à realidade vivida. A obra criaria outra realidade: por isso, ela possui o fictício como elemento: “As obras de arte destacam-se do mundo empírico e suscitam outro com uma essência própria, oposto ao primeiro como se ele fosse igualmente uma realidade” (TE. P. 12)²¹⁶. A sua “lei formal” é gerada a partir da separação daquilo pelo qual ela tomou forma. Por isto Adorno afirma que as obras se constituem enquanto “modelação dos elementos do existente” (TE. p.12)²¹⁷. Isto significa que dão a este conteúdo uma forma diferente. Por definir-se em função desse outro, que é histórico, o conceito de arte é processual, não fechado: “Ela especifica-se ao separar-se daquilo porque tomou forma; a sua lei de movimento constitui a sua própria lei formal. Ela unicamente existe na relação ao seu outro e é o processo que a acompanha” (TE. p. 13)²¹⁸. Em função disto, Adorno defende que a interpretação das obras não deve partir de pressupostos exteriores, mas sim da legalidade imanente às mesmas. A legalidade imanente é constituída a partir da relação com o exterior:²¹⁹ “O caráter artístico específico que nelas existe deve deduzir-se,

²¹⁶ Kunstwerke begeben sich hinaus aus der empirischen Welt und bringen eine dieser entgegengesetzte eigenen Wesens hervor, so als ob auch diese ein Seiendes wäre. GS 7, S. 10.

²¹⁷ Sie vermag es, weil sie die Zeiten hindurch vermöge ihrer Form ebenso gegen das bloß Daseiende, Bestehende sich wendete, wie als Formung der Elemente des Bestehenden diesem zu Hilfe kam. GS 7, S. 11.

²¹⁸ Sie spezifiziert sich an dem, wodurch sie von dem sich scheidet, woraus sie wurde; ihr Bewegungsgesetz ist ihr eigenes Formgesetz. Sie ist nur im Verhältnis zu ihrem Anderen, ist der Prozeß damit. GS 7, S. 12.

²¹⁹ Mais à frente voltaremos a tratar da “lei formal” das obras. Cf. p.102

quanto ao conteúdo, do seu Outro; apenas isto bastaria para qualquer exigência de uma estética materialista dialética” (TE. p. 13) ²²⁰.

Segundo Albrecht Wellmer²²¹, para Adorno, o fato de a experiência estética ser processual, deveria ter como correlata a processualidade do discurso estético que não fosse independente do conhecimento imanente das obras. Neste sentido, os trabalhos materiais de Adorno não são aplicações, mas momentos necessários da teoria estética.

A *Teoria Estética* dedica-se em quase sua totalidade a caracterizar as obras de arte, mas ao mesmo tempo, enquanto teoria, ela também mostra como a estética se constitui sem apelar para pressupostos exteriores, seja o “sujeito transcendental” ou qualquer ontologia. O discurso estético sobre as obras se faz a partir de seus elementos. Ambos – as obras e o discurso estético – como disse Wellmer, são interdependentes. Ao determinar o conceito de obra determina-se também o “como” desta reflexão filosófica sobre as mesmas.

Para chegar a este ponto, antes, é preciso considerar que arte e conhecimento são pólos antagônicos, levando-se em conta o que Adorno entende por conhecimento, o conhecimento identitário da tradição filosófica e das ciências. Como resultado, além de estabelecer outro modo de considerar o conhecimento em filosofia, Adorno também tratará a arte como uma forma especial de conhecimento implodindo a dicotomia simplista entre arte e racionalidade.

Assim, Arte e conhecimento são linguagens distintas no modo de tratar os objetos. A arte busca uma identidade própria para expressar aquilo que o pensamento ordenador,

²²⁰ Das spezifisch Kunsthafte an ihr ist aus ihrem Anderen: inhaltlich abzuleiten; das allein genügt irgend der Forderung einer materialistisch- dialektischen Ästhetik. GS 7, S. 12.

²²¹ WELLMER, Albrecht. *Acerca da negatividade e autonomia da arte*. Sobre a atualidade da estética de Adorno. Revista TB, Rio de Janeiro, 155:27/54, out. - dez., 2003, p. 37

dominador da natureza recalca. É neste sentido que Adorno interpreta a frase de Schönberg: “pinta-se um quadro, e não o que ele representa” (TE. p. 15)²²². Esta identidade buscada pela arte é negada aos outros objetos e ao próprio homem singular na medida em que eles estão subsumidos nos esquemas categoriais socialmente petrificados. “A identidade estética deve defender o não idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade” (TE. p. 15)²²³. O não idêntico seria o que nos objetos não é reprimido pela identidade forçada: a arte se torna “ser à 2ª potência”, ou seja, funda uma segunda realidade que não é apenas uma extensão da primeira, porque constrói no interior a relação entre a totalidade e suas partes segundo suas próprias “necessidades”. Com isto, ela dá à experiência vivida aquilo que lhe é recusado: “As obras são vivas enquanto falam de uma maneira que é recusada aos objetos naturais e aos sujeitos que as produzem. Falam em virtude da comunicação nelas de todo o particular” (TE. p. 15)²²⁴. É porque conseguem que o particular nelas se exprima em detrimento do conhecimento onde ou ele é subsumido ou é deixado de lado, que as obras conseguem expressar o “não idêntico”.

Assim, tem-se a mediação entre as obras e a realidade histórica, pois como já dito, a legalidade das mesmas só se constitui na relação com o que é outro, ou seja, a 1ª realidade. As obras não são nem totalmente separadas da realidade, nem são mero reflexo desta. Esta situação “delicada” das mesmas conduz à constatação de que a legalidade imanente das obras só pode ser compreendida na mediação com a realidade

²²² Im Verhältnis zur empirischen Realität sublimiert Kunst das dort waltende Prinzip des *sese conservare* zum Ideal des Selbstseins ihrer Erzeugnisse; man malt, nach Schönbergs Wort, ein Bild, nicht, was es darstellt. GS 7, S. 14.

²²³ Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt. GS 7, S. 14

²²⁴ Lebendig sind sie als sprechende, auf eine Weise, wie sie den natürlichen Objekten, und den Subjekten, die sie machten, versagt ist. Sie sprechen vermöge der Kommunikation alles Einzelnen in ihnen. GS 7, S. 14-15.

histórica. Porque emerge a partir dos impulsos miméticos, a forma estética não é algo que se imponha de modo arbitrário sobre estes. Enquanto “conteúdo sedimentado” (TE. P. 166)²²⁵, através da totalidade da obra o singular é expressado; isto significa que ela não se impõe de modo exterior aos “materiais” que compõem a obra, mas se constitui através deles: “A forma é a coerência dos artefatos- por mais antagonista e quebrada que seja-, mediante a qual toda obra bem sucedida se separa do simples ente” (TE. p.163).²²⁶

Considerando-se o conceito de forma lógica, nota-se que, na tradição filosófica, ela esteve ligada à noção de conceitos e princípios abstratos aos quais o conteúdo era subsumido. Do fato da obra possuir uma legalidade própria, não se pode depreender que ela não utilize os elementos da forma lógica tradicional, ou seja: a estética de Adorno não concebe ausência de logicidade nas obras de arte, entretanto, na arte, quem comanda o modo como as formas lógicas serão articuladas são os impulsos miméticos e não uma instância superior abstrata.

Portanto, a lei formal nas obras é independente das regras do ordenamento lógico que comandam a linguagem discursiva e, por isso, também não é afim à estrutura social correlata. Por isso, pode-se dizer que as obras são como mônadas que não comunicam, pois elas elaboram sua própria linguagem, antítese da linguagem conceitual. Pode-se exemplificar isto com o tema do Barroco como *decorazione assoluta*. Muito se criticou as obras barrocas por seu caráter decorativo, mas não se percebeu que estas levadas ao extremo não decoram mais nada, ou seja, as obras se emancipam dos fins a que serve toda decoração. Sua lei formal torna o caráter decorativo finalidade imanente. “A lei

²²⁵ Die Kampagne gegen den Formalismus ignoriert, daß die Form, die dem Inhalt widerfährt, selber sedimentierter Inhalt ist... GS 7, S. 217.

²²⁶ Form ist die wie immer auch antagonistische und durchbrochene Stimmigkeit der Artefakte, durch die ein jedes, das gelang, vom bloß Seienden sich scheidet. GS 7, S. 213.

formal de uma obra de arte é que todos os seus momentos e a sua unidade devem estar organizados segundo a sua própria estrutura específica” (TE. p. 338)²²⁷.

Com isto, Adorno se opõe a uma estética idealista que propõe a forma como determinada pelo sujeito estético. Não se trata de eliminar o sujeito, mas não é o sujeito particular que instaura a forma, nem o “sujeito transcendental”, mas o sujeito coletivo. É através das idiossincrasias do sujeito singular que são expressas as contradições presentes no plano social. Por exemplo, Van Gogh, ao pintar uma cadeira ou girassóis expressava através da explosão de sentimentos que o quadro exprimia a catástrofe histórica experimentada pelos indivíduos de sua época (TE. p. 171)²²⁸.

Por isso, Adorno se opõe à visão de que a arte deveria privilegiar certos temas em detrimento de outros. Daí a crítica de Adorno a Brecht e a Lukacs. Brecht critica a falta de importância de se pintar uma cadeira ao que Adorno objeta que: “No *como* da maneira de pintar, podem sedimentar-se experiências incomparavelmente mais profundas e até socialmente mais relevantes do que nos retratos fiéis de generais e de heróis da revolução” (TE. p. 172)²²⁹. Da mesma forma, a acusação de obscuridade e subjetivismo feita por Lucaks a Kafka e Beckett devia-se a que o filósofo que compactuou com o stalinismo precisava estabelecer, por decreto, a felicidade nos países do socialismo real. Em ambos os casos tem-se o bloqueio do conteúdo, o impedimento da expressão das forças sociais subterrâneas que se fazem presentes nas idiossincrasias do indivíduo.

²²⁷ Das Formgesetz eines Kunstwerks ist, daß alle seine Momente, und seine Einheit, organisiert sein müssen gemäß ihrer eigenen spezifischen Beschaffenheit. GS 7, S. 455.

²²⁸ GS 7, S. 223

²²⁹ Im Wie der Malweise können unvergleichlich viel tiefere, auch gesellschaftlich relevantere Erfahrungen sich niederschlagen als in treuen Portraits von Generalen und Revolutionshelden. GS 7, S. 225.

A consideração de que a arte deveria servir a certos fins políticos e/ou morais é expressa, por exemplo, na interdição da arte contemporânea. Considerá-la carente de sentido se deve ao desejo de satisfazer os impulsos autoritários que não suportam a estranheza, pois preferem uma estrutura social sólida e definitiva: “Os instintos autoritários que, temporariamente, deixam de se satisfazer imediatamente, pacificam-se na imago de uma cultura absolutamente fechada, que garantiria o sentido” (TE. p. 182)²³⁰. Contra isto, a arte contemporânea reage à coerência de sentido, optando pela colagem, pelo fragmento, pela polifonia, expressando o desejo de não se atrelar ao sentido unitário da sociedade de consumo.

Portanto, como a coerência de sentido é socialmente estabelecida através das normas do pensamento discursivo, ao rejeitá-las a arte quer que o reprimido se expresse. Há uma imagem de “O Inominável” de Samuel Beckett que “descreve” o personagem central caminhando sobre os corpos em pedaços de seus familiares²³¹. Sabendo do contexto em que Beckett criou suas obras, dizemos que talvez ele se refira ao campo de concentração, embora nunca o nomeie. E não o faz porque o sofrimento indizível é incomunicável pela lógica que preside a ciência. Por isso, a verdadeira linguagem da arte é sem palavras.

Como entender este “sem palavras”? Ora, que o que posteriormente se chamou “teatro do absurdo” de Beckett não segue as normas da razão discursiva é óbvio. No entanto, segundo Adorno, ele pode ser interpretado, a questão é saber como fazê-lo sem cair no

²³⁰ Autoritäre Instinkte, die temporär nicht unmittelbar mehr sich befriedigen, toben sich aus in der imago absolut geschlossener Kultur, die Sinn verbürge. GS 7, S. 239

²³¹ E vejamos um pouco como as coisas se passaram realmente, se Mahood estava dizendo a verdade, ao me tomar por órfão, viúvo, sem herdeiros e tudo mais, de um só golpe... Tendo acabado, como previsto, por me encontrar no interior da casa, de forma circular não nos esqueçamos, e só comportando no térreo um único cômodo ao mesmo nível da arena, concluí ali meus gritos, pisoteando os restos irreconhecíveis dos meus, de um o rosto, de outro a barriga, segundo o acaso de sua distribuição...BECKETT, Samuel. *O inominável*. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009, p.p. 69-70

irracionalismo onde vale qualquer conclusão. Tal como dissemos no início, o conceito de arte implica não considerá-lo de forma abstrata, mas sempre em relação ao seu outro. Assim, se podemos dizer que o universo de Beckett é absurdo é porque ele expressa o vazio da subjetividade e da realidade vivida (TE. p. 44)²³². A obra de Beckett é mimese do mundo que ele vivia. “O caráter mesquinho e inútil desse universo simbólico é a cópia, o negativo do mundo administrado. Nesta medida, Beckett é realista” (TE. p. 44)²³³.

Não só em Samuel Beckett, mas em boa parte da arte contemporânea pode-se constatar a processualidade do conceito de arte em relação à realidade histórica. Ela é negativa porque recusa uma reconciliação aparente; ela é expressão autêntica do estado de coisas vivenciado historicamente: de um lado, a possibilidade real da realização da utopia- “o fato da terra, segundo o estado das forças produtivas, poder ser aqui e agora o paraíso” (TE. p. 46)²³⁴e, por outro lado, a ameaça também real da destruição total.

Contudo, porque o momento histórico não é expresso a partir de um esquema lógico categorial já pressuposto, de forma que e a expressão do universal se dá através das idiossincrasias do singular (TE. p. 56)²³⁵, não significa que para desvendar o conteúdo objetivo baste conhecer as intenções do artista. Este é apenas uma parte da objetividade na obra (TE. p. 56)²³⁶, ou seja, o “métier”, a originalidade não são atribuídos à “tabula rasa”, pois a linguagem veiculada pelo singular na arte não é independente de seu momento coletivo. Como vimos no capítulo I, a separação entre gênese e validade na

²³² GS 7, S. 53

²³³ Das Schábige und Beschädigte jener Bilderwelt ist Abdruck, Negativ der verwalteten Welt. Soweit ist Beckett realistisch. GS 7, S. 53.

²³⁴ ...daß die Erde, nach dem Stand der Produktivkräfte, jetzt, hier, unmittelbar das Paradies sein könnte... GS 7, S. 55-56.

²³⁵ GS 7, S. 68

²³⁶GS 7, S. 68

linguagem é apenas uma abstração: todo conceito remete a algo e este conteúdo é historicamente determinável. “O ‘totum’ das forças investidas na obra de arte, aparentemente algo de subjetivo apenas, é a presença potencial do coletivo na obra, em proporção com as forças produtivas disponíveis: contém a mônada sem janelas” (TE. p.58).²³⁷

As obras quando pensadas em relação ao seu momento histórico mostram mundos totalmente diversos. A este respeito Adorno compara a banalidade campestre dos quadros holandeses do século XVII com o fisicamente repugnante e repelente em Beckett ou o “horror anatômico em Rimbaud” (TE. p. 60)²³⁸, mostrando que salta aos olhos a dissonância presente na arte contemporânea. Adorno é contrário à opinião de que seria mais fácil compreender a arte do passado, devido a seu caráter menos enigmático em relação à arte contemporânea, ao contrário, segundo ele, esta última expressa, na sua linguagem “sui generis”, aquilo que vivemos. Devido ao desejo de compreender o momento social em que vivia, Adorno tanto na *Teoria Estética*, quanto nas *Notas de Literatura*²³⁹ dá mais atenção à arte contemporânea. Inclusive quando trata de autores não atuais como Hölderlin e Eichendorf, ele mostra o quanto estes estão mais próximos do caráter dissonante da arte contemporânea, devido, como ainda veremos, à cesura em suas obras, do que à busca de uma reconciliação idealizada como no classicismo. Por isso, Adorno dá uma atenção especial ao conceito de feio na arte contemporânea, pois ele é fundamental para compreender esta arte em relação aos momentos anteriores.

²³⁷ Jenes Totum der ins Kunstwerk hineingetragenen Kräfte, scheinbar ein bloß Subjektives, ist die potentielle Gegenwart des Kollektivs im Werk, nach dem Maß der verfügbaren Produktivkräfte: fensterlos enthält es die Monade. GS 7, S. 71.

²³⁸ Die Anatomiegreuel bei Rimbaud und Benn, das physisch Widerwärtige und Abstoßende bei Beckett, die skatologischen Züge mancher zeitgenössischer Dramen haben mit der Bauernderbheit holländischer Bilder des siebzehnten Jahrhunderts nichts mehr gemein. GS 7, S. 75.

²³⁹ ADORNO, T. *Notas sobre literatura*. Tradução de Alfredo BrotonsMuños. Madrid: Akal, 2009

Ao refletir sobre o conceito de feio, Adorno remete a discussão para o período proto-histórico, o período da magia. Neste, o feio fazia parte do ritual arcaico, por exemplo, as máscaras culturais as quais imitavam o horror que elas disseminavam ao seu redor como expiação (TE. p. 61)²⁴⁰. Na *Dialética do Esclarecimento* os autores afirmam que nos rituais de magia o feiticeiro se utilizava de diversas máscaras visando imitar os “espíritos” que causavam temor. Era um modo de tentar influenciar a natureza em função do desconhecimento e medo de suas potências. Com o “despertar do sujeito” (TE. p. 61-62),²⁴¹ ou seja, com o esclarecimento e a redução do poder do mito, o feio mantém-se na arte enquanto dissonância. Ele não é abolido porque o arcaico continua presente, na medida em que a liberdade não se realizou. “A plurivocidade do feio provém de o sujeito subsumir na sua categoria abstrata e formal tudo aquilo sobre que na arte se proferiu o seu veredicto, tanto a sexualidade polimorfa como a desfiguração e a morte através da violência” (TE. P. 62)²⁴² O feio é um conceito criado em função da relação do esclarecimento com a violência, ele é reprovado porque a disposição psicológica da maioria o nivela à expressão do sofrimento e, por isso, projetivamente o afasta de si. A persistência da feiúra, da dissonância, mostra que o sofrimento ainda está presente. A arte não se opõe *diretamente* à dominação da natureza, e ao fim do sofrimento, mas enquanto segunda instância, ela apenas faz a mimese do mito. “A crueldade da inserção é a mimese do mito com que ela lida” (TE. p.65)²⁴³ Os gregos alegorizaram inconscientemente isto, quando como no relevo dórico, situado no Museu

²⁴⁰ GS 7, S. 76

²⁴¹ GS 7, S. 76

²⁴² Die Vieldeutigkeit des Häßlichen stammt daher, daß das Subjekt unter seiner abstrakten und formalen Kategorie alles subsumiert, worüber in der Kunst sein Verdikt erging, das sexuell Polymorphe ebenso wie das von Gewalt Verunstaltete und Tödliche. GS 7, S. 77.

²⁴³ Die subjektive Herrschaft des Formens ergeht nicht indifferenten Stoffen, sondern wird aus ihnen herausgelesen, Grausamkeit des Formens ist Mimesis an den Mythos, mit dem sie umspringt. GS 7, S. 80.

Arqueológico de Palermo, representaram Pégaso nascendo do sangue da Medusa (TE. p.65)²⁴⁴.

Entretanto, na arte contemporânea o belo não nasce do feio, como Pégaso. As obras são belas apenas porque são impermeáveis à “existência imediata”, ou seja, permanecem como um âmbito hermético, intocáveis em relação à realidade (TE. P. 66)²⁴⁵. O feio continua como essencial nesta arte porque a realidade é demasiado superior para ser sublimada em uma linguagem que interdita o terrível. “Se nas obras de arte, a crueldade levanta sem fingimento a cabeça, ela reconhece assim a verdade segundo a qual, perante a superioridade da realidade, a arte não mais pode ‘a priori’ sentir-se capaz da transformação do terrível na forma” (TE. P. 65).²⁴⁶

É interessante notar que um teórico da literatura como Hugo Friedrich, mesmo estando num campo distinto do da estética, tenha uma posição semelhante a Adorno. Com efeito, referindo-se à lírica a partir da metade do século XIX, Hugo Friedrich comenta que antes mesmo de Baudelaire e Kafka, já no romantismo, com F. Schlegel, por exemplo, a poesia é desvinculada da clássica unidade entre bom, belo e verdadeiro.²⁴⁷ Com isto ela perde sua obrigação com a ética e em vez da preferência pela harmonia passa a preferir o grotesco, dissonante. Isto era diferente no classicismo de Goethe e Schiller. Para Goethe a poesia devia dar “aprazimento, plenitude harmônica e afetuosa... Schiller vale-se de conceitos análogos: a poesia enobrece, dá dignidade ao afeto... sua

²⁴⁴ GS 7, S. 80

²⁴⁵ GS 7, S. 82

Isto ficará mais claro quando analisarmos o “belo natural”, mais à frente. Veremos que as obras de arte contemporâneas só são belas porque expressam o não ente.

²⁴⁶ Erhebt in den neuen Kunstwerken Grausamkeit unverstellt ihr Haupt, so bekennt sie das Wahre ein, daß vor der Übermacht der Realität Kunst a priori die Transformation des Furchtbaren in die Form nicht mehr sich zutrauen darf. GS 7, S. 81.

²⁴⁷ FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*: da metade do século XIX a meados do século XX. Trad. Marise M. Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 29

perfeição depende de uma alma límpida”.²⁴⁸ Já na lírica depois de Baudelaire é o dissonante que permanece. Este é a junção de elementos incompreensíveis, do bizarro, grotesco e terrível com a fascinação que tais elementos podem causar. Ela “gera uma tensão que tende mais à inquietude que à serenidade”²⁴⁹. O que é muito semelhante em Adorno e Friedrich Hugo é que a prevalência da dissonância, dos elementos grotescos, do terrível, ou seja, a predominância do feio na arte contemporânea (embora Friedrich refira-se apenas à lírica e à pintura e Adorno a praticamente toda a arte) se deve a esta ser uma reação à totalidade social. A arte expressa a extrema irreconciliação em vez da harmonia como ainda almejava o classicismo. “O classicismo aspirava a uma objetivação do subjetivo, assim como Hegel na filosofia, e tentava superar as contradições da vida real dos homens através de sua reconciliação no espírito, na ideia”²⁵⁰.

Em Adorno, a prevalência do feio, do arcaico, está também relacionada à função cognitiva da arte. Ao livrar-se das práticas mágicas, deixar de ser objeto de culto, a arte quis participar da “Aufklärung”, mas como reação ao esclarecimento na medida em que este recai no mito. “Que ela, algo de mimético, seja possível no seio da racionalidade e sirva-se de seus meios, é uma reação à má irracionalidade do mundo racional enquanto administrado” (TE. P. 68)²⁵¹. Assim, a arte se situa entre a regressão à magia e a

²⁴⁸ FRIEDRICH, Hugo. Op. cit. p.20-21

²⁴⁹ FRIEDRICH, Hugo. Op. cit. P. 15

²⁵⁰ ADORNO, T. *Palestra sobre lírica e sociedade*. In: Notas de Literatura I. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. P.82. A partir de agora abreviada como LS.
Er hatte die Objektivierung des Subjektiven angestrebt, so wie Hegel in der Philosophie, und versucht, im Geiste, in der Idee die Widersprüche des realen Lebens der Menschen versöhnend zu überwinden.
ADORNO, T. *Rede über Lyrik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften, GS 11, S. 62. De agora em diante GS 11 (LS).

²⁵¹ Daß sie, ein Mimetisches, inmitten von Rationalität möglich ist und ihrer Mittel sich bedient, reagiert auf die schlechte Irrationalität der rationalen Welt als einer verwalteten. GS 7, S. 86.

passagem do impulso mimético para a racionalidade reificada (TE. P. 69).²⁵² Ela é esclarecida porque não escamoteia as deformidades do real, na medida em que mantém a dissonância, mas não é científica porque não encerra o real no método autocrático. O elemento mimético (tão comentado da estética de Adorno e, por vezes tratado com uma variedade tão grande de significados que nem sabemos mais do que se trata) tem seu sentido na relação com o conhecimento. Assim, a mimese “tem sua verdade graças à crítica que, através de sua existência, exerce sobre a racionalidade erigida em absoluto” (TE. P. 73-74)²⁵³. Desse modo, há uma imbricação necessária entre arte e conhecimento na medida em que o conhecimento, permanecendo parcial, provoca uma reação da própria “Aufklärung” que, na forma da arte, o denuncia e corrige. A linguagem discursiva pode tornar-se distorcida e falsa: assim, o elemento mimético como “a experiência sedimentada nos gestos” (K. 244)²⁵⁴ pode expressar um universal reprimido pela consciência humana. Nesse caso, o elemento mimético acusa a linguagem cotidiana. A mimese é como uma “escrita invertida”, pois a obra de arte mesmo sendo mônada sem janelas pode pôr autor e leitor em uma “dura prova” ao transpor situações insuportáveis da realidade para a linguagem da arte. Assim, por exemplo, a transformação de um homem em um inseto daninho em *A Metamorfose* de Kafka expressa “um todo no qual aqueles que a sociedade aprisiona, e que a sustentam tornam-se supérfluos” (K. p. 252)²⁵⁵. A sociedade tolera a existência destes heróis, como Gregor

²⁵² GS 7, S. 87

²⁵³ Einzig in ihm ist ihr Mimetisches zu bewahren, und es hat seine Wahrheit kraft der Kritik, die es durch seine Existenz an der sich zum Absoluten gewordenen Rationalität ausübt. GS 7, S. 93.

²⁵⁴ Den in den Gesten sedimentierten Erfahrungen wird einmal die Deutung folgen, in ihrer Mimesis ein vom gesunden Menschenverstand verdrängtes Allgemeines wiedererkennen müssen.
ADORNO, T. *Aufzeichnungen zu Kafka*. Gesammelte Schriften, GS 10.1, S. 259. De agora em diante: GS 10.1

²⁵⁵ Sie beschreibt ein Ganzes, in dem die überzählig werden, die es umklammert und durch die es sich erhält. GS 10.1, S. 268

Samsa, somente por “caridade”. Entretanto, isto não significa, que o elemento mimético, enquanto “crítica da racionalidade vigente” se apresente apenas em obras nas quais salta aos olhos a extrema crueldade e violência, tal como ocorre em Kafka, Baudelaire ou Beckett, por exemplo. A dissonância pode estar presente onde menos se desconfia como na poesia lírica de um Lorca, por exemplo. Na *Palestra Sobre Lírica e Sociedade* (LS. p. p. 79-80), Adorno analisa o poema de Mörike: “Em uma caminhada” [Auf einer Wanderung]. Neste, o poeta descreve sua experiência ao passar por uma cidadezinha provinciana. O rumorejar das águas conjuntamente com a fala das moças e o semblante da cidadezinha dão a impressão de uma harmonia total entre natureza e cidade. Entretanto, esta harmonia só é possível no poema e, na medida em que o eu lírico só passa pela cidade, não a vivencia. Se não fosse assim, a harmonia seria quebrada pela irreconciliação real. A tensão dissonante nesta obra somente se dá por contraste. O contraste com a realidade vivida é denunciador da falsidade da vida cotidiana. Neste sentido, a própria lírica não é oposta ao social, pois ela é o negativo deste, aquilo que “não é” em relação à realidade. Por isso, Mörike não é lido por Adorno como um classicista.²⁵⁶

Para compreendermos melhor porque a mimese da arte, com seu caráter dissonante, é o corretivo do esclarecimento reificador teremos que compreender a dialética entre construção e expressão dos impulsos miméticos, pois é através dela que toda obra é constituída. Grosso modo, a construção é o momento racional na obra, enquanto que os impulsos miméticos são a expressão. Entretanto, expressão e construção não podem ser concebidas em separado: se a construção é na obra “o representante da lógica e da causalidade, transferidas para fora do conhecimento objetivo” (TE. P. 72)²⁵⁷, a

²⁵⁶ GS 11 (LS), 60-61

expressão seria aquilo que é encoberto por esta mesma logicidade. A construção é a síntese do múltiplo, ela toma os elementos da realidade e os modifica profundamente até alcançar uma unidade. É através da construção que a arte quer o universal, mas, para chegar a este, ela rejeita tanto o orgânico (sistema) quanto o sujeito fundacional. O êxito da obra depende do “desaparecimento” do sujeito, ou melhor, ele permanece apenas como mais um elemento.

Sob a “sombra tenebrosa do idealismo” (TE. p. 78)²⁵⁸ a construção é pensada do ponto de vista do sujeito transcendental. Enquanto todo e qualquer objeto é significado na medida em que é remetido ao sujeito, até o seu prazer no sublime, como em Kant, é conseguido pelo sujeito porque se projeta na natureza e continua separado dela. “A sua impotência na sociedade petrificada em segunda natureza transforma-se no motor da fuga para a natureza supostamente original” (TE. p. 81).²⁵⁹

A análise da reflexão adorniana sobre o belo natural na *Teoria Estética* mostra como este conceito está ligado à concepção de arte como utopia, isto é, como representante de uma natureza liberta, ainda por construir.

Na tradição, o belo natural foi pensado como o lugar da expressão, o que reconciliaria com a natureza em oposição à obra de arte enquanto artefato, entretanto, Adorno assevera que o belo natural não pode ser tratado em oposição à sociedade, ele permanece como referência ao que estaria para além da sociedade mercadológica, mas não como uma reserva de reconciliação, ou seja, como um momento separado da

²⁵⁷... der Statthalter von Logik und Kausalität, transferiert aus der gegenständlichen Erkenntnis. GS 7, S. 91

²⁵⁸ Nirgends vielleicht ist das Ausdörren alles nicht vom Subjekt Durchherrschten, der finstere Schatten des Idealismus so eklatant wie in der Ästhetik. GS 7, S. 98-99

²⁵⁹... seine Ohnmacht in der zur zweiten Natur versteinerten Gesellschaft wird zum Motor der Flucht in die vermeintlich erste. GS 7, S. 103.

irreconciliação geral, porque “em qualquer experiência da natureza está envolvida toda a sociedade” (TE. P. 84)²⁶⁰. Assim, o belo natural só pode ser pensado como o negativo da sociedade estratificada. Por isso, ele é um conceito indefinível “o seu próprio conceito contém a sua substância no que se esquiva à conceitualização universal” (TE. P.87) ²⁶¹. Neste sentido, o belo natural é expressão, ele aponta para o “primado do objeto” na experiência estética; ele dá à coisa bela o caráter da unicidade e da indefinibilidade permanecendo, portanto, aporético. Adorno compara a aporia do belo natural com a aporia da própria estética: “O seu objeto define-se como indeterminável, negativamente. Por isso, a arte necessita da filosofia, que a interprete, para dizer o que ela não consegue dizer, enquanto que, porém, só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo (TE. P.89).²⁶² O que não é definível, captável pelas malhas da lógica tradicional é, na estética, de alguma forma captado, senão, não haveria interpretação das obras. “Na arte, o incaptável é objetivado e intimado à duração: nesta medida é conceito, só que não à maneira da lógica discursiva” (TE.p. 89)²⁶³. A construção não está separada da expressão porque é o modo de esta acontecer. “A construção não é correção ou certeza objetivante da expressão, mas deve, por assim dizer, acomodar-se sem planificação aos impulsos miméticos” (TE.p. 58).

O belo natural gera a nostalgia acerca de uma promessa de felicidade não cumprida, por isso, ao mesmo tempo, gera sofrimento devido a esta insuficiência. Isto clarifica a afirmação de Adorno de que ele é “na sua inversão, a cifra do que ainda não existe”

²⁶⁰ Denn in einer jeglichen von der Natur steckt eigentlich die gesamte Gesellschaft. GS 7, S. 107.

²⁶¹ Nach dem Kanon allgemeiner Begriffe ist es aber darum unbestimmbar, weil sein eigener Begriff seine Substanz hat in dem der Allgemeinbegrifflichkeit sich Entziehenden. GS 7, S. 110.

²⁶² Das nennt, über die Aporie des Naturschönen hinaus, die von Ästhetik insgesamt. Ihr Gegenstand bestimmt sich als unbestimmbar, negativ. Deshalb bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt. GS 7, S. 113.

²⁶³ Denn in Kunst wird das Entgleitende objektiviert und zur Dauer zitiert: insofern ist sie Begriff, nur nicht wie in der diskursiven Logik. GS 7, S. 114

(TE. P. 90)²⁶⁴, ou seja, sua expressão atesta a recusa de tratar o irreconciliado como se estivesse conciliado. Sendo assim, não se pode garantir nenhuma interpretação segura a seu respeito porque sendo avesso ao significado, a promessa que ele traz é totalmente negativa, ao afirmar-se ela se autonegaria. “A vergonha perante o belo natural provém de que se prejudicaria o ainda não-ente ao apreendê-lo no ente. A dignidade da natureza é a de um ainda não-ente, que recusa através da sua expressão a humanização intencional” (TE. p. 91)²⁶⁵. É esta dignidade da natureza que foi transposta para a arte, daí seu caráter fechado, sua recusa a compartilhar da práxis enquanto domínio da natureza.

Para Adorno, termos como “significação” e “comunicação” estão vinculados à razão como modo de comportamento integrado à realidade onde é vigente o princípio da troca. Por isso a comunicação está indissolúvelmente ligada à coerção e ao domínio. Perante o princípio dominador, o belo natural é a nostalgia da reconciliação que ainda não chegou (TE. p. 91).²⁶⁶

Assim, a arte não é mimese da natureza, mas do belo natural. Por isto seu protótipo não está no espírito, mas naquilo que escapa à rede conceitual. O “telos” do sujeito estético é a “experiência do não idêntico” (TE. p. 94).²⁶⁷ Se a mimese da arte é de um estado ainda não existente, então a intenção do autor não é a fonte da expressão, mas apenas seu veículo. Por isso, o artista não domina totalmente sua obra, ele expressa impulsos miméticos que denunciam o “estado de coisas” vigente sem que possa ter a clareza do

²⁶⁴ Das Bild des Ältesten an der Natur ist umschlagend die Chiffre des noch nicht Seienden... GS 7, S. 115

²⁶⁵ Die Scham vorm Naturschönen rührt daher, daß man das noch nicht Seiende verletze, indem man es im Seienden ergreift. Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden, das intentionale Vermenschlichung durch seinen Ausdruck von sich weist. GS 7, S. 115

²⁶⁶ GS 7, S. 115

²⁶⁷ GS 7, S. 120

não ente a que a obra reivindica. Por exemplo, Kafka considerava o final de *A Metamorfose* como ininteligível, entretanto, para o comentador²⁶⁸, este final expressa muito bem o que acontece na nossa sociedade com aquelas que deixam de ser sujeitos produtivos.

Mesmo que o artista não tenha claro seu desígnio ao construir a obra, para Adorno toda obra de arte- desde as mais antigas formas miméticas- tem por objetivo a expressão do sofrimento, do que é recalcado pelo processo de socialização (TE. 363)²⁶⁹. No comportamento estético do primitivo, por exemplo, no animismo, embora ainda não tenhamos a emergência da autoconsciência, temos a expressão do que a civilização recalca e reprime e o sofrimento que daí advém (TE. P. 363)²⁷⁰.

Tanto na *Teoria Estética*, quanto na *Dialética do Esclarecimento*, a origem da arte é tratada conjuntamente com a tese do surgimento da subjetividade e da univocidade, da ordem lógica em vez do multívoco.

Adorno admite no “Excurso sobre a origem da arte” na *Teoria Estética*, a possibilidade de existência de um período de indiferenciação na pré-história, período no qual não existe nem individualidade nem multiplicidade, pois sabemos, desde o *Parmênides* de Platão, que uma só é possível na existência da outra. Adorno não pretende precisar em que momento exatamente surge a subjetividade, porque isto não seria possível. O que ele faz é, através da análise de alguns estudos etnológicos, verificar momentos distintos daquele da indiferenciação. Assim, no diálogo com autores como Fritz Krause e Heinz Werner, reflete acerca do surgimento da “expressão” no período da magia quando surge

²⁶⁸ CARONE, M. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17 e 21.

²⁶⁹ GS 7, S. 487

²⁷⁰ GS 7, S. 487

o uso das máscaras que visavam imitar o animal totêmico. Para Krause, o grupo social onde o ritual era realizado, o portador da máscara “se transforma em encarnação do demônio e desaparece enquanto individualidade” (TE. p. 361)²⁷¹. Já Adorno pensa que, neste momento, tanto para o portador da máscara quanto para o membro da coletividade que participa do ritual, a diferença entre o rosto e a máscara já conduz à percepção da diferença entre a individualidade portadora e o demônio evocado. Isto quer dizer que “o momento da dissimulação é inerente ao fenômeno” (TE. p. 361)²⁷², ou seja, tal como nos jogos infantis, as crianças às vezes vivem tão intensamente o papel que representam que, por momentos, não o distinguem tão completamente do real. Entretanto, sabem que a qualquer momento voltam à realidade. Seria uma espécie de loucura alienar-se no papel e não mais voltar. O surgimento da expressão no animismo diz respeito justamente ao intervalo de tempo em que o primitivo abandona a individualidade tornando-se o totem ou a divindade temida porque neste momento ele é diferente de seu si mesmo. Entretanto, é preciso lembrar, como no exemplo da criança, que este indivíduo sabe que pode retornar a si, ao “princípio de realidade”. Logo a expressão possui dois caracteres bem claros: o momento da diferença quando o eu se aliena, tornando-se o animal ou o deus e, o fato de saber da desigualdade e da possibilidade da volta a si. É nesse momento da diferenciação que, para Adorno, a coletividade está presente no eu. O que permitia esta alienação e retorno e a não queda perene no difuso era a estrutura social. “A fim de se libertar do constrangimento do difuso, seria antes forçoso que a separação e a unidade tenham aparecido ao mesmo tempo com uma mais firme organização social” (TE. p. 362)²⁷³. Quer dizer, considerando-se que ainda não

²⁷¹ Für den Indianer sei die Maske nicht bloß der Dämon, dessen Kraft auf den Träger übergeht: der Träger selbst werde leibhaftig zum Dämon und, als Selbst, ausgelöscht. GS 7, S. 485.

²⁷² Das Moment des Dissimulierens wohnt dem Phänomen inne... GS 7, S. 485

temos a autoconsciência enquanto autocontrole, ao realizar a mimese arcaica o “indivíduo” corria o risco de recair no difuso, isto é, voltar a um estágio anterior do processo civilizatório. Isto é metaforicamente exemplificado na *Dialética do esclarecimento* com a imagem dos comedores de Lótus, que se abandonando à imediatidade natural “esquecem” da pátria e do trabalho (DE. P. 67)²⁷⁴. O retorno a um período menos ordenado lembra, ao mesmo tempo, a possibilidade do abandono, da tranquilidade, mas também o trabalho e a coerção social mantêm a autoconservação como garantia da vida em sociedade. Com uma organização social mais incrustada na vida dos indivíduos o retorno se torna mais difícil. Este momento ambivalente do ritual mimético permanece na *Teoria Estética* tal como na *Dialética do Esclarecimento*: em ambas as obras Adorno admite que as formas mais arcaicas da mimese visavam “expiar” o sofrimento.

A persistência do comportamento estético com seu momento lúdico, o transformar-se naquilo que não se é, *não* é tratada por Adorno como uma nota essencial ao conceito de homem (algo estipulado como eterno e necessário enquanto pressuposto teórico) ou como um instinto natural, mas como consequência de a racionalidade ainda não ter propiciado a felicidade, a reconciliação da humanidade. A arte como persistência do comportamento mimético evoca uma objetividade independente das formas puras ou categorias (TE. p. 363)²⁷⁵, ou seja, a razão como ordem lógica só permite conhecer do objeto aquilo que se enquadra nos esquemas conceituais previamente determinados.

Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, o conceito de mimese, encontrado na *Teoria Estética* é, em parte, distinto daquele da *Dialética do esclarecimento*. Na *Teoria Estética*, como

²⁷³ Eher dürften am Zwang, vom Bann des Diffusen sich zu befreien, zugleich mit festerer gesellschaftlicher Organisation Trennung und Einheit gleichermaßen entstanden sein. GS 7, S. 486

²⁷⁴ GS 3, S. 81-82

²⁷⁵ GS 7, S. 488

vimos acima, a mimese assinala o “telos” do conhecimento, a partir do qual seja possível uma proximidade ao “não-idêntico”, através da qual ele não seja desfigurado e oprimido. “Essa proximidade na qual o espaço da diferença e da distância seja respeitado sem angústia, esse conhecimento sem violência nem dominação já era a ideia reguladora que orientava toda crítica de Adorno na *Dialética do esclarecimento*. É a ideia de uma reconciliação possível, mas cuja realização, em oposição à dialética do espírito absoluto de Hegel, sempre nos escapa²⁷⁶. Com esta consideração final, Gagnebin reitera a continuidade da aporia como caráter essencial da dialética negativa de Adorno em oposição à síntese na dialética hegeliana. Mesmo que, na *Dialética do Esclarecimento*, os autores já almejem um conhecimento sem violência, esta obra ressalta o caráter mais negativo da mimese, porque embora a denúncia à violência do esclarecimento ocidental esteja presente nas duas obras, a mimese na *Dialética do Esclarecimento* não tem o caráter positivo que vimos na *Teoria Estética*: enquanto corretivo do aspecto opressor do esclarecimento.

Segundo a autora, na *Dialética do esclarecimento*²⁷⁷, o aspecto regressivo da mimese é mais ressaltado, pois, com a queda no amorfo, perde-se a diferença nítida entre o indivíduo e aquilo com o que ele se identifica. É assim que, no período da magia o feiticeiro ao utilizar a máscara para identificar-se com alguma força natural ou com o deus temido, corria sempre o risco da regressão a um estágio anterior. Era preciso, a todo custo, não se deixar levar pelo amorfo, pela natureza imediata como ocorreu, por exemplo, com os amigos de Ulisses ao deixarem-se enfeitiçar por Circe e transformarem-se em porcos. O percurso civilizatório reprimiu esta primeira mimese. A imagem fulcral que expressa isto é aquela de Ulisses amarrado ao lastro de seu navio

²⁷⁶ GAGNEBIN, Op. cit. P. 84

²⁷⁷ GAGNEBIN, Op. Cit. P. 72

impossibilitado (por decisão própria) de ir ter com as sereias, sinônimo do extremo prazer. É por isso que os autores dizem em certo momento do texto: “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. P. 45)²⁷⁸.

Completando o que Gagnebin nos diz, na *Dialética do esclarecimento*, percebemos que os autores propõem que, com o fim desta mimese primária, ou seja, com o impedimento da regressão a estágios anteriores, aqueles que conseguem o “autocontrole” comandam. Além deste aspecto prático, temos também uma distinção “virtual” entre sujeito e objeto. Com efeito, na *Dialética do Esclarecimento*, referindo-se aos resultados da etnologia, os autores propõem que, quando na tribo temos a divisão entre uma esfera sagrada e uma profana e a separação, entre os membros da tribo que comandam a prática ritual, os sacerdotes ou feiticeiros; a separação entre os que mandam, porque detêm a palavra sagrada, e os que obedecem, já está estabelecida. No plano correlato da linguagem já temos vestígios da separação entre Sujeito e Objeto. Quando uma árvore é, ao mesmo tempo, a sede do “mana”, a linguagem já exprime uma coisa como sendo ela mesma e como sendo outra. Já se tem uma defasagem entre a linguagem e o objeto, ou seja, não temos a identidade inquebrantável entre nome e coisa (DE. P. 29)²⁷⁹. Com o processo de racionalização a distância entre a linguagem e o que ela designa se torna cada vez maior até a fórmula da ciência contemporânea. Portanto, a instauração do processo de dominação dos homens entre si foi concomitante à separação sujeito/objeto. Como afirmamos desde o início deste trabalho, a abstração no plano da linguagem não está desvinculada da dominação social.

²⁷⁸ Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet.
ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften, GS 3, S. 51. De agora em diante, GS 3.

²⁷⁹ GS 3, S. 30-31

Gagnebin²⁸⁰ ressalta ainda que o gesto de Ulisses é a metáfora de uma segunda mimese, não mais a arcaica que era ambivalente, pois, ao mesmo tempo, era ameaçadora e promessa da máxima felicidade, já que a recaída num estágio anterior do processo civilizatório implicava no medo de não conseguir se autoconservar, mas também expressava a fuga do sofrimento infligido pelo trabalho e pelo ordenamento social, como vimos. Esta segunda mimese seria mimese da estrutura social, através da qual o indivíduo civilizado amedrontado pelos poderes sociais em vez de reagir a estes se identifica de forma cega com os poderes opressores e seus elementos: lei, ordem, autocontrole, interdição do prazer.

Assim, todo prazer teria algo da mimese originária recalcada e proibida: “o contato físico imediato, a abolição da distância, este prazer da sujeira e do barro que as crianças ainda saboreiam, essa decomposição gostosa e ameaçadora na decomposição sem formas”²⁸¹.

Ora, para o Adorno da *Teoria Estética*, todo prazer guarda algo de mimético. Mas a mimese a que ele se refere na arte está entre o retorno puro e simples à magia antiga e a possibilidade de sucumbir ao esclarecimento reificado. A arte permanece na sociedade racionalizada como corretivo do esclarecimento porque enquanto possui o elemento mimético, mágico, como inerente, é uma espécie de “mito que corrige o mito”.²⁸² O esclarecimento, por conta própria não corrige a si mesmo, pois está preso ao método autocrático por ele concebido.

²⁸⁰ GAGNEBIN, Op. cit. P.75

²⁸¹ GAGNEBIN, op. cit. P. 76

²⁸² Klaus Baum distingue a noção de mito na “Dialética do esclarecimento” e na “Teoria Estética”. Na primeira, o esclarecimento e a magia mantêm algo em comum, na medida em que o esclarecimento ao fixar os princípios abstratos recai na tautologia, na repetição do mesmo. Já na Teoria Estética, as obras possuem, em função de seu caráter enigmático, algo de mítico, mas neste caso a mimese da arte é de um estado ainda não existente. BAUM, Klaus. *Mythos und Rationalität in der 'Dialektik der Aufklärung'*. IN: Die Transzendierung des Mythos: zur Philosophie u. Ästhetik Schellings u. Adornos. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1988, p-p. 44-62

Parece-nos que é mais fácil compreender porque a arte, enquanto uma forma do esclarecimento corrige o mito, do que compreender porque ela também é mítica. Por isso vamos analisar uma passagem da *Teoria Estética* onde Adorno trata do tema a partir do comentário de um poema de Mörrike. O poema citado é o seguinte:

A Ratoeira

Três vezes a criança gira à volta da armadilha e diz:

Hóspedes pequeninos, casinha.

Querida ratinha, ou ratinho,

Vá, mostra-te um pouquinho

Esta noite, ao luar!

Mas, fecha atrás de ti a porta,

Estás a ouvir?

Cuidado com o teu rabinho!

Depois de comer iremos cantar

Depois de comer iremos saltar

E dançaremos:

Vá, vá!

O meu velho gato também conosco irá dançar. (TE. p. 144)²⁸³

²⁸³ Mausfallen-Sprüchlein

Das Kind geht dreimal um die Falle und spricht:

Kleine Gäste, kleines Haus.

Liebe Mäusin, oder Maus,

Stell dich nur kecklich ein

Heut nacht bei Mondenschein!

Mach aber die Tür fein hinter dir zu,

Hörst du?

Dabei hüte dein Schwänzchen!

Nach Tische singen wir

Nach Tische springen wir

Und machen ein Tänzchen:

Witt witt!

Meine alte Katze tanzt wahrscheinlich mit. GS 7, S. 187-188

Se interpretarmos este poema apenas discursivamente, perceberemos somente o sarcasmo e a repetição de um evento violento que corriqueiramente ocorre na sociedade. Mas, Adorno crê que é possível também ver a imagem amigável da criança dançando com os animaizinhos, estes elevados às patas traseiras (TE. P. 145)²⁸⁴. Justamente porque a obra não julga é que ela deixa aberta esta possibilidade. Note-se que a abertura desta possibilidade, ao mesmo tempo condena o ritual violento e o incorpora à obra. Porque absorvem o que está dado socialmente, as obras imergem no contingente (TE. P. 145)²⁸⁵; se julgassem, elas “recortariam” o real a partir de categorias prévias, como não o fazem, elas adquirem seu significado incorporando os elementos da realidade. “Ao repetir o sortilégio da realidade e ao sublimá-lo em ‘imago’; a arte tende ao mesmo tempo a dele libertar-se; a sublimação e a liberdade são mutuamente coniventes. “O sortilégio com que a arte, por meio da unidade, envolve os ‘membra disiecta’ da realidade, é tirado desta e transforma-os na aparição negativa da utopia” (TE. P. 151).²⁸⁶ Ela incorpora os elementos da realidade e, ao mesmo tempo, se separa desta. Nesta separação, ela torna o que é cotidiano (e tratado como um dado) como algo estranho. O que deveria ser visto como enigmático no próprio ente – e não é porque os homens se desabituarão da estranheza - constitui-se como enigma na obra de arte. (TE. P. 147).²⁸⁷

Pense-se, por exemplo, na obra *A construção* de F. Kafka.²⁸⁸ Na primeira leitura levamos um susto em virtude de seu caráter extremamente enigmático, pois se trata de

²⁸⁴ GS 7, S.188

²⁸⁵ GS 7, S. 188

²⁸⁶ Indem Kunst den Bann der Realität wiederholt, ihn zur imago sublimiert, befreit sie zugleich tendenziell sich von ihm; Sublimierung und Freiheit sind im Einverständnis. Der Bann, den die Kunst durch Einheit um die membra disiecta der Realität legt, ist dieser entlehnt und verwandelt sie in die negative Erscheinung der Utopie. GS 7, S. 196

²⁸⁷ GS 7, S. 191

²⁸⁸ Voltaremos a tratar desta obra de forma mais complexa no próximo capítulo.

um extenso monólogo de um animal sobre sua sobrevivência numa moradia subterrânea, suas saídas, retornos, a constante preocupação com os predadores e, dois traços marcantes: sua extrema solidão, pois ele não pode verdadeiramente confiar em ninguém e, a ausência completa de autoreflexão sobre se sua vida poderia ser diferente. Ele apenas adapta-se ao já dado. Portanto, a obra é extremamente enigmática, mas seu “herói” é extremamente cotidiano. O núcleo central de sua vida é semelhante ao modo como vivem camadas inteiras da população no capitalismo tardio. Este cotidiano cinzento não causa mais estranhamento: somente a obra o faz através de seu caráter enigmático. Eis porque ao repetir o mito, numa “concreção de segunda ordem” ela mantém a possibilidade da utopia. Se elas não estivessem separadas da realidade, seriam uma continuação desta e impossibilitariam o estranhamento.

Porque a mimese na arte remete a um estágio ainda não existente, o comportamento mimético nela persiste com vistas à possibilidade da felicidade enquanto crítica do existente. Tal mimese sobrevive no caráter enigmático das obras, o qual as associa à magia. “O espírito da obra manifesta-se no caráter enigmático, não em intenções” (TE. P. 148).²⁸⁹ Portanto, a mimese na arte não é nem o retorno à mimese arcaica, nem a identificação cega com os poderes sociais, ela é mimese do que ainda não é. Enquanto, as obras são a cifra do rosto deformado do mundo, elas o denunciam indiretamente e apontam para outra possibilidade de existência, sem nunca nos dizer qual.

Por isto, o momento da expressão do sofrimento, embora seja um impulso mimético, não é interpretado por Adorno como sendo irracional. Ao contrário, é um modo da razão denunciar aquela “ratio’ que visa mais os meios que os fins” (TE. 363)²⁹⁰. A

²⁸⁹ ...im Rätselcharakter, nicht in Intentionen ist der Geist am Werk. GS 7, S. 192

²⁹⁰ Was nach den Kriterien herrschender Rationalität am ästhetischen Verhalten für irrational gilt, denunziert das partikuläre Wesen jener ratio, die auf Mittel geht anstatt auf Zwecke. GS 7, S. 487-488

capacidade de a arte reagir perante o sofrimento, não o encobrindo, mostra que o “comportamento estético” é “a capacidade de perceber nas coisas mais do que elas são; o olhar sob o qual o que é se transforma em imagem” (TE. P. 363).²⁹¹ Embora este comportamento seja considerado inadequado para o modo de vida existente, somente ele permitiria uma experiência não mutilada²⁹². “O comportamento estético é o corretivo perfeito da consciência reificada que, entretanto, se abriu à totalidade” (TE. P. 363)²⁹³. Este comportamento pressupõe o “estremecimento”, a capacidade de se deixar abandonar ao que é outro (TE. p.364)²⁹⁴ ou o abalo profundo do eu a que já nos referimos.

A incapacidade para o comportamento estético revela-se como incapacidade para o próprio conhecimento. Não há compreensão quando o objeto é totalmente subjogado nos limites do método autocrático. Por isso, para Adorno, o positivismo se transforma numa espécie de “debilidade mental” (TE. p. 363)²⁹⁵. A separação por ele defendida entre sentimento e razão tem suas raízes na divisão do trabalho, a qual há milênios está

²⁹¹ Ästhetische Verhaltensweise ist die Fähigkeit, mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie sind; der Blick, unter dem, was ist, in Bild sich verwandelt. GS 7, S. 488

²⁹²O sublime em Kant significava um tipo de vivência em que já temos um eu dominador da natureza, ou seja, uma racionalidade plenamente desenvolvida, no sentido de logicamente ordenada com vistas ao domínio instrumental da natureza. Este mesmo eu é capaz de, frente a um fenômeno da natureza, e, estando a salvo, por exemplo, o mar revolto, ondas gigantes, tempestades, sentir uma profunda comoção. Note-se que tal sentimento não é de agrado por ter satisfeito alguma necessidade, algum desejo. Se não estou sujeito à fúria dos elementos, se posso contemplá-los de fora, em segurança, posso sentir a sua sublimidade. A analogia com a experiência estética é que a força do sujeito depende da capacidade que este tem de se abandonar, de desamarrar-se dos fins utilitários da autoconservação. É esta suspensão, por alguns momentos, da autoconservação que aproxima tal experiência do conceito de sublime kantiano.

²⁹³ Ästhetisches Verhalten ist das ungeschwächte Korrektiv des mittlerweile zur Totalität sich aufpreisenden verdinglichten Bewußtseins. GS 7, S. 488

²⁹⁴ GS 7, S. 489

²⁹⁵ Der konsequente Positivismus geht, bereits nach der »Dialektik der Aufklärung«, in Schwachsinn über: es ist der des Amusischen, erfolgreich Kastrierten. GS 7, S. 489

incrustada na subjetividade sendo difícil removê-la. Segundo Adorno, o sentimento e o entendimento não só fazem parte da estrutura do homem como também se relacionam mesmo quando se quer, a todo custo, separá-los. Ao se tentar a separação, o que se perde é que o sentimento, afastado da verdade, se torna fútil e, “o pensamento aproxima-se da tautologia quando recua perante a sublimação do comportamento mimético” (TE. p. 364).²⁹⁶ E tautologia é mito, comportamento automatizado.

Entretanto, se a experiência estética, é a experiência do não-idêntico, ao interpretar, ao transpô-la para o conceito não a perderíamos?

Como vimos, mediante o esclarecimento a consciência quis escapar do mito, mas não conseguiu pois o mito constantemente se repete na oposição histórica de sujeito e objeto. O conceito está irremediavelmente comprometido com este antagonismo, e qualquer tentativa de unir os dois lados é falsa porque escamoteia a divisão real na sociedade. A síntese e hierarquia na linguagem é derivada da estrutura social e, portanto a separação sujeito/objeto é uma construção histórica que expressa a irreconciliação real da humanidade. “Se a consciência, mediante o desencantamento do mundo, se libertou do estremecimento antigo, aquele reproduz-se permanentemente no antagonismo histórico de sujeito e objeto” (TE.p.101)²⁹⁷

As obras são fugazes, enquanto “apparition” negam o universal, o significado, o que desde Platão é o eterno. O que é unidade nelas não pode ser nenhum princípio abstrato, ao contrário, as obras só se tornam espírito através da relação mútua de todos os seus elementos sensíveis e ideais, por isso são um ente que é espírito. Como se poderia

²⁹⁶ ...der Gedanke jedoch nähert sich der Tautologie, wenn er vor der Sublimierung der mimetischen Verhaltensweise zurückzuckt. GS 7, S. 489

²⁹⁷ Hat das Bewußtsein durch die Entzauberung der Welt vom alten Schauer sich befreit, so reproduziert er sich permanent im geschichtlichen Antagonismus von Subjekt und Objekt. GS 7, S. 130

entender uma unidade em processo onde não há nenhum elemento atemporal a ser desvendado? Segundo Adorno o único que há a analisar nas obras é “a história imanente nelas armazenada” (TE. p. 103)²⁹⁸. Para escapar das sínteses, seu inimigo hostil irreduzível, as imagens estéticas não são determináveis conceitualmente nem são reais, sua verdade reside no conteúdo histórico. Através de sua linguagem *sui generis* expressam as forças coletivas:

A linguagem das obras artísticas é, como qualquer outra, constituída por uma corrente coletiva subterrânea, em especial aquelas que são subsumidas pelo clichê cultural como isoladas, emparedadas na torre de marfim; a sua substância coletiva exprime-se a partir de seu próprio caráter simbólico, e não a partir do que elas gostariam de enunciar em referência direta à coletividade, como bombasticamente se afirma (TE. p.104)²⁹⁹.

Em toda obra de arte a estrutura não pode se desprender um mínimo dos elementos, sejam sons, cores ou mesmo filosofemas. Enquanto elementos todos têm igual valor. Todos os materiais utilizados -inclusive as idéias- são pré-formados historicamente. Como não temos um método autocrático comandando a organização destes materiais, mas apenas o impulso mimético, mesmo que já sejam pré-formados historicamente revelam, no todo, uma composição original, sua expressividade depende do contexto onde estão (TE. p. 109).³⁰⁰

Nesse sentido, à pergunta: como a estética, enquanto teoria pode expressar conceitualmente o que não é conceitual, corresponde a seguinte resposta de Adorno: “A

²⁹⁸ Kunstwerke analysieren heißt so viel wie der in ihnen aufgespeicherten immanenten Geschichte innezuwerden. GS 7, S. 132

²⁹⁹ Die Sprache der Kunstwerke ist wie eine jegliche vom kollektiven Unterstrom konstituiert, zumal die solcher, die vom Kulturcliché als einsam, in den elfenbeinernen Turm vermauert subsumiert werden; ihre kollektive Substanz spricht aus ihrem Bildcharakter selbst, nicht aus dem, was sie im direkten Hinblick auf Kollektive, wie die Phrase lautet, aussagen möchten. GS 7, S. 133

³⁰⁰ GS 7, S. 139

melhor maneira de satisfazer metodicamente a exigência de que a estética seja reflexão da experiência artística- sem que esta atenua seu caráter decididamente teórico- é introduzir, à maneira de modelo, nas categorias tradicionais um movimento do conceito, que as conforme com a experiência artística” (TE. p. 294)³⁰¹. Adorno quer que a reflexão aborde as categorias tradicionais revelando o conteúdo histórico nelas presente e evitando tratá-las como pressupostos abstratos. Com isto, não se abandonaria a universalidade abstrata, teríamos uma “universalidade concreta” (TE. p. 294)³⁰². Entretanto, ele precisa mover estas categorias a partir da análise concreta das obras, pois estas são a condição da teoria e não prova e exemplo. Portanto, é necessário confrontar os conceitos da estética, historicamente transmitidos, com a experiência das obras. Assim, ambos se retificam reciprocamente. “O desdobramento histórico das obras pela crítica e a manifestação filosófica do seu conteúdo de verdade encontram-se em interação” (TE. P. 149) ³⁰³.

Sendo a arte o complemento do conhecimento discursivo, na medida em que expressa aquilo que este recalca, um requisito necessário para visualizar a objetividade das obras é a negação da “autoposição” do sujeito. Isto quer dizer que, ao contemplar uma obra, o sujeito deve se submeter “a seus critérios objetivos” (TE. P. 296)³⁰⁴, assim ele participa da dinâmica estrutural da mesma e vê aquilo que é impedido pelas estruturas subjetivas prévias: “A dor nascida da visão do belo é a nostalgia do que é interdito ao sujeito pelo bloco subjetivo, do qual ele sabe, no entanto, que é mais verdadeiro do que ele próprio

³⁰¹ Der Forderung, Ästhetik sei Reflexion künstlerischer Erfahrung, ohne daß diese ihren dezidiert theoretischen Charakter aufweichen dürfe, ist methodisch am besten zu genügen, indem modellartig in die traditionellen Kategorien eine Bewegung des Begriffs hineingetragen wird, die sie der künstlerischen Erfahrung konfrontiert. GS 7, S. 392

³⁰² ... konkrete Allgemeinheit. GS 7, S. 393

³⁰³ Die geschichtliche Entfaltung der Werke durch Kritik und die philosophische ihres Wahrheitsgehalts stehen in Wechselwirkung. GS 7, S. 194

³⁰⁴ ... nur wer seinen objektiven Kriterien sich stellt, versteht es... GS 7, S. 396

(TE. p. 297)³⁰⁵. Por isto, através da arte o pensamento pode voltar-se contra si mesmo, ou seja, contra o que nele é automatizado, não analisado. “A interação do universal e do particular que se produz inconscientemente nas obras de arte e que a estética terá de levar à consciência, é a verdadeira necessidade de uma concepção dialética da arte (TE. p. 205)³⁰⁶ Isto torna a sentença: as obras são a “historiografia inconsciente de si mesma de sua época” (TE. P. 307)³⁰⁷ justificada. Nelas o momento histórico é constitutivo. Isto não significa que Adorno defenda uma posição historicista, pois o historicismo, tal como a ciência em geral, trata o universal como algo exterior que se consegue com o nivelamento do conteúdo, ele pressupõe a idéia de um sujeito universal que tanto compreende quanto produz o discurso. Na arte é produzido um tipo de universal “que é impossível arrancar à estrutura específica e hipostasiar” (TE. p. 215).³⁰⁸

Por isso, o conhecimento do conteúdo de verdade das obras não requer um sujeito universal, mas a consciência singular progressista a qual percebe as contradições e a necessidade da reconciliação. Tal conteúdo é a materialização desta consciência progressista. “A consciência mais progressista assegura-se do estado do material em que a história se sedimenta até ao instante a que a obra responde, mesmo aí, porém, ela é também crítica modificadora do procedimento técnico, penetra no desconhecido e vai além do ‘status quo’” (TE. p. 218)³⁰⁹.

³⁰⁵ Der Schmerz im Angesicht des Schönen ist die Sehnsucht nach jenem vom subjektiven Block dem Subjekt Versperren, von dem es doch weiß, daß es wahrer ist als es selbst. GS 7, S. 396

³⁰⁶ Die Wechselwirkung von Allgemeinem und Besonderem, die in den Kunstwerken bewußtlos sich zuträgt, und welche die Ästhetik zum Bewußtsein zu erheben hat, ist die wahre Nötigung einer dialektischen Ansicht von der Kunst. GS 7, S. 270

³⁰⁷ Sie sind die ihrer selbst unbewußte Geschichtsschreibung ihrer Epoche... GS 7, S. 272

³⁰⁸ In dem in sich Gefügten oder miteinander Unvereinbaren steckt ein Allgemeines, ohne daß es der spezifischen Gestalt zu entreißen und zu hypostasieren wäre. GS 7, S. 282

Segundo Adorno, em todas as épocas progride uma espécie de “mimese secundária” (TE. p.218)³¹⁰ da técnica prevalecente na sociedade. As forças produtivas em relação à arte, os talentos progridem no sentido de construírem uma resistência determinada contra a técnica e o modelo de exploração vigente. Entretanto, enquanto participam da divisão do trabalho material e espiritual, as obras são trabalho espiritual, também são ideológicas, se adaptam ao momento presente³¹¹ (TE. p. 219).

As obras de arte *não* são mônadas que pudessem ser inteligíveis em si mesmas sem a presença do elemento subjetivo. Este sujeito progressista de que falávamos é universal de forma distinta do sujeito cognitivo da ciência. “O sujeito espontâneo é algo de universal, tanto em virtude do que nele está armazenado como mediante o seu próprio caráter de razão, que se transfere para a logicidade das obras de arte, e é algo de temporalmente particular enquanto produtor aqui-e-agora” (TE. p. 219)³¹². Somente dando-se conta de que as obras não existem “em si”, mas dependem para tal, do processo entre elas e sujeito, se compreende a afirmação de Adorno segundo a qual: “O que as obras dizem através da configuração dos seus elementos significa, em épocas

³⁰⁹ Fortgeschrittenes Bewußtsein versichert sich des Materialstandes, in dem Geschichte sich sedimentiert bis zu dem Augenblick, auf den das Werk antwortet; eben darin ist es aber auch verändernde Kritik der Verfahrungsweise; es reicht ins Offene, über den status quo Schmach des Wiederkäuens. GS 7, S. 285

³¹⁰ ... sekundärer Mimesis. GS 7, S. 287

³¹¹ “As obras de arte, produtos do trabalho social, submetidas à sua lei formal ou gerando elas próprias uma lei, se fecham ao que elas próprias são. Nesta medida, toda obra de arte poderia ser fulminada com o veredito de falsa consciência e ser atribuída à ideologia. As obras são formais, independentemente do que elas dizem, e há nelas ideologia ao porem a priori um elemento espiritual como algo independente das condições da sua produção material e de superiormente especificado, enganando assim acerca da falta secular da divisão entre trabalho material e trabalho intelectual” (TE. p. 255).

Daran trifft zu, daß die Kunstwerke, Produkte gesellschaftlicher Arbeit, ihrem Formgesetz untertan oder eines erzeugend, sich abdichten gegen das, was sie selbst sind. Insofern könnte ein jedes Kunstwerk vom Verdikt falschen Bewußtseins ereilt und der Ideologie zugerechnet werden. Formal sind sie, unabhängig von dem was sie sagen, Ideologie darin, daß sie a priori Geistiges als ein von den Bedingungen seiner materiellen Produktion Unabhängiges und darum höher Geartetes setzen und über die uralte Schuld in der Trennung körperlicher und geistiger Arbeit täuschen. GS 7, S. 337

³¹²Das spontane Subjekt ist, kraft dessen, was es in sich aufspeichert nicht minder als durch den eigenen Vernunftcharakter, der auf die Logizität der Kunstwerke sich überträgt, ein Allgemeines, als das Jetzt und Hier Hervorbringende ein zeitlich Besonderes. GS 7, S. 288

diferentes, algo de objetivamente diferente e isso afeta, em última análise, o seu conteúdo de verdade” (TE. P. 219)³¹³. Logo, as obras não estão em devir, mas elas são devir, o qual se cristaliza nas formas da interpretação, do comentário, da crítica (TE. p. 220)³¹⁴

Estas formas, a interpretação, a crítica, o comentário não são aplicados às obras, “mas constituem o teatro do movimento histórico das obras em si” (TE. p. 220).³¹⁵ Trabalham em prol do conteúdo de verdade e o distinguem dos momentos de falsidade. Portanto, a obra de arte não é nenhum acontecimento original (TE. p. 387)³¹⁶, é vão buscar sua “essência”. Como disse Schönberg: o conteúdo de uma música não é nada “em si”, originário, mas “a história de um tema” (TE. p. 392)³¹⁷. Se tratarmos certos elementos próprios do comportamento artístico como originários nunca chegaremos ao conteúdo de verdade das obras. Elementos como a mimese, a necessidade da expressão são momentos da arte que só podem ser compreendidos em suas “constelações históricas” (TE. p. 387)³¹⁸. A arte enquanto “extremamente mediatizada em si, precisa da mediação pensante; só ela, e não a contemplação pretensamente originária desemboca no seu conceito concreto” (TE. 387)³¹⁹.

³¹³ Was Werke durch die Konfiguration ihrer Elemente sagen, bedeutet in verschiedenen Epochen objektiv Verschiedenes, und das affiziert schließlich ihren Wahrheitsgehalt. GS 7, S. 288-289

³¹⁴ GS 7, S. 289

³¹⁵ Sie sind nicht bloß an die Werke von denen herangebracht, die mit ihnen sich beschäftigen, sondern der Schauplatz der geschichtlichen Bewegung der Werke an sich und darum Formen eigenen Rechts. GS 7, S. 289

³¹⁶ GS 7, S. 523

³¹⁷ ...der Inhalt einer Musik etwa, nach Schönbergs Wort, die Geschichte eines Themas. GS 7, S. 529

³¹⁸ ... geschichtlichen Konstellationen. GS 7, S. 523

³¹⁹ Höchst vermittelt in sich, bedarf sie der denkenden Vermittlung; sie allein, nicht die vermeintlich originär gebende Anschauung terminiert in ihrem konkreten Begriff. GS 7, S. 523

Recorremos novamente à palestra de Adorno: *Poesia lírica e sociedade*, para aprofundar em que consiste este conteúdo de verdade, a universalidade na obra de arte.

Em um trecho desta, ele afirma:

Não que aquilo que o poema lírico exprime tenha de ser imediatamente aquilo que todos vivenciam. Sua universalidade não é uma ‘volonté de tous’, não é a da mera daquilo que os outros simplesmente não são capazes de comunicar. Ao contrário, o mergulho no individuado eleva o poema lírico ao universal por tornar manifesto algo de não distorcido, de não captado, de ainda não subsumido, anunciando desse modo, por antecipação, algo de um estado em que nenhum universal ruim, ou seja, no fundo algo particular, acorrente o outro, o universal humano. (LS. p.66).³²⁰

O universal aqui é aquilo que consegue ser expresso, utilizando das formas lógicas, mas expressando o não-pensado. Ele significa a possibilidade da liberdade, ou seja, da libertação da voz humana do fetichismo do uso, reflexo das penúrias de uma sociedade da dominação. O universal não é o que é passível de ser exposto num princípio ou lei e que pudesse ser compreensível por uma razão universal, como se tratou na filosofia e nas ciências. Ao contrário, os automatismos da linguagem inibem a expressão do sujeito singular. Somente quando ele se abandona, esquece de si, e emerge no interior da linguagem, como na poesia lírica, é aí que surge a verdadeira voz do sujeito. “Onde o eu se esquece na linguagem, ali ele está inteiramente presente; senão a linguagem, convertida em abracadabra sacralizado, sucumbiria à reificação, como ocorre no discurso comunicativo” (LS. p. 75)³²¹

³²⁰ Nicht, daß was das lyrische Gedicht ausdrückt, unmittelbar das sein müßte, was alle erleben. Seine Allgemeinheit ist keine volonté de tous, keine der bloßen Kommunikation dessen, was die anderen nur eben nicht kommunizieren können. Sondern die Versenkung ins Individuierte erhebt das lyrische Gedicht dadurch zum Allgemeinen, daß es Unentstelltes, Unerfaßtes, noch nicht Subsumiertes in die Erscheinung setzt und so geistig etwas vorwegnimmt von einem Zustand, in dem kein schlecht Allgemeines, nämlich zutiefst Partikulares mehr das andere, Menschliche fesselte. GS 11, (LS), S. 50

³²¹ Wo das Ich in der Sprache sich vergißt, ist es doch ganz gegenwärtig; sonst verfiere die Sprache, als geweihtes Abrakadabra, ebenso der Verdinglichung wie in der kommunikativen Rede. GS 11 (LS), S. 57

Ainda na *Palestra sobre Lírica e Sociedade*, Adorno afirma que a proposição de que o singular e o universal estão mediados reciprocamente implica que a resistência do singular contra a pressão social que se revela na arte é também coletiva: “nessa resistência agem artisticamente, através do indivíduo e de sua espontaneidade, as forças objetivas que impelem para além de uma situação social limitada e limitante, na direção de uma situação social digna do homem” (LS. p. 73).³²² Sem isto, inclusive não seria possível compreender a lírica como gênero, “seu efeito sobre outros que não o poeta em monólogo consigo mesmo” (LS. P. 74)³²³. Isto só é explicável se levarmos em conta a duplicidade da linguagem. Neste texto, tal como em *Parataxis: sobre a poesia tardia de Hölderlin*,³²⁴ à toda obra literária, não apenas à lírica, a linguagem é a instância que, ao mesmo tempo, possibilita a expressão dos impulsos inteiramente subjetivos, se adapta completamente aos mesmos (LS. p. 74)³²⁵, e, por outro lado é “o meio dos conceitos, que estabelece uma inelutável referência ao universal e à sociedade” (LS.p.74)³²⁶.

Com isso, Adorno responde ao reproche costumeiro à sua filosofia. Este pode ser resumido da seguinte forma: se não podes expressar o que é excluído do conceito (o não idêntico) a não ser através do conceito, então o conceito tem primazia frente ao disperso. O universal de que falávamos acima é justamente a expressão do não idêntico sem abrir mão dos conceitos, aquilo de que se abre mão é a prevalência da hierarquia

³²² Das will nun heißen, auch der Widerstand gegen den gesellschaftlichen Druck sei nichts absolut Individuelles, sondern in ihm regten, durchs Individuum und seine Spontaneität hindurch, künstlerisch sich die objektiven Kräfte, welche einen beengten und beengenden gesellschaftlichen Zustand über sich hinaus treiben zu einem menschenwürdigen hin. GS 11 (LS), S. 55-56

³²³ ihre Wirkung auf andere als den monologisierenden Dichter, nicht zu erklären... GS 11 (LS), S. 56

³²⁴ ADORNO, T. *Parataxis: Sobre a poesia tardia de Hölderlin*. In: *Notas sobre literatura*. Obra completa 11. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003. A partir de agora abreviada como PX.

³²⁵ GS 11 (LS), S. 56

³²⁶ Aber sie bleibt doch wiederum das Medium der Begriffe, das, was die unabdingbare Beziehung auf Allgemeines und die Gesellschaft herstellt. GS 11 (LS), S. 56

onde princípios, conceitos, a esfera ontológica, são tratados como fundamentos (independente da historicidade) do discurso. É possível admitir, através da arte, que o primado do conceito é um golpe de força, que não há apenas um modo da racionalidade se expressar.

Entretanto, por si mesmas, as obras não garantem que surja o conteúdo objetivo. A relação para com elas pode ser apenas projetiva. Não esqueçamos que a arte faz parte da ideologia na medida em que, enquanto trabalho espiritual participa na divisão do trabalho, mas escamoteia esta sua origem enquanto permanece como esfera fechada, à parte. Para que o universal da obra possa ser expresso pelo conceito filosófico, Adorno põe como requisito o abalo profundo que ocorre no eu quando obtêm a experiência estética. É preciso que ocorra o estranhamento e o retorno a si através da obra de arte:

O abalo intenso, brutalmente contraposto ao conceito usual de vivência, não é uma satisfação particular do eu, e é diferente do prazer. É antes um momento da liquidação do eu que, enquanto abalado, percebe os próprios limites e finitude. Esta experiência é contrária ao enfraquecimento do eu, que a indústria cultural promove. A idéia de um abalo profundo seria para ela uma loucura vã; eis a motivação mais íntima da 'Entkunstung' da arte. A fim de olhar apenas um pouquinho para lá da prisão, que ele próprio é, o eu precisa, não da dispersão mas da mais extrema tensão; isso preserva o abalo profundo, de resto um comportamento involuntário, da regressão (TE. p. 274)³²⁷.

O comportamento é involuntário porque se o sujeito decidir-se a abandonar-se à obra já está abordando-a com projeções prévias. O eu enquanto socialmente constituído tem em

³²⁷ Erschütterung, dem üblichen Erlebnisbegriff schroff entgegengesetzt, ist keine partikuläre Befriedigung des Ichs, der Lust nicht ähnlich. Eher ist sie ein Memento der Liquidation des Ichs, das erschüttertes der eigenen Beschränktheit und Endlichkeit innewird. Diese Erfahrung ist konträr zur Schwächung des Ichs, welche die Kulturindustrie betreibt. Ihr wäre die Idee von Erschütterung eitel Torheit; das wohl ist die innerste Motivation der Entkunstung der Kunst. Das Ich bedarf, damit es nur um ein Winziges über das Gefängnis hinausschaue, das es selbst ist, nicht der Zerstreuung sondern der äußersten Anspannung; das bewahrt Erschütterung, übrigens ein unwillkürliches Verhalten, vor der Regression. GS 7, S. 364

si o princípio da opressão, por isto que a arte é para o sujeito que consegue se abandonar, “porta voz histórico da natureza oprimida” (TE, p. 275).³²⁸

Se considerarmos a comparação adorniana entre a refração nas obras de arte e a refração da luz no prisma, percebemos, inicialmente, uma luz branca que ao atravessar o prisma revela diversas cores. Comparando com a experiência estética, é como se ela traspassasse a obra e por fim visualizasse sua verdade. As cores que aparecem são o sedimento histórico que é encoberto pela linguagem comunicativa. O exemplo do que Adorno diz sobre “Guernica” de Picasso pode clarificar:

Por uma rigorosa incompatibilidade com o realismo prescrito, adquire justamente, graças a uma construção inumana, aquela expressão que acusa o seu caráter de protesto, para lá de todo mal entendido contemplativo. As zonas socialmente críticas das obras são aquelas onde se sofre, quando, na sua expressão, a inverdade da situação social aparece historicamente determinada (TE. p. 266).³²⁹

A refração é um conceito significativo para explicar a relação das obras com a historicidade latente, porque, por exemplo, na água temos apenas a mudança na direção do raio de luz que atravessando o meio líquido sai em outra direção, no prisma, como dissemos, a luz branca é refratada mostrando muitas cores. Nos dois casos, a persistência do mesmo meio marca como a obra de arte retira todos os seus elementos da realidade, mas os expressa de forma distinta, ou seja, os arranja em outras constelações. Do ponto de vista da consciência subjetiva que faz a experiência estética, a revelação das cores do prisma, significa que tal experiência é mais do que apenas uma vivência particular, mas é a “irrupção da objetividade na consciência subjetiva” (TE.

³²⁸ Das verwandelt die Kunst dem Subjekt in das, was sie an sich ist, den geschichtlichen Sprecher unterdrückter Natur, kritisch am Ende gegen das Ichprinzip, den inwendigen Agenten von Unterdrückung. GS 7, S. 365

³²⁹ Kronzeuge dafür wäre Picassos Guernica-Bild, das bei strikter Unvereinbarkeit mit dem verordneten Realismus, gerade durch inhumane Konstruktion, jenen Ausdruck gewinnt, der es zum sozialen Protest schärft jenseits aller kontemplativen Mißverständlichkeit. Die gesellschaftlich kritischen Zonen der Kunstwerke sind die, wo es wehtut; wo an ihrem Ausdruck geschichtlich bestimmt die Unwahrheit des gesellschaftlichen Zustands zutage kommt. GS 7, S. 353

274)³³⁰. Por isto, a obra é a inconsciente (não conceituada) expressão da natureza mutilada. Como no quadro “Guernica”, sua expressão acusa a práxis bárbara “para além de todo mal entendido contemplativo”, ou seja, a expressão permite que na experiência estética o indivíduo perceba a verdade do momento histórico aludido.

Para que a estética consiga compreender ou deixar-se influenciar pelo comportamento estético, ela precisará abandonar a postura de uma “estética contemplativa” porque esta pressupõe a “distância segura” do expectador que faz suas escolhas, o que, significava o desejo de ver na arte o seu reflexo. No plano teórico, o esteta busca o seu “reflexo teórico” (TE. p. 367).³³¹ Com este tipo de atitude ele não compreende a arte contemporânea avançada que, segundo Adorno, há muito tempo, deixou de ser contemplativa (TE. p. 367)³³².

A estética precisa, ao mesmo tempo, escapar do idealismo sem abandonar a objetividade do conceito. Para tal, ela necessita se diferenciar da arte, quer dizer, desvendar o caráter mítico das obras, seu enigma, em vez de deixar levar-se por ele. Aliás, resolver o enigma é a única justificativa para a estética (TE. p. 149)³³³. A arte por si só nunca resolve seus enigmas. Se o fizesse, seria conhecimento, só a estética pode resolvê-los (TE. 149)³³⁴.

Segundo Luciano Gatti³³⁵, para Adorno, sem o trabalho do conceito, que pode mostrar o aspecto mítico, a falsidade também presente nas obras, a tarefa da crítica seria frustrada

³³⁰ ...sie ist Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein. GS 7, S. 363

³³¹ ...theoretisch zu reflektieren, GS 7, S. 495

³³² GS 7, S. 495

³³³ GS 7, S. 193

³³⁴ GS 7, S. 193

porque ela “ficaria presa ao mito que ela mesma queria combater”³³⁶: ou seja, Gatti também percebe a filosofia, expressa na forma do conceito, portanto distinta da forma da arte, necessária para que a própria arte revele seu momento mítico e para que a crítica não se auto-anule no mito.

Carl Braun³³⁷ mostra que a relação entre arte e filosofia é necessária porque Adorno pensa o discurso filosófico como unidade do conceito e da mimese, do rigor e da expressão: “Filosofia e arte são assim mutuamente dependentes. Ambas visam a não identidade, contudo de modos diferentes. Para tal, são unilateralmente insuficientes. A filosofia através do conceito e do rigor, a arte através da mimese e da expressão.”³³⁸ Assim, a arte é um âmbito da racionalidade que propicia à filosofia ver para além da racionalidade petrificada na forma da comunicação, por outro lado, a arte, ao ser filosoficamente interpretada, toma consciência de suas falsidades.

Rodrigo Duarte em seu artigo “A dialética como liberdade de expressão”³³⁹ sublinha a similaridade entre o discurso filosófico e a arte no que diz respeito à emergência de outro tipo de conhecimento. Tal como Braun, percebe a mútua dependência entre os dois momentos. Assim, a construção não é a correção ou ratificação que objetiva a expressão, mas se constrói a partir da mimese sem nenhum programa.³⁴⁰ Isto no que diz respeito à expressão na arte. No terreno da filosofia, Duarte define a expressão como: “a

³³⁵ GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 226

³³⁶ GATTI, Luciano. Op. cit. P. 226

³³⁷ BRAUN, Carl. *Kritische Theorie versus kritizismus: Zur Kant-kritik Theodor w. Adorno*. Berlin, New York: Gruyter, 1983, p.p. 43-44.

³³⁸ BRAUN, Carl. OP. cit.P.44

³³⁹ DUARTE, Rodrigo. *A dialética como liberdade de expressão*. In: *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da Expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

³⁴⁰ DUARTE, Rodrigo. Op. cit. P. 101.

não exterioridade entre o conteúdo do filosofema e sua forma de apresentação”³⁴¹ e na obra *Mimesis e racionalidade...* afirma que: “A expressão, portanto, não é mais do que a manifestação especificamente artística da mimesis e não se encontra, de modo algum, em oposição a ela”³⁴². Quer dizer: em que pese todas as distinções entre arte e filosofia, em ambas subsiste o momento da negação do conceito abstrato, ou seja, a expressão tanto na arte quanto na filosofia impede que as formas sejam tratadas com independência do conteúdo. Na obra de arte, como já dissemos, o espírito se constitui *através* dos elementos materiais, o discurso filosófico por mais que não trabalhe com os materiais da arte, mas com conceitos, não admite que estes tenham qualquer primazia frente ao conteúdo, ao objeto que está sendo tratado.

Arte e filosofia são semelhantes na medida em que, além de críticas da práxis, elas também são uma forma de práxis. Assim, a obra de arte não é práxis apenas pelo seu caráter de artefato, mas porque seu conteúdo não é um “em si” imóvel e definitivo, mas adquire sentido na dependência da experiência estética, ou seja, na relação com o sujeito intérprete. Por isto, elas tornam-se “comportamentos práticos” (TE. p. 270)³⁴³ e denunciam a realidade. A filosofia, tal como pensada por Adorno, é também um comportamento prático. A primeira vista isto é muito difícil de aceitar, pois tanto a filosofia quanto o pensamento teórico em geral estão presos ao que Adorno designaria uma deliberação idealista previa, porque só podem lidar com conceitos, não podem colar o ôntico a seus textos. Entretanto, os conceitos só possuem sentido quando estão ligados ao não conceitual, como vimos, toda abstração é artificial. Para não ficar preso ao desde sempre já dado, a uma espécie de sistema paranóico, o pensar filosófico

³⁴¹ DUARTE, Rodrigo. Op. cit. P. 75

³⁴² DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade...* op. cit. p. 117

³⁴³ ... praktischen Verhaltensweisen. GS 7, S. 358

“precisa sempre ser determinado a partir de sua coisa”³⁴⁴. No entanto, toda legalidade do ente é prescrita pelo sujeito. Este não o aborda como “tabula rasa”, mas a partir dos conceitos que possui. “Subjetivamente considerado, o pensar filosófico é incessantemente confrontado com a exigência de conduzir-se em si mesmo de acordo com as regras da lógica e de, não obstante, receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais a priori à sua própria legalidade” (Obs. p. 18)³⁴⁵.

O pensar filosófico torna-se atividade, comportamento prático, quando, através da concentração não apenas enquadra o objeto a seus esquemas prévios, mas tal como na “inspiração artística... nada o distrai da coisa” (Obs. p. 18)³⁴⁶ Isto quer dizer que, contrariando a postura cientificista onde o sujeito deveria esquecer-se de si em prol do método: “o pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela” (Obs. p.19)³⁴⁷. O conteúdo de verdade só é conseguido quando os conceitos se renovam incessantemente ao experienciar a coisa, a qual, por seu turno, só através deles recebe sua determinação (Obs. p.21)³⁴⁸. Portanto, nem idealismo, nem realismo. Tanto o sujeito não adéqua a coisa a um método prévio, quanto a coisa não porta em si nenhuma

³⁴⁴ ADORNO, T. *Observações sobre o pensamento filosófico*. IN: Palavras e sinais: modelos críticos II. Trad. Maria Helena Ruschel. RJ: Vozes, 1995, p. 18. De agora em diante abreviada como Obs.

³⁴⁵ Subjektiv betrachtet ist philosophisches Denken ohne Pause mit der Forderung konfrontiert, konsequenzlogisch sich in sich zu verhalten und dennoch das in sich zu empfangen, was es nicht selber ist und was sich a priori seiner eigenen Gesetzmäßigkeit nicht unterwirft. ADORNO, T. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. Gesammelte Schriften, GS 10.2, S. 601. De agora em diante: GS 10.2

³⁴⁶ Es läßt sich, darin dem sogenannten künstlerischen Einfall nicht unähnlich, kommandieren, insofern nichts von der Sache es abzieht. GS 10.2, S. 602

³⁴⁷ Denken darf sich nicht auf Methode reduzieren, die Wahrheit ist nicht der Rest, der nach Ausmerzung des Subjekts zurückbleibt. Vielmehr muß es alle Innervation und Erfahrung in die Betrachtung der Sache hineinnehmen, um, dem Ideal nach, in ihr zu verschwinden. GS 10.2, S. 602-603

³⁴⁸ GS 10.2, S. 603

essência a ser descortinada, desvelada. “Verdade é constelação em devir, não algo que se percorre automaticamente, onde o sujeito seria talvez aliviado, mas dispensável” (Obs. p. 21)³⁴⁹. Nem temos, de um lado, princípios e esquemas teóricos neutros, nem um ente com uma essência própria, ambos fazem parte de um contexto histórico. Por isso toda a linguagem em jogo é historicamente construída e, por isso coletiva.

Portanto, verdade como “constelação em devir” significa que a arte quer falar do que foi reduzido pela razão dominadora, a natureza reprimida: ao pretender falar de um não ente, ainda não existente, consegue como resultado que o conteúdo de verdade é apenas negativo nas obras. “a natureza, cuja *imago* a arte segue de perto, ainda não existe; ela é verdadeiramente na arte um não ente” (TE. p. 152)³⁵⁰. Por isso a arte permanece como promessa de felicidade, utopia negativa. Este outro é o não fabricado, o não identitário, o plural. Um dos paradoxos mais profundos da obra de arte é que somente com a extrema diligência na construção, com o cuidado no detalhe e perfeição a arte pode apresentar o não-fabricado, o múltiplo, não idêntico. Assim, a simples existência das obras de arte mostra que o outro da dominação, a liberdade é possível (TE. p. 153)³⁵¹.

Elas põem o ente em outra constelação. Não são absolutas nem expressam o absoluto, se o fizessem não seriam apenas negativas, mas expressariam a verdade do ente enquanto unidade da sua imagem e do seu conceito. A arte não diz positivamente que natureza é esta que emerge do domínio. Ela não se opõe à sociedade no sentido de trazer a solução para a irreconciliação geral, mas “só consegue opor-se ao identificar-se com

³⁴⁹ Wahrheit ist werdende Konstellation, kein automatisch Durchlaufendes, in dem das Subjekt zwar erleichtert, aber entbehrlich wäre. GS 10.2, S. 604

³⁵⁰ Die Natur, deren imago Kunst nachhängt, ist noch gar nicht; wahr an der Kunst ein Nichtseiendes. GS 7, S. 198

³⁵¹ GS 7, S. 198

aquilo contra o que se insurge” (TE. p. 155)³⁵². Por causa de sua forma não discursiva, se a arte resolvesse bradar diretamente contra a opressão do social, entraria em contradição consigo. “Nas obras de arte, a violência destruidora do mito atenua-se no elemento particular dessa repetição que o mito exerce na realidade e que impele a obra de arte à particularização pelo vislumbre da mais próxima proximidade” (TE. p. 155)³⁵³. O espírito nas obras já não é “o velho inimigo da natureza” (TE. p. 155)³⁵⁴, a qual como dizia Freud a técnica ataca e submete, mas abranda até se harmonizar. Como esta reconciliação não é real, elas participam da ideologia: “o não ente nas obras é uma constelação do ente” (TE. p.157).³⁵⁵

Entretanto, como tomam as categorias filosóficas, o tempo, o espaço, as formas universais e usam-nas livremente, elas criam outras constelações. Aqui, Adorno se refere à noção kantiana de “livre jogo”, que naquele, entretanto, restringia-se ao terreno transcendental. “Se uma música comprime o tempo, se um quadro redobra o espaço, concretiza-se a possibilidade de conseguir algo de diverso” (TE. p. 159)³⁵⁶. A conclusão que Adorno retira daí é que a arte é menos aparente, menos subjetivista que a ciência porque ela não segue a lógica automaticamente. Ela é menos cega, embora mantenha uma subversão constante com a lógica. “Se a arte não tivesse absolutamente nada a ver com a logicidade e a causalidade, passaria por alto a relação com seu ‘outro’ e ‘a priori’

³⁵² Während sie der Gesellschaft opponiert, vermag sie doch keinen ihr jenseitigen Standpunkt zu beziehen; Opposition gelingt ihr einzig durch Identifikation mit dem, wogegen sie aufbegehrt. GS 7, S. 201

³⁵³ In den Kunstwerken läßt die zerstörende Gewalt des Mythos nach, in ihrem Besonderen der jener Wiederholung, welche der Mythos in der Realität verübt, und die das Kunstwerk zur Besonderung zitiert durch den Blick der nächsten Nähe. GS 7, S. 202

³⁵⁴ In den Kunstwerken ist der Geist nicht länger der alte Feind der Natur. GS 7, S. 202

³⁵⁵ Das Nichtseiende in den Kunstwerken ist eine Konstellation von Seiendem. GS 7, S. 204

³⁵⁶ Drängt eine Musik die Zeit zusammen, faltet ein Bild Räume ineinander, so konkretisiert sich die Möglichkeit, es könnte auch anders sein. GS 7, S. 208

funcionaria em vão; se as tomasse à letra, dobrar-se-ia ao constrangimento; só graças a seu duplo caráter, que suscita um conflito permanente, é que se subtrai um pouco a tal fascínio” (TE. p. 159)³⁵⁷.

Não é através da negação abstrata da racionalidade, nem mediante uma pretensa visão imediata de essências que a arte salva o reprimido, mas ao abolir o modo violento de comportamento da razão, livrando-o do que na realidade parece ser seu absoluto (TE. p. 160)³⁵⁸. Considerando “mito” no sentido da fixação da linguagem na interpretação da natureza, as obras não condizem com tal conceito. “Graças à sua dialética, as obras de arte subtraem-se ao mito, ao contexto da natureza que domina de um modo abstrato e cego” (TE. p.162)³⁵⁹. A arte alcança a síntese do múltiplo sem o recurso à violência, ao contrário do pensamento que imprime violência às coisas na medida em que as reduz aos seus esquemas: na arte, o ente não escamoteia suas contradições, a dissonância e as divergências são seus momentos essenciais. Eis porque elas são a mimese do ente, a colocação deste numa configuração em que não seja desfigurado pelas categorias da razão. A arte livra a razão de sua própria cegueira e com isto deixa o ente aparecer em sua completude.

Nesse sentido, considerando-se, por exemplo, “A Construção”³⁶⁰ de F. Kafka (a que já nos referimos), embora a obra seja enigmática, o texto é extremamente organizado sob o aspecto da coerência, da logicidade. Por isso, Adorno afirma que temos com Kafka um

³⁵⁷ Hätte Kunst mit Logizität und Kausalität schlechterdings nichts zu tun, so verfehlte sie die Beziehung auf ihr Anderes und liefe leer a priori; nähme sie sie buchstäblich, so beugte sie sich dem Bann; allein durch ihren Doppelcharakter, der permanenten Konflikt erzeugt, entragt sie dem Bann um ein Weniges. GS 7, S. 208

³⁵⁸ GS 7, S.209

³⁵⁹ Kraft ihrer Dialektik entragen die Kunstwerke dem Mythos, dem blind und abstrakt herrschenden Naturzusammenhang. GS 7, S. 211

³⁶⁰ KAFKA, F. *A construção*. In: *A Muralha da China*. Trad. Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. PP. 136-166

“quase realismo” que traz o absurdo para uma proximidade ameaçadora. O que produz este efeito não é a duplicação da realidade, porque a realidade construída pela obra é absolutamente fictícia, mas a forma, ele escreve como se estivesse relatando algo absolutamente normal. É por causa da legalidade imanente que salta de todos os lados a relação da obra com a sociedade. Adorno concorda com Benjamim que as obras de Kafka são como parábolas para as quais foi roubada a chave. Estas obras se caracterizam pelo rompimento com a comunicação. Isto não significa rompimento com as regras da lógica (no sentido de instauração de um discurso difuso, incoerente), ou seja, a obra pode ser logicamente coerente e, ao mesmo tempo, permanecer enigmática. Por exemplo, a referida obra *A construção* não traz nenhuma menção à historicidade, a um grupo social determinado, embora Gunter Anders³⁶¹ afirme que ela expressa a necessidade dos judeus na época de procurarem as grandes cidades tentando escapar ao ódio racista, maior na província. No momento que Kafka a escreve ele está realmente em Berlim, já está aposentado, com seus poucos recursos devido à hiperinflação alemã do pós- guerra, mal consegue comprar carvão para se aquecer, o que agrava o estado de sua doença (tuberculose). O que Anders escreve não pode ser tratado como uma mera suposição entre outras, mas também não pode ser visto como definitivo. A legalidade imanente da obra não permite percebê-la como mero reflexo do momento histórico; não obstante, ela precisa ser compreendida como refração deste momento, quer dizer, a segunda realidade que ela cria é como a refração do raio de luz que incidiu na água e somente mudou de direção. O meio (a água, na metáfora), o conteúdo, a realidade histórica é o mesmo.

Outro exemplo neste sentido (não referido por Adorno) é a obra de Max Ernst “Europa depois da Chuva” de 1945. A paisagem ali construída não traz nenhuma mensagem

³⁶¹ ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Perspectiva, 1993, P. 37.

unívoca sobre o real, muito menos algum conforto ou slogan moral. Somente expressa uma paisagem um tanto lúgubre e devastada, mas muito distante de nossas paisagens realistas ou das cidades bombardeadas da época. Entretanto, de alguma forma, ela exige do espectador que se posicione no sentido de interpretar o que está ali. A pergunta que vem à mente é: porque a pintura precisou, neste momento de extrema racionalização e violência, se expressar através da criação de outra realidade, tão outra que não é cópia de nada que percebemos diariamente. O elemento de magia que sobrevive na arte está aí, na medida em que em meio à racionalização temos algo ficcional, que através da expressão do lúgubre diz mais da situação vivida do que qualquer panfleto que estimule a resistência.

No ensaio *Sobre Proust* Adorno propõe que o referido autor, através do procedimento micrológico, desenvolveu “uma técnica contra a automatização e tecnificação do próprio pensamento”³⁶². Sua obra trata o específico, singular, negando a prevalência dum plano arquitetônico que subsumiria o singular. Neste sentido, metaforicamente falando, é como se ele levasse a sério a lógica de Hegel, pois a totalidade só resplandece por meio de traços singulares reciprocamente imbricados. “Cada uma delas esconde em si constelações do que no final aparece como a idéia da novela”³⁶³. Ele pode ser considerado surrealista porque retira “imagens míticas” (Pr. p.199)³⁶⁴ da modernidade justamente onde ela é mais esclarecida. Assim, um de seus maiores temas é a dissolução

³⁶² ADORNO, T. *Sobre Proust*. In: Notas sobre Literatura. Trad. Alfredo Brotons Muños. Madrid: Akal S.A, 2009. P. 654. De agora em diante abreviada como SP.

... ja hat geradezu eine Technik ausgebildet, der Automatisierung und Technisierung des eigenen Denkens zu widerstehen.

ADORNO, T. *Zu Proust*. Gesammelte Schriften, GS 11, S. 673. De agora em diante GS 11 (ZP).

³⁶³ ADORNO, T. *Pequenos comentários sobre Proust*. In: Notas sobre Literatura. Trad. Alfredo BrotonsMuños. Madrid: Akal S.A, 2009, p. 194. De agora em diante abreviada como Pr.

Eine jede birgt Konstellationen dessen in sich, was am Ende als Idee des Romans hervortritt.

ADORNO, T. *Kleine Proust-Kommentare*. Gesammelte Schriften, GS 11, S. 203. De agora em diante GS 11 (K)

³⁶⁴ ...mythische Bilder der Moderne... GS 11 (K), S. 208

do eu em um feixe de imagens. Com isto, Proust liquida com a noção metafísica do eu, pois, por trás destas imagens, não há nenhum “em si”, ou seja, o indivíduo moderno é para ele uma abstração (Pr. p. 198)³⁶⁵.

Mesmo antes de Auschwitz a situação histórica dificultava a crença no sentido pré-dado da teologia. Depois disto, os poucos que não perderam a possibilidade da autoafirmação reagem à mentira de uma realidade positiva. É assim que o chamado teatro do absurdo de Beckett é deste modo designado, não porque careça de sentido, mas porque é uma crítica do que sob a realidade vigente vemos como sentido (TE, p. 176)³⁶⁶. “A obra de arte não precisa de modo algum de uma ordem apriorica na qual seria recebida, protegida e aceite. Se hoje já nada é coerente, é porque a coerência de outrora era falsa” (TE. p. 180)³⁶⁷.

Entretanto, a crítica que, indiretamente, as obras fazem à realidade é sempre fracassada porque as contradições desta não são solucionáveis no imaginário. Entretanto, com seu fracasso, a arte aponta para a possibilidade da reconciliação: ao colocar a linguagem, expressão do mito, em outra constelação quebra sua absolutidade; ao fabricar algo que não serve para nada e que não sabe o que é, ataca igualmente o universo da ciência e das mercadorias.

A análise dos poemas de Eichendorff³⁶⁸ em *Notas de literatura* mostra como a arte expressa o não-ente, a natureza que ainda não existe, a utopia. Eichendorff é apossado

³⁶⁵ GS 11 (ZP), S. 207

³⁶⁶ GS 7, S. 230

³⁶⁷ Keineswegs bedarf das Kunstwerk einer apriorischen Ordnung, in der es empfangen, geschützt, aufgenommen ist. Stimmt heute nichts mehr, so darum, weil das Stimmen von einst falsch war. GS 7, S. 236

³⁶⁸ ADORNO, T. *Em memória de Eichendorff*. In: *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muños. Madrid: Akal S.A, 2009, p.p. 68-94. A partir de agora abreviada como *Em memória...*

pelos conservadores como alguém que “exalta e ama o mundo”. Sua obra é inserida naquele espaço da cultura relegado ao antiquário. Geralmente é a tentativa de salvar algo do passado para ser usado no presente com fins ideológicos. Isto ocorre porque, há no capitalismo tardio a predominância de uma consciência sem memória, pronta para adaptar-se a qualquer ideologia, ou seja, a idolatria em relação ao passado serviria para preencher o vazio do presente e, assim, manter o “status quo”. Só se poderia mudar esta relação com o passado se não escamoteássemos a violência lá presente: somente aí também seríamos capazes de perceber os traços utópicos. Poderíamos, ao enfrentar o passado, ao mesmo tempo nos nutrir e romper com ele. “À consciência avançada corresponderia corrigir a relação com o passado, não dissimulando a ruptura, mas arrancando o presente ao passageiro do passado e não o submetendo a nenhuma tradição” (*Em memória...* p. 69)³⁶⁹.

Para que a poesia de Eichendorff não seja tratada como antiquário que se precisaria respeitar, porque outrora foi aprovada e porque haveria algo misterioso nela que não sabemos o que é, precisamos fazer o esforço para compreendê-la. O conteúdo objetivo da obra de arte é espírito e por isto não o teme, mas reivindica a interpretação.

É assim que o ensaio de Adorno pretende salvá-lo dos amigos e inimigos, sem recair numa nova apologia. Para tal, em primeiro lugar, é preciso levar a sério o lugar tradicional onde Eichendorff aparece: nos livros piedosos de coro das escolas. Quem na infância recitou versos vulgares como ‘caminhar é o prazer do moleiro’ (Citado por Adorno, In: *Em memória...* id. p. 71)³⁷⁰ está mais facilmente apto para compreender o

³⁶⁹ An dem avancierten Bewußtsein wäre es, das Verhältnis zum Vergangenen zu korrigieren, nicht indem der Bruch beschönigt wird, sondern indem man dem Vergänglichem am Vergangenen das Gegenwärtige abzwängt und keine Tradition unterstellt.

ADORNO, T. *Zum Gedächtnis Eichendorffs*. Gesammelte Schriften, GS 11, S. 70. De agora em diante GS 11 (ZG).

ciclo de canções de Schubert sob o título “A bela moleira”. Quer dizer, não se pode mitigar que Eichendorff é presente em toda a tradição popular conservadora. O próprio Eichendorff, enquanto encarna o senhor feudal despossuído que quer a restauração da antiga ordem, faz parte desta tradição. Entretanto, em sua obra, ele prenuncia a tendência destrutiva da sociedade burguesa e, ao mesmo tempo, tem consciência da irrevogabilidade da história, o que propicia em sua obra o espaço para a utopia. “Sua superioridade sobre todos os reacionários que hoje se apossam dele é provada pelo fato de que ele, como a grande filosofia de sua época, compreendeu a necessidade da revolução ante a qual temia: encarna algo da verdade crítica na consciência daqueles que tem que pagar o preço pelo curso progressivo do espírito do mundo” (*Em memória...p. 73*)³⁷¹. Certamente que a simpatia de Eichendorff não é a do que vai erguer barricadas ou produzir panfletos, mas é “neutralizada como culta humanidade contemplativa” (*Em memória...p.75*)³⁷². Entretanto, com isso ela está acima do desejo totalitário contemporâneo. Pois, no capitalismo tardio quanto menos se pode fazer voltar os quadros normativos do passado, mais a ideologia se aferra na consolidação de uma essência válida em si mesma, a - histórica. Adorno refere-se tanto ao “ser” de Heidegger, quanto às essências de Husserl bem como, a todas as neutralidades axiológicas contemporâneas.

Se olharmos mais de perto a lírica de Eichendorff, percebemos que sob inspiração na canção popular, está fazendo uma crítica a todos os laços. Por exemplo, no verso cujo personagem que entoa é um soldado está criticando o que os conservadores buscavam

³⁷⁰ »Das Wandern ist des Müllers Lust«. GS 11(ZG), S. 72

³⁷¹ Seine Überlegenheit über alle Reaktionäre, die heute die Hand nach ihm ausstrecken, bewährt sich daran, daß er, wie die große Philosophie seiner Epoche, die Notwendigkeit der Revolution begriff, vor der ihn schauderte: er verkörpert etwas von der kritischen Wahrheit des Bewußtseins derer, die den Preis für den fortschreitenden Gang des Weltgeistes zu entrichten haben. GS 11(ZG), S. 74

³⁷² Wohl ist die Sympathie mit der Revolution hier bereits zu gebildet zuschauender Humanität neutralisiert... GS 11(ZG), S. 75

nele, o elogio da família enquanto a célula sustentante do social: ‘Se ela fala que está livre, /Monto logo em meu corcel- / Permaneço ao ar livre, /E ela fica no castelo’ (citado por Adorno. In: *Em memória...* p. 76)³⁷³. Igualmente, no poema sobre dois colegas viajantes, um através do casamento consegue uma vida confortável enquanto o outro permanece na pobreza, nenhum encontra a felicidade. Isto fica claro nos últimos versos desesperados como: “Ó Deus conduze-nos amorosamente a teu reino’ [Herr Gott, führ uns liebreichzudir!]”³⁷⁴. Entretanto, ele também encontrava no presente lampejos do que poderia ser a felicidade total, em versos como este: ‘Sobretudo gostava de contemplar as estrelas, / Que brilhavam quando eu ia encontrá-la’ (citado por Adorno. In: *Em memória...* p. 71)³⁷⁵. Eles traduzem a possibilidade do amor, que permanece como promessa.

Outro modo do conservadorismo tentar neutralizar a arte é considerá-la criação a partir do nada, e o artista o gênio criador. O cientificismo reinante gosta dessa posição porque ela ratifica o fosso usual entre arte e ciência. Assim, seguindo esta postura, a ciência teria como ideal em relação a seu objeto a fiel reprodução do real: ou seja, sob o ponto de vista teórico, trata-se de descrever o mundo: já sob o ponto de vista estético criaríamos coisas totalmente fictícias para deleite e suspensão do real. A trivialidade da ciência é clara quando a teoria do conhecimento se põe a perscrutar como seria um objeto totalmente desconhecido; logo se conclui que ele teria as características dos objetos deste mundo. Para se precaver da crítica de que já tinham de antemão as categorias a ser usadas e que elas só são a representação petrificada do que está aí, tiram da cartola a separação teórico/prático. Com ela querem que as formas sob as quais

³⁷³ »Und spricht sie vom Freien: / So schwing ich mich auf mein Roß - / Ich bleibe im Freien, / Und sie auf dem Schloß.« GS 11(ZG), S. 76

³⁷⁴ EICHENDORFF. *Poésies* [Gedichte]. Traduction par Albert Spaeth. Paris: Aubier, 1980, P.102

³⁷⁵ »Am liebsten betracht' ich die Sterne, / Die schienen, wenn ich ging zu ihr«. GS 11(ZG), S. 72

encaixam seus objetos não tenham nada a ver com o âmbito histórico-social. O que não se enquadra nestas formas é deixado para o “livre” terreno da imaginação. Do mesmo modo, a idéia do gênio criador serve para impedir a possibilidade de interpretação objetiva da obra, já que ela seria contingente enquanto produto da singularidade: também a idéia do gênio como um eleito da natureza ofusca o árduo trabalho da construção, e o coloca como imediato inspirado.

Ora, a arte que não trata o homem como mero receptor de reflexos condicionados, exige de si mesma o máximo de empenho na construção, de coerência segundo a sua lógica “sui generis”, para assim exigir do receptor o uso de todas as suas faculdades. Uma arte que fosse fiel à imagem possível do homem, àquilo que ele poderia se tornar se fosse livre, tem como requisito um “sujeito consciente e mestre de si mesmo, que não capitula”³⁷⁶. Adorno encontra este conceito de arte em Valery. Este queria que a obra reunisse em si o máximo de articulação e densidade com o máximo de sensualidade. “Toda sua obra é um protesto contra a tentação mortal de facilitar as coisas renunciando a toda felicidade e a toda verdade. Melhor perecer no impossível” (*O artista...* p.163)³⁷⁷. É por isso que, segundo Adorno, Valery gostava de uma frase que Degas proferiu aos 70 anos, a qual afirmava que todo trabalho só vale a pena se tivermos uma “alta opinião” (*O artista...* p. 157)³⁷⁸, não daquilo que fazemos, mas do que ainda poderemos fazer.

³⁷⁶ ADORNO, T. *O artista como representante*. Trad. Jorge de Almeida. In: Notas de literatura I. São Paulo: Ed. 34, 2003, p.163. De agora em diante abreviada como *O artista...*

Das Kunstwerk, welches das äußerste von der eigenen Logik und der eigenen Stimmigkeit wie von der Konzentration des Aufnehmenden verlangt, ist ihm Gleichnis des seiner selbst mächtigen und bewußten Subjekts, dessen, der nicht kapituliert.

ADORNO, T. *Der Artist als Statthalter*. Gesammelte Schriften, GS 11, S. 124. De agora em diante GS 11 (A).

³⁷⁷ Sein Gesamtwerk ist ein einziger Protest gegen die tödliche Versuchung, es sich leicht zu machen, indem man dem ganzen Glück und der ganzen Wahrheit entsagt. Lieber am Unmöglichen zugrunde gehen. GS 11(A), S. 125

Assim, a arte que tem êxito, não adquire a unidade fazendo sucumbir a pluralidade: ela aceita “a impossibilidade da identidade do uno e do múltiplo como momento da sua unidade” (TE, p. 212)³⁷⁹ A objeção usual é que a coerência interna- monadológica- é inconciliável com a pretensão de universalidade do juízo filosófico acerca da obra (ou “formalismo” ou “coisa em si”).

Em Kant, a pretensão universalizante do juízo estético só permite que se fale com objetividade deste enquanto representa o sentimento estético que Kant pretende mostrar que é universal. A objetividade restringe-se à recepção: não é possível conhecimento da obra. Kant pretendeu a busca de uma validade universal, da objetividade na sua estética. Prova disto é que o sentimento estético que, em Aristóteles, era definido a partir de emoções suscitadas no espectador (compaixão, terror), em Kant é considerado independente deste tipo de agrado. Assim, ele tentou livrar o sentimento estético de ser apenas projeção psicológica do contemplador. Apesar disto, na estética kantiana não é possível determinar a objetividade da obra, pois os quesitos da universalidade e da necessidade pertencem ao juízo estético. Como este juízo é função do entendimento, a estética kantiana se mantém presa à primazia da lógica discursiva.

Kant atinge a objetividade da estética, a que aspira como a objetividade da ética, mediante uma formalização conceitual universal. Esta opõe-se ao fenômeno estético enquanto constitutivamente particular. Não é essencial a nenhuma obra de arte o que cada uma deve ser, segundo o seu puro conceito. A formalização, ato da razão subjetiva, rejeita a arte precisamente para aquela esfera puramente subjetiva, por fim, para a contingência a que Kant gostaria de a arrancar e que se opõe à própria arte (TE. p. 189)³⁸⁰

³⁷⁸ »'Man muß eine hohe Meinung haben, nicht sowohl von dem, was man im Augenblick macht, als vielmehr von dem, was man eines Tages wird machen können; ohne das verlohnt es sich nicht, zu arbeiten.'« GS 11(A), S. 119

³⁷⁹ ... diese nimmt durch jene die Unmöglichkeit der Identität des Einen und des Vielen als Moment ihrer Einheit in sich hinein. GS 7, S. 278

³⁸⁰ Kant erreicht die Objektivität der Ästhetik, auf die er aus ist, wie die der Ethik durch allgemeinbegriffliche Formalisierung. Diese ist dem ästhetischen Phänomen, als dem konstitutiv Besonderen, entgegen. An keinem Kunstwerk ist wesentlich, was ein jegliches, seinem reinen Begriff

Por outro lado, a fenomenologia quer partir da imanência da obra, mas salta para um terreno ontológico a priori, que, em última instância, estava desde o início presente (como veremos nos dois últimos capítulos).

Na sua logicidade própria, as obras integram de forma pacífica elementos divergentes do real: mas, ao mesmo tempo, não apresentam a ilusão de que eles não existiriam. Por causa de seu caráter monadológico, da identidade consigo mesmas, por mais que queiram resolver as contradições da realidade nunca deixam de ser outro em relação a esta.

O conteúdo de verdade das obras é a história imanente, mas quem determina este conteúdo como verdadeiro é o conceito filosófico. Não podemos injetar nada de fora, mas, a partir da imanência da obra, conseguir a transcendência pelo conceito. Assim, ao analisar a posição do narrador no romance contemporâneo, Adorno, toma a obra de Kafka e mostra que esta se nega a transfigurar a realidade em imagem: ela não mais permite a imitação estética da realidade como o romance anterior. Ao contrário:

Por meio de choques ele destrói no leitor a tranqüilidade contemplativa diante da coisa lida. Seus romances, se é que de fato eles ainda cabem nesse conceito, são a resposta antecipada a uma constituição do mundo na qual a atitude contemplativa tornou-se um sarcasmo sangrento, porque a permanente ameaça da catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação³⁸¹.

nach, sein muß. Die Formalisierung, Akt subjektiver Vernunft, drängt die Kunst in eben jenen bloß subjektiven Bereich, schließlich in die Zufälligkeit zurück, der Kant sie entreißen möchte und der Kunst selbst widerstreitet. GS 7, S. 248

³⁸¹ ADORNO, T. *Posição do narrador no romance contemporâneo*. Trad. Jorge de Almeida. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 61. Doravante abreviada como PN.

Durch Schocks zerschlägt er dem Leser die kontemplative Geborgenheit vorm Gelesenen. Seine Romane, wenn anders sie unter den Begriff überhaupt noch fallen, sind die vorwegnehmende Antwort auf eine Verfassung der Welt, in der die kontemplative Haltung zum blutigen Hohn ward, weil die permanente Drohung der Katastrophe keinem Menschen mehr das unbeteiligte Zuschauen und nicht einmal dessen ästhetisches Nachbild mehr erlaubt.

A objetividade do romance de kafka não é determinada pelo juízo, mas pela relação do conteúdo imanente com a realidade histórica. Aqui se mostra a processualidade da obra, que a própria posição do narrador muda com o contexto histórico, e que a compreensão parte da imanência em sua relação com o seu outro, a razão como domínio da natureza e a sociedade da qual ela é porta-voz.

A legalidade imanente das obras de arte, a forma estética, se comporta em relação aos elementos da realidade a serem utilizados como um ímã que os arranja de tal forma que eles se tornam distintos do que eram no contexto da realidade exterior e somente deste modo eles podem apoderar-se da sua realidade não estética. Como vimos: “Também a síntese tem o seu fundamento no aspecto não espiritual e material das obras, naquilo em que ele se exerce, não apenas em si. O momento estético da forma encontra-se assim ligado à ausência de violência” (TE. p. 18)³⁸². Esta violência estaria presente, se a identidade ou síntese da obra de arte fosse conceitual, pois assim o tema seria pré-figurado pelas categorias lógicas. Como o tema é arranjado a partir da livre concatenação de elementos distintos (sentimentos, conceitos, imagens...) o procedimento total que resulta expressa mais plenamente o objeto que o recorte categorial. É por isso que os objetos, no interior da obra de arte “assenhoram-se” de sua existência extra-estética.

Aqui se vê que a arte é aparentada à linguagem filosófica quando esta não quer sucumbir ao poder do universal pré-dado. Em ambas, o universal é inalienável, mas a

ADORNO, T. *Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*. Gesammelte Schriften. GS 11, S. 46. De agora em diante GS 11 (Standort)

³⁸² Auch Synthesis hat ihr Fundament in der geistfernen, materialen Seite der Werke, in dem, woran sie sich betätigt, nicht bloß in sich. Das verbindet das ästhetische Moment der Form mit Gewaltlosigkeit. GS 7, S. 19

linguagem, tal como a arte, se quiser deixar falar o particular não pode permitir que os universais se comportem como válidos em si mesmos, mas deve-se procurar fazer com que eles se concentrem “ao extremo no que especificamente se exprime” (TE. p. 231).³⁸³ Segundo Adorno, Benjamin exprimiu isto quando afirma que teríamos, ao mesmo tempo, o universal e a salvação do particular quando nos concentrássemos no que é recusado à palavra.

Na arte, os universais possuem a sua força máxima quando estão mais próximos da linguagem: alguma coisa diz, que, ao ser dito, ultrapassa o seu aqui-e-agora; mas tal transcendência só é alcançada pela arte em virtude da sua tendência para a particularização radical; ao não dizer senão o que pode dizer num processo imanente, graças à sua total elaboração. O momento de semelhança da arte com a linguagem é o seu elemento mimético; só se torna universalmente eloqüente no movimento específico, quando se afasta do universal. O paradoxo de que a arte diz e, no entanto, não diz tem por fundamento o fato de que esse elemento mimético, por cujo intermédio ela o diz, se opõe ao mesmo tempo ao dizer como opaco e particular (TE. p. 231-232)³⁸⁴.

A arte não precisa, para recobrar realidade aos objetos, veicular, como a arte engajada, lições sobre a realidade. Nem pode, como “a arte pela arte”, pensar-se como absolutamente separada da realidade. Assim, por exemplo, na obra de Kafka o capitalismo mal aparece, mas ela expressa melhor a mutilação que acontece aos homens na sociedade administrada do que os romances sobre a corrupção nas indústrias (TE. p. 258)³⁸⁵. Por exemplo, no conto de Kafka “Josefine a Cantora, ou o Povo dos Ratos”³⁸⁶,

³⁸³ ... sondern zum Äußersten konzentriert auf das spezifisch Auszudrückende. GS 7, S. 304

³⁸⁴ In Kunst sind Universalien am kräftigsten, wo sie der Sprache am nächsten kommt: etwas sagt, das, indem es gesagt wird, sein Jetzt und Hier übersteigt; solche Transzendenz aber gelingt der Kunst nur vermöge ihrer Tendenz auf radikale Besonderung; dadurch, daß sie nichts sagt, als was sie kraft der eigenen Durchbildung, in immanentem Prozeß sagen kann. Das sprachähnliche Moment der Kunst ist ihr Mimetisches; beredt allgemein wird sie einzig in der spezifischen Regung, weg vom Allgemeinen. Die Paradoxie, daß Kunst es sagt und doch nicht sagt, hat zum Grunde, daß jenes Mimetische, durch welches sie es sagt, als Opakes und Besonderes dem Sagen zugleich opponiert. GS 7, S. 305

³⁸⁵ GS 7, S. 342

o narrador (que também é um rato) afirma que a cantora, a ratinha Josefina entoava algo como um assobio, o mesmo assobio que diariamente os membros da comunidade entoavam durante o trabalho. Eles vivem de um modo tão penoso, praticamente não possuem infância e constantemente são açoitados por seus inimigos poderosos que, em tal situação, um canto melhor e diferenciado não lhes seria suportável. A obra possui múltiplas facetas: mas, seguramente, uma delas é a asseveração de que a divisão do trabalho e o modo como vivem camadas inteiras da população impede o acesso à arte autêntica. Este tema aparece nos famosos estudos de Adorno acerca da “indústria cultural” e de seu papel no preenchimento do tempo livre. A manutenção da identidade no sistema teórico é correlativa à manutenção da sociedade administrada onde os sujeitos são só peças da engrenagem.

Portanto, a hipostasiação da estrutura no plano teórico é correlativa à petrificação da estrutura social que mantêm os homens presos. A obra de arte enquanto “mito que corrige o mito” é necessária para que possamos ver para além da prisão categorial subjetiva. Ela possibilita que critiquemos esta prisão, isto é, que realizemos o *2º giro copernicano*.

No próximo capítulo procuraremos mostrar como a obra de Kafka, com seu extremo “caráter enigmático” revela a verdade sobre a sociedade contemporânea, mais especificamente, sobre a ameaça do fim da individualidade (enquanto consciência auto-reflexiva) nesta sociedade.

³⁸⁶KAFKA, F. *Josefine, a cantora ou o povo dos ratos*. In: Um artista da fome seguido de Na colônia penal e outras histórias. Trad. Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009, 47-77

V - Kafka e a mimese do novo mito.

No texto *Anotações sobre Kafka*, percebemos que Adorno retira todas as suas conclusões estéticas de análises estritamente imanentes às obras. Isto confirma o que foi dito antes em relação ao conhecimento em geral. Assim como o conteúdo de verdade da obra de arte é dependente da interpretação, também qualquer objeto é determinado pela “experiência incessante da coisa” realizada pelo pensamento. É por isso que levar a sério o “princípio de literalidade”, ou seja, colocar no centro a autoridade dos textos é o mais adequado. Isto impede que se injete na obra filosofia ou pressupostos exteriores. Também impede que se deixe conduzir pelo autor, ou seja, que se confie na sua intenção e se esqueça que é possível que o próprio autor não entenda sua obra (K. p.242) ³⁸⁷. Em relação a este último item, o “erro artístico mortal que consiste em crer que a filosofia que o autor injeta na obra seria o seu teor metafísico” (K. p.242) ³⁸⁸. Se fosse assim, ela possuiria um sentido “em si” eterno que não seria reinterpretable a cada vez na sua relação com o tempo histórico.

Não é como espelho do real que a verdade aparece na obra, mas através de uma série de elementos estruturais, por exemplo, a relação com o leitor, em que Kafka destrói a possibilidade da contemplação desinteressada, pois esta pressupunha entre leitor e obra uma distância segura. Ele trata os temas de modo tão inusitado que os surrealistas tinham razão em requerê-lo como um dos seus.

As obras de Kafka são construídas de tal forma que afetam imediatamente o leitor, de modo a agrilhoá-lo para que ele, através de um esforço desesperado, busque a compreensão ou então fuja em disparada. “Os seus textos são dispostos de maneira a

³⁸⁷ GS 10.1, S. 256

³⁸⁸ Kafkas Gebilde hüteten sich vor dem mörderischen Künstlerirrtum, die Philosophie, die der Autor ins Gebilde pumpt, sei dessen metaphysischer Gehalt. GS 10.1, S. 257

não manter uma distância constante com sua vítima, mas sim excitar de tal forma os seus sentimentos que ela deve temer que o narrado venha em sua direção, assim como as locomotivas avançam sobre o público na técnica tridimensional do cinema mais recente” (K. p. 241) ³⁸⁹.

Isso quer dizer que, por seu próprio “modo de ser”, a arte toma uma posição em relação à realidade: a contemplação é um tipo de comportamento contrário à práxis pragmática (cotidiana). É, por isso, um modo de reação. Enquanto reação, ela envolve inteiramente o desejo e não é de forma alguma desinteressada. Este conceito de contemplação, realizável a partir de obras como a de Kafka se opõe inteiramente ao conceito kantiano, o qual propunha a possibilidade da contemplação estética com independência da faculdade de desejar; ou seja, pressupunha entre leitor e obra uma distância, na qual o leitor se sentia protegido.

Se Kafka é para a nossa época o que Goethe, Shakespeare e Dante foram para a deles, é porque sua obra expressa fielmente as danificações do eu na sociedade contemporânea. Para tal, ela usa recursos literários que impossibilitam o distanciamento, no sentido de um sentimento independente da faculdade de desejar. Ao contrário, o modo de construção das obras causa medo, desespero, náusea e, principalmente uma profunda tristeza, pois aquele universo ainda é o nosso. Por exemplo, como sentir desinteressadamente a cena final de *O Processo* em que K é assassinado e morre “como um cachorro” ou, quando, em outra parte da obra, abre a porta e vê a mesma cena do dia anterior, a cena de seus guardas sendo espancados, como se ela tivesse sido congelada. A complacência desinteressada pressupõe que, em meio ao inferno, pudéssemos ter momentos de suspensão. Ora, o fato de a obra não ser projetiva, não estar aí para

³⁸⁹ Seine Texte sind darauf angelegt, daß nicht zwischen ihnen und ihrem Opfer ein konstanter Abstand bleibt, sondern daß sie seine Affekte derart aufrühren, daß er fürchten muß, das Erzählte käme auf ihn los wie Lokomotiven aufs Publikum in der jüngsten, dreidimensionalen Filmtechnik. GS 10.1, S. 256

satisfazer desejos narcisistas como a indústria cultural, não a torna imune ao desejo. Ao contrário, desperta o desejo, o interesse por algo melhor, quiçá a felicidade. Ao mesmo tempo, permite dizer que a obra participa da *Aufklärung* na medida em que esta visa a desmistificação, porque as obras, em oposição ao mito vigente, não escondem as deformidades da realidade.

Adorno nega a constante asseveração de que as obras de Kafka são a mera transposição de sonhos, porque o ilógico do sonho, seu caráter fragmentário é preenchido por uma coerência interna criada por Kafka. Ela é elaborada de tal forma que o monstruoso, o absolutamente estranho, é descrito com naturalidade. Isto choca muito mais o leitor do que qualquer evento que seja apresentado como terrível. É interessante perceber que tanto Gunter Anders quanto Adorno chegam à mesma conclusão acerca deste recurso usado por Kafka. Entretanto, talvez ambos nunca tenham lido os textos um do outro sobre o tema. No livro de Anders não há nenhuma menção a Adorno e no texto de Adorno também não há referências a Anders, embora em outras obras Adorno se refira a textos de Anders, mas não a este sobre Kafka. No Brasil, o tradutor e comentador Modesto Carone é influenciado por ambos os autores em vários pontos e, principalmente neste que discute a naturalidade com que Kafka descreve o terrível.³⁹⁰ Cumpre ressaltar também que, para Carone, Adorno ao lado de Gunter Anders, Benjamin e Wilhelm Emrich são considerados os maiores analistas da obra de Kafka.³⁹¹ É significativo que um grande conhecedor da obra de Kafka dê tamanha relevância ao texto de Adorno, ainda mais se levarmos em conta a existência de

³⁹⁰CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. SP: companhia das Letras, 2009.

³⁹¹ CARONE, Modesto. "O realismo de Franz Kafka". In: *Lição de Kafka*. SP: Companhia das letras, 2009., P. 38

inúmeros trabalhos dedicados a Kafka. Só sobre a novela *A Metamorfose*, numa bibliografia não atualizada, tem-se o registro de 128 títulos³⁹².

Adorno utiliza várias passagens das obras de Kafka que ratificam a idéia da naturalidade. Em uma passagem de *O Castelo* na qual K e Frida encontram-se na sala de aula da escola, onde irão passar a noite, K não quer a presença dos ajudantes e os expulsa, mas eles retornam pela janela. K os deixa porque está muito cansado para expulsá-los novamente. Esta passagem é descrita com a naturalidade com que se descreve uma situação corriqueira. Há inúmeras passagens expostas deste modo em Kafka. Por exemplo, quando os companheiros de Karl consomem numerosos baldes de água para lavar Brunelda em *Amerika*³⁹³, ou mesmo a obra inteira *A Construção*, na qual o leitor, sem aviso prévio, depara-se com os pensamentos e preocupações de um animal na construção e melhorias de seu covil. Sua preocupação com os predadores, sua imensa solidão.

Outro “conselho” de Adorno para que compreendamos a forma em Kafka, é não se deter tanto no aspecto discursivo, mas mais nos gestos. Neste sentido, a descrição de uma mão com membranas entre os dedos, ou o modo como Frida põe a mão no ombro de K, são mais importantes que uma longa reflexão sobre as leis. Os gestos corresponderiam ao pré-linguístico que é encoberto pelos significados e pela estrutura lógica da linguagem (K. p. 244)³⁹⁴. Ele cita a cena da prisão no início de *O Processo* onde uma velha senhora expia pela janela, tal gesto evoca uma experiência universal: “Quem já não se sentiu observado da mesmíssima forma pelo vizinho em

³⁹² CARONE, Modesto. “O parasita da família”. In: *Licão de Kafka*. SP: Companhia das letras, 2009., P.13.

³⁹³ KAFKA, F. *O desaparecido ou América*. Trad. Suzana Kampff Lages. São Paulo: ed. 34.2003, p. p. 228-229

³⁹⁴ GS 10.1, S. 258

uma pensão qualquer; quem já não teve a intuição de um destino repugnante, incompreensível e inevitável?” (K. p.245).³⁹⁵

Neste sentido, referindo-se à obra *A Metamorfose* Adorno faz a seguinte pergunta: “O que acontece com um homem que é um percevejo do tamanho de um homem?” (K. p. 251) ³⁹⁶ Esta pergunta é respondida mostrando-se que a obra de Kafka é mimese do fim do ego na sociedade capitalista contemporânea. Nisso ele se assemelha a Freud: ambos desmascaram “a aparência da cultura e do indivíduo burguês” (K. p. 247) ³⁹⁷. Seus heróis já expressariam “a consciência alienada que renuncia a qualquer auto-afirmação” (K. p. 247) ³⁹⁸. A frase de *A Metamorfose*: “Estes viajantes são como percevejos” (K. p. 251),³⁹⁹ refere-se ao fato de que na sociedade onde a dominação se perpetua através do trabalho e da ordem que o mantém, o homem está preso a sua função, ele se torna uma peça da engrenagem social. Na “Carta ao Pai” há a descrição de um episódio factual: Kafka entra no escritório de seu pai e vê um caixeiro viajante juntando papéis do chão enquanto é repreendido pelo pai⁴⁰⁰. Possivelmente esta imagem deu origem à obra *A Metamorfose*, a transformação- na obra de arte- de um homem em um inseto. É uma espécie de escárnio à dignidade formal do eu construída pela filosofia.

³⁹⁵ Wer hätte nicht schon, in einer Pension, auf die gleiche, genau die gleiche Weise von Nachbarn sich beobachtet gefühlt, und wem wäre nicht daran samt allem Abstoßenden, Altgewohnten, Unverständlichen und Unvermeidlichen das Bild des Schicksals aufgeblitzt. GS 10.1, S. 260

³⁹⁶ Was wird aus einem Menschen, der eine Wanze ist, so groß wie ein Mensch? GS 10.1, S. 266

³⁹⁷ Er pflichtet ihr bei, soweit sie Kultur und bürgerliche Individuation ihres Scheins überführt; er sprengt sie, indem er sie genauer beim Wort faßt als sie sich selber. GS 10.1, S. 262

³⁹⁸ ...hält er nicht, wie die Psychologie, beim Subjekt inne, sondern dringt auf das Stoffliche, bloß Daseiende durch, das im ungeminderten Sturz des nachgebenden, aller Selbstbehauptung sich entäußernden Bewußtseins auf dem subjektiven Grunde sich darbietet. GS 10.1, S. 262

³⁹⁹ »Diese Reisenden sind wie Wanzen«, GS 10.1, S. 266

⁴⁰⁰ KAFKA, F. *Carta ao pai*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.34.

Os personagens de Kafka não compreendem a totalidade cega em que vivem, há pouca ou quase nenhuma auto-reflexão. K não sabe por que é injustiçado em *O Processo*; as experiências das viagens de Karl em *América* só o mostram indo de um sítio infernal a outro. Entretanto, mesmo sendo mimese do momento histórico vivido pelo autor, a obra não traz referências explícitas à história. E não o faz, segundo Adorno, porque ela expressa que a história propriamente dita, ou seja, a história que porta a liberdade e a reconciliação da humanidade, ainda não começou (como vimos a obra de arte expressa o não-ente). Viveríamos numa pré-história cujo traço marcante é a persistência do mito, a repetição infinita do mesmo.

Poderíamos encontrar em Kafka um quadro de elementos que mostram uma relação mais direta com essa pré-história. Seriam aqueles que antecipam o ambiente vivido no 3º Reich e que, de certo modo, já se prenunciava na época de Kafka. É como se, de um modo surreal, a obra antecipasse o que estaria por vir. Por exemplo, os uniformes usados pelos guardas em *O Castelo* são semelhantes às fardas dos SS, os altos funcionários do nazismo moram em restaurantes e se reúnem em sótãos, tal como Klamm. As relações corrompidas e dúbias dos juízes com os réus em *O Processo* são semelhantes àquelas estabelecidas entre o partido nazista e suas vítimas. A personagem Gisa, a professora loura e cruel, se assemelha às virgens de Hitler que não podiam negar entregarem-se aos condecorados. Trabalhadores facilmente substituíveis como porteiros, sargentos ou como o pai de Gregor Samsa, exercem extraordinária violência e possuem uma afinidade sexual com o poder (estudada por Freud), isto porque perderam a capacidade de auto-afirmação: embora sintam na pele que são descartáveis, sua obediência garante que sejam “protegidos” pela coletividade cega (K, p.252).⁴⁰¹

⁴⁰¹ GS 10.1, S. 267

Todo este quadro revela o fracasso da idéia de humanidade que acompanhou o desenvolvimento do modelo burguês de sociedade, a transformação da história no inferno onde a possibilidade da reconciliação foi perdida. Apesar de desesperadora, o mérito desta obra é negar-se a compartilhar um falso consolo. Nas palavras de Adorno: “O poder deve reconhecer-se como aquilo que realmente é... O mito deve se prostrar diante da própria imagem no espelho” (K. p. 269).⁴⁰² A modificação da situação real da humanidade requer a interpretação de um momento histórico no qual o modelo burguês de sociedade faliu. E, em vez do surgimento do indivíduo auto-reflexivo que poderia mudar este quadro, salvando a possibilidade da utopia, temos um indivíduo cujo equilíbrio psíquico depende da identificação com a ordem vigente. É por isso que Adorno interpreta o conto *O Caçador Gracus*⁴⁰³ como expressão de um momento em que a situação do indivíduo e da sociedade contemporânea é agonizante. No Conto é narrado um acontecimento *sui generis* da história pessoal do herói. Ele corria atrás de uma gazela na floresta escura, cai e morre. O barco que o levaria para o reino dos mortos permanece em terra velejando pela costa durante muitos anos, de forma que Gracus não está nem morto, nem vivo. O morto-vivo do conto expressa o momento que se perdeu o “parâmetro da experiência” (K. p.257),⁴⁰⁴ ou seja, a vida vivida plenamente até o fim. Gracus refere-se à burguesia que com as luzes não conseguiu eliminar a barbárie do mundo e, que, ao mesmo tempo não encontrou uma sucessora. Então a história se arrasta numa repetição infundável, destituída de esperança. Os campos de concentração provaram isto ao mostrarem esqueletos ainda vivos, homens que não

⁴⁰² Vor dieser muß die Macht sich als das bekennen, was sie ist, und darauf allein baut er. Dem eigenen Spiegelbild soll der Mythos erliegen. GS 10.1, S. 285

⁴⁰³ KAFKA, F. *O caçador Gracus*. In: A muralha da China. Trad. Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p.p. 76-81.

⁴⁰⁴ Wie in Kafkas verkehrten Epen ging da zugrunde, woran Erfahrung ihr Maß hat, das aus sich heraus zu Ende gelebte Leben. GS 10.1, S. 273.

puderam nem se suicidar. “Gracchus é a perfeita refutação da possibilidade expulsa do mundo: a de morrer em idade avançada, após ter vivido plenamente” (K. p. 257)⁴⁰⁵.

Se considerarmos a obra de Kafka sobre o prisma da teologia dialética ela é avessa à idéia, presente em Kierkegaard, de que o *intellectus archetypus* pode ser o parâmetro luminoso que determina o quanto a existência humana é escura, absurda. Em Kafka, “o mundo é antes revelado como sendo tão absurdo quanto o seria para o *intellectus archetypus*” (K. p. 268)⁴⁰⁶. Esta segunda realidade criada pela obra é a imagem de um ambiente danificado e dilacerado tal como o próprio inferno é imaginado por Kafka (K. p. 267).⁴⁰⁷ Por isso que, em consonância com a interpretação de Adorno está a interpretação de Gunter Anders, para o qual se há algum laço da obra de Kafka com a religião é apenas na medida em que esta possa ser entendida segundo o radical “religio” cujo significado (do verbo religere) é exatidão⁴⁰⁸ e não religação, do verbo religare que evocaria o desejo de reconciliação, como comumente se afirma. Inclusive no cotidiano, usamos este sentido de religião como “exatidão” quando dizemos que alguém faz algo religiosamente, ou seja, repetidamente o faz do mesmo modo. Como veremos o núcleo da obra de Kafka é a constatação de que os homens seguem esquemas petrificados, sem fazer uma auto-reflexão sobre estes.

Entretanto, considerando sobre o ponto de vista da estética de Adorno, a arte de Kafka não é a ontologização do inferno (DN, p. 334)⁴⁰⁹, pois o pensamento filosófico ao

⁴⁰⁵ Gracchus ist das vollendete Widerspiel der Möglichkeit, die aus der Welt vertrieben ward: alt und lebenssatt zu sterben. GS 10.1, S. 273

⁴⁰⁶ Sondern die Welt wird als so absurd enthüllt, wie sie dem intellectus archetypus wäre. GS 10.1, S. 284

⁴⁰⁷ GS 10.1, S. 284

⁴⁰⁸ ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Os autos do processo. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Perspectiva, 1993. P. 79-80

⁴⁰⁹GS 6, S. 395

atravessar a aparência, não deve escamotear a verdade que aparece, mas também não pode tratá-la como um absoluto, mas como algo construído pela humanidade em sua história da dominação.⁴¹⁰

Como já sabemos, para a filosofia, segundo Adorno, não há nenhum recurso para além da aporia do conceito, seja o ser, o sujeito transcendental ou os princípios lógicos: todas estas abstrações põem o conceito como primado e, com isto, submetem o conteúdo a ele, falsificando-o. Entretanto, permanecer na aporia entre conceito e conceituado não significa cair num discurso suicida que se auto-anularia. É possível, a partir do mergulho na linguagem das obras, traduzir em conceitos o universal que ela veicula escapando da prisão da linguagem socialmente reificada. É possível mostrar a partir de elementos da própria obra que ela, enquanto “mimese”, apresenta a vulnerabilidade do eu na sociedade capitalista contemporânea. Ao mesmo tempo, também podemos percebê-la como denúncia a este estado de coisas.

Para tal, analisaremos a obra de Kafka *A construção*. Esta se constitui como um monólogo de mais de quarenta páginas de um animal, não sabemos ao certo qual. Sabemos que possui um focinho, uma testa, barba, que é muito ágil tanto física, quanto

⁴¹⁰ A obra de arte, mesmo fazendo parte do esclarecimento porque expressa as deformações da realidade, não eliminou de si o arcaico. Foi Benjamin que apontou para Adorno a persistência do primitivo, arcaico na obra de Kafka. Os dois autores diferem no modo como pensar o conhecimento auferido pela obra de arte. Tal como afirmamos, a interpretação de Luciano Gatti corrobora que para Adorno a estética não pode abrir mão do conceito para a interpretação. Somente o esclarecimento que recai no mito pode, ao mesmo tempo, ser desmistificação. “Na ausência do trabalho conceitual que mostra a possibilidade de reversão do arcaico em seu contrário, a crítica ficaria presa ao mito que ela mesma pretendia combater” (Gatti, Op. cit. p. 226). Segundo Gatti, Adorno e Benjamin entenderiam de forma distinta o papel da interpretação, enquanto, como dissemos, para Adorno, ela não pode abandonar o conceito e suas aporias sob pena de recair no mito, Benjamin em vez de pensar em esclarecer conceitualmente as obras buscava uma espécie de “rearticulação das imagens corporais encontradas na obra de Kafka” (Gatti, op. cit. P. 226). É claro que um aprofundamento das relações entre Adorno e Benjamin excederia o escopo deste trabalho. Lembramos destas diferenças para mostrar o quanto as exigências da estética de Adorno estão comprometidas com a objetividade enquanto movimento do conceito. Por isto também, como veremos no capítulo sobre as relações com Heidegger, Adorno nega veementemente uma esfera ontológica que possa descortinar algo para além da aporia do conceito.

espiritualmente (no sentido de ser extremamente engenhoso) e que passa todo seu tempo preocupado com sua sobrevivência, através de cuidados e reparos com sua moradia subterrânea, lembranças de reparos e melhorias feitas no passado e que ele ainda tenciona fazer no futuro. Todo este trabalho tem em vistas a sua segurança e o afastamento dos inimigos. Para ele, é perigoso tanto o interior de sua “casa”, quanto o exterior, quando sai para caçar. O conto termina com o animal ouvindo um barulho que, inicialmente se assemelha ao de um exército de pequenos animais, mas que logo ele pensa ser de um grande animal desconhecido que está se aproximando para um confronto mortal, definitivo. Como nos diz Carone⁴¹¹, aqui se perdem as distinções entre domicílio e esconderijo, os valores são nivelados a um “grau zero”, o que realmente importa é sobrevivência e luta ficando a vida encerrada nos estreitos limites de trabalho e angústia. Para o animal a terra não é a natureza saudada pelos poetas, mas um campo minado.⁴¹²

Se no lugar do animal Kafka tivesse posto um homem, o identificaríamos como um neurótico obsessivo, possuidor de uma imensa insegurança e de uma incapacidade para o convívio social. Pronto! O afastaríamos de nós como um louco qualquer, a obra seria monótona e não acarretaria o imenso estranhamento que causa. Quer dizer: ela se adequaria bem a nossas crenças, ao mesmo tempo, sociais e individuais, mas não é isto que ocorre. O leitor é “enganado” por Kafka, pois a primeira vista ele pensa que poderá realizar a contemplação à distância porque se trata de um herói que é um bicho, e não somos bichos, mas, ao contrário das fábulas do passado, não conseguimos manter a distancia segura, porque, à medida que vamos nos envolvendo com a obra, percebemos que Kafka está falando de nós, enquanto indivíduos pertencentes ao capitalismo tardio,

⁴¹¹ CARONE, M. *A Construção de Kafka*. In: *Licão de Kafka*. SP: Companhia das letras, 2009, P. 29

⁴¹² CARONE, M. *A Construção de Kafka*. Op. cit. P. 29

da extrema solidão devido à impossibilidade de comunicação com os outros. O animal de Kafka pensa, sonha, tem uma inteligência audaz, mas dos outros só ouve barulhos, ruídos, grunhidos. Considera a todos como inimigos reais ou em potencial. Segundo Carone, o conceito de “mesmidade” de Adorno “encontra no aspecto monocórdio dessa novela uma espécie de exemplificação narrativa a priori”⁴¹³.

Nas fábulas tradicionais quando o príncipe se transforma num sapo ou quando Circe transforma os amigos de Ulisses em porcos, vale o que Carone chama “o princípio da diferença” entre o mundo real em que vivemos e o mundo fantástico da arte⁴¹⁴. Isto deixa o leitor numa situação confortável. Carone, referindo-se à obra *A metamorfose* afirma que para esta obra não vale mais este princípio. Acreditamos que a inexistência do mesmo pode ser estendida a obras como *A construção*. Isto porque, nesta, Kafka põe como herói um animal que ocupa todo seu tempo com a sobrevivência e defesa. Não se trata mais dos arquétipos do passado, como o príncipe bom que é transformado em sapo, nem o extremo da má astúcia representado na figura da raposa. Em ambos os casos, com ou sem identificação projetiva do leitor, tais seres permanecem como modelos pertencentes a um mundo à parte. É como se o plano da obra e dos personagens já fosse de antemão delimitado. Tudo se fecha perfeitamente. Sabemos que a raposa má se dará mal e tiramos uma lição de moral daí. Da mesma forma, sabemos que o sapo voltará a ser príncipe e será feliz para sempre com a donzela. Entretanto, em *A construção* o narrador, que é o próprio animal, está preso num espaço onde o que ele conhece pouco e precisa sobreviver. Em momento algum ele reflete sobre sua condição, se o mundo em que vive poderia ser diferente, todas as alternativas possíveis que ele toma para melhorar seu covil e manter sua segurança são igualmente incertas. Em dado momento ele acha que seria melhor ficar sempre em baixo da terra e alimentar-se dos

⁴¹³ CARONE, M. *A construção de Kafka*. Op. cit. P. 31

⁴¹⁴ CARONE, M. *O parasita da família*. In: *Licão de Kafka*. SP: Companhia das letras, 2009, P. 15

pequenos animais que aparecem, em outro momento acha que seria menos incômodo viver ao ar livre, para não se preocupar mais com o trabalho que a moradia requer. Mas logo percebe que teria que viver numa guerra sem fim com os competidores. Por outro lado, num de seus retornos à casa subterrânea, se depara com o barulho que parece ser de um exército vindo em sua direção. A vida reduzida ao “grau zero” da autoconservação torna os valores indiferentes, valores opostos podem ter o mesmo peso, bem como na ausência da autoreflexão não tem sentido falar em ideais, utopia. O mundo torna-se a repetição infinita do mesmo, cabendo apenas aos indivíduos a adaptação e o esforço constante de manter a ordem. Neste sentido, o próprio tempo na narrativa não possui as nítidas dimensões de presente, passado e futuro: não há expectativa a relação a algum desenlace.

Portanto, sentimos um grande mal estar ao ler esta obra porque o narrador personagem mostra-se, a cada instante, inseguro sobre a melhor saída para sua autoconservação, ele não possui, como dissemos, a compreensão do sentido da sua existência e do mundo em que vive. Ele nem pensa nisto, ao contrário do narrador do romance tradicional que se caracterizava pela onisciência. Ele conhecia seus personagens a fundo e tinha uma “visão panorâmica do conjunto da história que está narrando”⁴¹⁵, embora muitas vezes se comportasse como se não soubesse do processo todo e do desfecho. Isto correspondia a uma situação do mundo na qual a posição do indivíduo era inteligível porque a totalidade social era transparente.⁴¹⁶

Já a obra de Kafka nesta sua “escrita invertida” parte do “entulho” produzido pela sociedade. Por isso, ele vai buscar nas neuroses e idiosincrasias dos indivíduos o conhecimento do todo social. Os estigmas que a sociedade perpetua nos indivíduos são

⁴¹⁵ CARONE, M. *O parasita da família*. Op. cit. p. 16

⁴¹⁶ CARONE, M. *O parasita da família*. Op. cit. P. 16

compreendidos como “indícios da inverdade social” (K. p. 247).⁴¹⁷ O sujeito psiquicamente fraco só se sustem ao se identificar com a ordem.

A subjetividade absoluta é, ao mesmo tempo, desprovida de sujeito. O si-mesmo vive unicamente na alienação, como resíduo seguro do sujeito que se fecha diante do estranho... O sujeito fechado em si mesmo prende a respiração, como se não pudesse tocar aquilo que não é como ele mesmo. Sob o peso desta maldição, a pura subjetividade transforma-se em mitologia (K. p.259)⁴¹⁸.

Na obra de Kafka esta subjetividade se exprime através da própria alienação, ou seja, ela não é consciente de seu estado paranóico, da “mesmidade” de sua constituição. Nesta situação, seus heróis não agem autonomamente, mas como se estivessem caído em um campo magnético. (K. p.260)⁴¹⁹.

Assim, também, na obra *Na colônia penal* o herói assiste às explicações de como funciona a máquina de tortura. Explicações que estão sendo dadas por um militar na presença do prisioneiro e de um soldado. Todos estão presos ao campo magnético, pois o personagem K não sente empatia pelo prisioneiro e horror perante aquela situação. Somente manifesta tédio e uma sensação de desconforto por causa do calor intenso. O prisioneiro se conserva um pouco à distância, não tenta fugir, comporta-se de tal modo que dá a impressão que tal como a um cão, bastaria dar um assovio e ele se apresentaria (esta observação é do próprio narrador). Portanto, o que choca é a sobriedade do relato que mostra a incapacidade das pessoas de reagirem a uma situação perversa: ao contrário seguem a ordem como algo irresistível. Segundo Gunter Anders, isto choca

⁴¹⁷ ...bloß Daseiende durch, das im ungeminderten Sturz des nachgebenden, aller Selbstbehauptung sich entäußernden Bewußtseins auf dem subjektiven Grunde sich darbietet. GS 10.1, S. 262

⁴¹⁸ Die absolute Subjektivität ist zugleich subjektlos. Das Selbst lebt einzig in der Entäußerung; als sicherer Rest des Subjekts, der vorm Fremden sich verkapselt, wird er zum blinden Rest der Welt. GS 10.1, S. 275

⁴¹⁹ GS 10.1, S. 276

muito mais o leitor autoreflexivo do que se Kafka tivesse feito o prisioneiro berrar como Ajax⁴²⁰.

É por perceber que cada homem está preso à sociedade como num campo magnético que Kafka não tem esperanças em relação ao indivíduo. Ele percebe que os poucos que detém o poder determinam a estrutura e funcionamento da sociedade. Que a maioria que sustenta esta sociedade não tem nenhum poder de determinação sobre ela.

Em Kafka, o golpe de esclarecimento é o “assim é” [Soistes]. Ele relata como as coisas acontecem de verdade, mas sem qualquer ilusão a respeito do sujeito, que na extrema consciência de si mesmo- de sua nulidade- joga-se no monte de entulho, da mesma forma como a máquina da morte procede com aqueles que lhe foram confiados (K. p. 263)⁴²¹

O que suas obras expressam é a paranóia dos sistemas políticos e teóricos na sociedade contemporânea e a situação do indivíduo neste contexto:

Sistemas políticos e de pensamento não desejam nada que não se lhes assemelhe. Porém quanto mais fortes ficam, quanto mais reduzem tudo que existe a um denominador comum, tanto mais oprimem e se afastam do que existe. O menor desvio’, por isso, lhes parece ser uma ameaça ao sistema como um todo, algo tão insuportável quanto o estranho e o solitário para os poderosos de Kafka. (K. p. 253)⁴²²

Kafka decifrou o segredo desta sociedade porque se livrou do sadio bom senso que só serve para mascarar a verdade, “contribuir para o ofuscamento universal”. O que Kafka

⁴²⁰ ANDERS, G. Op. cit. P. 21

⁴²¹ Bei Kafka ist ihr Entzauberungsschlag das »So ist es«. Er berichtet, wie es eigentlich zugeht, doch ohne Illusion übers Subjekt, das im äußersten Bewußtsein seiner selbst - seiner Nichtigkeit - sich auf den Schrotthaufen wirft, nicht anders als die Tötmaschine mit dem ihr Überantworteten verfährt. GS 10.1, S. 280

⁴²² Systeme des Gedankens und der Politik wollen nichts, was ihnen nicht gleicht. Je mehr sie sich jedoch verstärken, je mehr sie was ist gleichnamig machen, desto mehr unterdrücken sie es zugleich, desto weiter entfernen sie sich davon. Deshalb gerade wird ihnen die geringste »Abweichung« als Bedrohung des gesamten Prinzips so untragbar, wie den Mächten bei Kafka Fremde und Einzelgänger es sind. GS 10.1, S. 268

escreve mostra a capacidade “de um espírito seguro de si” (K. p. 249) ⁴²³, de alguém que enfrentou, através da arte, a sociedade com a qual não concordava em vez de apenas se adaptar (K. p. 240) ⁴²⁴. “Cada frase traz a marca de um espírito seguro de si, mas também foi anteriormente arrancada da zona da loucura na qual todo conhecimento deve se aventurar para se tornar de fato conhecimento” (K. p.249) ⁴²⁵, ou seja, nas idiosincrasias dos homens, naquilo que é recusado como absurdo anormal.

Transpondo a realidade vivenciada para um segundo plano, o da obra, ele leva ao extremo o aspecto monstruoso e asfixiante da primeira. Esta segunda realidade que se parece com o sonho ou o pesadelo é a elevação ao extremo da violência cotidiana. Por isso, Adorno afirma que “aquele que quer ver as coisas deste modo deve se tornar criança e esquecer muita coisa” (K. p. 251) ⁴²⁶. Se pudéssemos destacar o olhar infantil aterrorizado, os adultos apareceriam como monstros e o cotidiano como algo incomensurável (K. p. 251) ⁴²⁷. “Em Kafka, uma vida inteira não é suficiente para se chegar à aldeia mais próxima, e o navio do foguista e a pensão do agrimensor têm dimensões tão enormes que seria preciso retornar a um passado longínquo para encontrar uma época na qual o homem percebia seus próprios produtos de maneira similar” (K. p. 251) ⁴²⁸.

⁴²³ ... jeden Satz hat der seiner selbst mächtige Geist geprägt... GS 10.1, S. 265

⁴²⁴ GS 10.1, S. 254

⁴²⁵ ... ist in seiner Prosa, jeden Satz hat der seiner selbst mächtige Geist geprägt, aber jeden Satz hat er auch zuvor der Zone des Wahnsinns entrissen, in die wohl im Zeitalter der universalen Verblendung, welche der gesunde Menschenverstand bloß befestigt, jegliche Erkenntnis sich getrauen muß, um eine zu werden. GS 10.1, S. 265

⁴²⁶ Der so blicken will, muß sich ins Kind verwandeln und vieles vergessen. GS 10.1, S. 266

⁴²⁷ GS 10.1, S. 266

⁴²⁸ Ein ganzes Leben reicht bei Kafka nicht aus, um ins nächste Dorf zu kommen; und das Schiff des Heizers, das Wirtshaus des Landvermessers sind von so unmäßigen Dimensionen, wie nur in verschollener Frühe dem Menschen das von Menschen Gemachte dünkt. GS 10.1, S. 266

Portanto, com a técnica de tratar o pavoroso como se fosse natural, Kafka mostra, através desta inversão o quanto a realidade é horrível e o quanto os homens não se dão conta disto. Segundo Gunter Anders, o pavoroso da obra de Kafka assustou muito mais seus contemporâneos do que a nós, pois, segundo ele: “Todos nós estamos a par dos ‘apostos’ sociais que os chefes de campos de extermínio mobiliaram com estofados, vitrolas e quebra-luzes, parede-meia com as câmaras de gás. A sala de estar de K., no ginásio de esportes do Castelo, não é em nada mais fantástica do que esses aposentos contíguos às câmaras de gás, os quais, certamente, pareceriam normais a seus usuários”.⁴²⁹ Na medida em que o homem médio separa as esferas da vida e que o horror não mais o horroriza, o mesmo pai de família amável com os seus pode ser o que deseja ver a polícia trucidando os criminosos. “O exterminador industrializado e o jovial pai de família são um único e mesmo homem”⁴³⁰.

Expressões que ouvimos cotidianamente como: “Encontre seu lugar no mercado, venha para nossa universidade” ou “Estou só, por opção, ainda não encontrei o perfil adequado”... Revelam o quanto os indivíduos só querem adaptar-se ao campo magnético e o quanto não vêem um mínimo para além dele. A consciência tornou-se apenas uma instância de organização de impulsos ameaçadores, ela só visa a autoconservação pela adaptação. “A gênese social do indivíduo revela-se no final como o poder que o aniquila. A obra de Kafka é uma tentativa de absorver isso” (K. p. 249)⁴³¹.

⁴²⁹ ANDERS, G. OP. cit. P. 20

⁴³⁰ ANDERS, G. OP. cit. P. 20

⁴³¹ Der gesellschaftliche Ursprung des Individuums enthüllt sich am Ende als die Macht von dessen Vernichtung. Kafkas Werk ist ein Versuch, diese zu absorbieren. GS 10.1, S. 264-265

Entretanto, Adorno vê esperança na obra de Kafka, justamente Kafka que disse que havia muita esperança no universo, mas não para nós, pois as imagens extremas de Kafka têm o mérito de mostrar “a capacidade de resistir a uma situação extrema transformando-a em linguagem” (K. p. 250).⁴³² Isso quer dizer que, ao transformar o indizível em linguagem (da arte), Kafka nos mostrou a possibilidade de interpretar a realidade, independente de nossas gastas categorias. É por isto, que, para Adorno, sua obra é uma luta contra o poder infinito. Ela nos convida a entrar nesta luta, a fazer o mito prostrar-se diante do espelho e dizer o que ele realmente é.

Quando K sonha que ele está sendo enterrado e de baixo da terra ouve o barulho da fixação das letras de seu nome na lápide ele acorda enlevado. O *Selbst* autárquico, universal é a “fortaleza mais segura do mito” (K. p. 269)⁴³³, pois enquanto estrutura automatizada ele não permite o abandono. Ele está preso à utilidade e à necessidade, à autoconservação. Contra este ego, a obra reivindica o inútil, o que não é considerado necessário para a reprodução da totalidade, como por exemplo, a brincadeira: “Enquanto no interior das casas, onde as pessoas moram, há desgraça, nos cantos e nas escadas onde brincam as crianças há esperança” (K. p. 269).⁴³⁴ No mesmo sentido, reivindica-se contra o eu narcisista⁴³⁵, o nome, mesmo que este seja o único traço singular que resta ao homem.

⁴³² Kennt Kafkas Werk Hoffnung, dann eher in jenen Extremen als in den milderer Phasen: im Vermögen, noch dem Äußersten standzuhalten, indem es Sprache wird. GS 10.1, S. 266

⁴³³ Das Selbst, die innerste Position des Mythos... GS 10.1, S. 286

⁴³⁴ Während in den Interieurs, in denen Menschen wohnen, das Unheil haust, sind Schlupfwinkel der Kindheit, verlassenene Stätten wie das Treppenhaus, solche der Hoffnung. GS 10.1, S. 286

⁴³⁵ Segundo Adorno, na obra de Kafka “tudo se dirige a um instante crucial, onde os homens tomam consciência de que não são eles mesmos, são coisas (K. p. 251). Der Augenblick des Einstands aber, auf den alles bei ihm abzielt, ist der, da die Menschen dessen innwerden, daß sie kein Selbst - daß sie selbst Dinge sind. GS 10.1, S. 267

Até hoje a história não teve nenhum sujeito global e o que se chama espírito do mundo, em Hegel, por exemplo, não passa do “mito perenizante” (DN, p. 253)⁴³⁶, a unidade funcional entre os sujeitos determinada pelo modo de produção. Tanto no ritual religioso como no ritual social o particular é tratado como mimese do universal. É a tentativa sempre renovada de eliminar o negativo do universal.

Infelizmente neste trabalho não poderemos aprofundar o tema da perda da individuação expressa pela obra de Kafka. Para tal teríamos que tratar das relações entre Adorno e a psicanálise, o que excederia os limites do trabalho.

⁴³⁶ Sie eignet im Gedanken die undurchsichtige und unwiderstehliche des Allgemeinen, den perpetuierten Mythos sich zu. GS 6, S. 299

VI - A hipostasiação do fundamento na ontologia de Heidegger

O modelo ensaístico do pensamento de Adorno pretende se precaver de não tomar a cultura como algo separado da natureza, como as teorias, em geral, fazem. Para tal, como vimos, ele nega qualquer fundamento “em si” para a cultura, ou seja, qualquer esquema a priori, ou princípio abstrato. Para se aproximar da natureza é preciso negar qualquer autonomia à cultura: só assim poderá desvendar o tema filosófico por excelência: a relação entre natureza e cultura. Até hoje perdura na cultura “o cego sistema natural, o mito” (SO. P. 183) ⁴³⁷. O método autocrático é a expressão, no plano teórico, do esquema mítico. Cabe lembrar também, que por “natureza” Adorno não entende o conceito da ciência para a qual, “natureza” compreende um conjunto de fenômenos independentes da sociedade. Como vimos no capítulo IV, a “natureza” é considerada sempre na mediação com o social. E, neste sentido, na medida em que a sociedade ainda aprisiona os homens, a natureza também está interdita. A verdadeira natureza do homem estaria ainda por construir. Por isso, não vale a oposição crassa entre natureza e cultura a partir da qual se concebe que, por trás do fracasso da cultura, teríamos a verdadeira natureza a ser descortinada, como algo originário, autêntico.

É neste sentido que a fenomenologia de Heidegger trata a cultura: como uma instância sob a qual subjaz outra “em si”, originária. Para Adorno, o que subjaz à cultura é apenas “thesei”, a sociedade irreconciliada. Isto significa que não é tarefa da filosofia desemaranhar a cultura para descobrir a verdade que foi encoberta. Simplesmente porque não há nada em si a ser descoberto. Isto seria recaída em uma nova escolástica.

⁴³⁷ Ungeschiedenheit, ehe das Subjekt sich bildete, war der Schrecken des blinden Naturzusammenhangs, der Mythos. GS 10.2 (SO), S. 743

O que emerge como a verdade nestas teorias é o velho mito socialmente petrificado.⁴³⁸

“Não há nenhuma origem fora da vida do efêmero” (DN. p. 135).⁴³⁹

No desejo husserliano de “volta às coisas mesmas” através do plano de constituição das diversas áreas do saber, uma espécie de mapeamento da realidade, já aparece, segundo Adorno, a vontade de transladar os limites impostos pelo conceito e ter nas mãos a totalidade: “As essências husserlianas que se tornaram existenciais junto ao Heidegger de *Ser e Tempo* deveriam antecipar de maneira abrangente o que todas aquelas regiões, até a mais elevada, propriamente são” (DN. p-p. 59-60)⁴⁴⁰ A fenomenologia queria que a razão infligisse sua estrutura à multiplicidade do ente, mas, como tinha o modelo cientificista contemporâneo presente, negava a absolutização de tais estruturas. Ela se opunha ao idealismo, pois neste o conteúdo era deduzido na medida em que impunha ao ente sua configuração. Mas, para tal não poderia, em prol do originário, encobrir que não produz seus conceitos, que estes, enquanto parte da experiência histórica, já possuem conteúdo.

Ao contrário, para a construção da nova ontologia, Heidegger não só precisa de conceitos transcendentais, mas também pensa o conceito supremo, o “ser,” como um conceito não-conceitual. Para mostrar a insensatez de tratar “ser” como um imediato que não é nem “algo”, nem conceito, Adorno mostra que, além da influência husserliana, já aludida, Heidegger manobra com a filosofia kantiana até conseguir retirar daí um fundamento para sua ontologia. Segundo Adorno, o que Kant chamava de

⁴³⁸ Em *O mal estar na Cultura* Freud fala em “natureza humana original”. Ao conceber a agressividade como originária ele sanciona as prescrições da cultura tão alheias à felicidade como a obediência religiosa incondicional. Esta passa a ser tratada como um remédio para um mal irremediável. Cf. Freud. S. *O mal estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. POA: LP&M., 2010, p. 125

⁴³⁹ Kein Ursprung außer im Leben des Ephemeren. GS 6, S. 158

⁴⁴⁰ ...die Husserlschen eidn, aus denen dann beim Heidegger von 'Sein und Zeit' Existentialien wurden, sollten umfassend antezipieren, was jene Regionen bis zur obersten eigentlich seien. GS 6, S. 70

objetividade, jamais poderia estar desvinculado da mediação entre conceito e ente; para além disso, como sabemos, sobra a “coisa em si” impossível de ser determinada. Portanto, Kant admite um “em si” que transcende a estrutura sujeito/objeto, mas o deixa tão indeterminado que a partir dele jamais poderíamos construir uma ontologia (DN. p. 64).⁴⁴¹

No texto de Heidegger: “A tese de Kant sobre o ser”, já no início ele cita a famosa passagem da *Crítica da Razão Pura* onde Kant diz: “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”⁴⁴². Esta tese aparece no final da *Crítica da Razão Pura*, na parte cujo título é: “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”.⁴⁴³ Segundo Heidegger, isto mostra que a reflexão kantiana insere-se na tradição filosófica, já que esta, desde seus inícios, pergunta pelo ente em geral, enquanto ente, o que se designou por ontologia. Mas, a pergunta também se referia ao ente supremo como fundamento e permanência no solo da teologia. Heidegger resume as duas questões, sobre o ser em geral e sobre o ente supremo, com a palavra “onto-teo-logia” (TS. P. 237). Ele quer mostrar a novidade da posição kantiana em relação a esta tradição, ao assinalar que ser não é “predicado real”, mas é “posição”.

Comentando a asserção de Kant de que ser não é nenhum “predicado real”, Heidegger afirma que Kant não entende a palavra real, no sentido de factual, mas no sentido original de “res”. Assim, o predicado real “indica aquilo que pertence a uma –res- a uma

⁴⁴¹ GS, 6, S. 74

⁴⁴² KANT. I. Op. Cit., p. 504, (A 598, B 626).

⁴⁴³ KANT, I. op. Cit. (A 592, B 620), p.500

coisa” (TS. P. 238). Real não significa para Kant o que “existe efetivamente”, mas o que pode ser atribuído ao conceito da coisa. Entretanto, tomando como exemplo a existência de uma pedra que estaria na nossa frente, Kant não negaria a ela o predicado da existência, ele negaria que tal predicado seja real, pois o predicado não diz “daquilo que a pedra é enquanto pedra” (TS. P. 239), diz apenas “que aqui aquilo que pertence à pedra existe, é” (TS. P. 239). Por isso, Heidegger interpreta a sentença kantiana de acordo com a qual o “ser” “é somente a posição de uma coisa”, como mostrando que o “ser” não “se deixa explicar a partir daquilo que um ente é, em cada situação concreta” (TS. P. 239). Com isso, Heidegger joga a noção kantiana de ser (com seus diversos sentidos) para uma “dimensão própria” sem o caráter de coisa, de objetividade (TS. P. 239).

Ele fala dos dois usos do verbo “ser” em Kant: como posição, que se refere à cópula em um juízo e “ser” no sentido existencial. Neste último, ao dizermos, por exemplo, que Deus existe estaríamos nos referindo a uma posição absoluta, algo também discutido pelo Kant pré-crítico, mas que depois da *Crítica da Razão Pura* perde a conotação de algo passível de ser conhecido. Com relação ao conceito de “ser” como posição, que é o que mais interessa a Heidegger e a nós, com vistas à crítica de Adorno, segundo Heidegger a *Crítica da Razão Pura* estabeleceu que o “ser” como posição unifica, no juízo, o que é dado na multiplicidade da intuição. Tal unificação é realizada pelo entendimento. Entretanto, as diversas representações, expressas, por exemplo, como juízos sintéticos, se fossem apenas subjetivas (estados de alma), permitiriam apenas afirmar, por exemplo, que ao carregarmos um corpo sentimos uma sensação de peso, mas não que o corpo é pesado. Quer dizer, para afirmarmos: “o corpo é pesado”, pressupomos que estas duas representações, corpo e peso, estão ligados no objeto e não apenas na percepção. Como é sabido, Kant ao perceber que a ligação não pode ter por

fundamento a percepção, pois ela seria apenas subjetiva, funda-a na “apercepção originária”, ou seja, é esta última que permite a objetividade e está presente toda vez que representamos algo. Agora vejamos como Heidegger a interpreta: “Pelo fato de possibilitar o ser do ente- falando kantianamente- a objetividade do objeto-, ela se situa mais alto, para além do objeto” (TS. p. 243). Do fato de Kant pensar a “apercepção originária” como fundamento do entendimento e, por isso tanto da lógica geral quanto da transcendental, Heidegger conclui que o princípio da apercepção transcendental “é um princípio de unificação, e a ‘unidade’ não é uma simples justaposição, mas é elemento que unifica e reúne, *logos* no sentido primordial, ainda que transferido e mudado para o eu-sujeito. Este *logos* tem em seu poder a ‘lógica inteira” (TS. P. 244). Heidegger conclui que o princípio da “apercepção originária” por fundamentar a lógica e as proposições ou juízo passíveis de conhecimento (que se enquadram na possibilidade da experiência), se revela como o fundamento de todas as proposições. “Enquanto a essência da posição se determina a partir da apercepção transcendental vinculada com a afecção sensível, como proposição objetiva, como expressão objetiva de um juízo, é necessário também que o ‘ponto mais elevado’ do pensamento, isto é, a possibilidade mesma do entendimento, se revele como o fundamento de todas as proposições possíveis e, por conseguinte, como o ‘princípio fundamental” (TS. P. 246)

Ao tratar dos modos de ser, possibilidade, atualidade e necessidade, Heidegger propõe que estes deixem de ser predicados reais para serem considerados transcendentais, o que está coerente com a posição kantiana, mas Heidegger trata transcendentais como sinônimo de ontológico. Tais predicados não podem se originar do objeto, pois, como vimos, “ser” não é predicado real, eles não expressam a objetividade do objeto, mas o modo como o sujeito se relaciona com o mesmo. Porque os modos de “ser” não são ônticos, mas, posições que exprimem a relação com o entendimento, Heidegger os trata

como ontológicos. Disto, Heidegger conclui: “A posição e suas modalidades de existência se determinam a partir do pensamento. Sem ser explicitamente formulada, ressoa, pois, na tese de Kant sobre o ser, a palavra-guia: Ser e Pensar” (TS. P 248). “O ser como posição é discutido e situado, quer dizer, colocado na estrutura da subjetividade humana enquanto lugar de sua origem essencial. O acesso à subjetividade é a reflexão” (TS. P. 251). Como a reflexão não se dirige diretamente aos objetos mas ao “como” podemos conhecê-los, ela seria uma reflexão de segunda ordem, ou seja, caracteriza-se como uma reflexão da reflexão que nunca perde de vista a percepção. Com isto, Heidegger conclui que a tese de Kant põe no lugar de “ser” “posição” e, no lugar de “pensar” “reflexão da reflexão”. A partir disto, ele pergunta pelo significado do “e” que une os termos “Ser” e “Pensar” e, logo, somos transportados para a filosofia de Parmênides, na qual Heidegger vê a identidade de ambos. Assim, o conceito de “ser” de Kant enquanto “posição”, destituído do caráter de “res”, é utilizado para retirar a identidade entre “Ser” e “Pensar” do terreno dos objetos, ou seja, Kant não entifica o ser. A partir disto, Heidegger rompe com Kant, na medida em que quer formular um conceito de “ser” que não esteja mais ancorado nos limites da consciência transcendental.

Mas que acontecerá se entendermos ser, no sentido do pensamento primordial dos gregos, como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre permanente, e não apenas e não em primeiro lugar como o que tem caráter de ser posto na posição pelo entendimento? Pode o pensamento representativo formar o horizonte para esse ser com a característica que desde os primórdios o determina? Evidentemente não, dado que a presença que se ilumina e demora é diferente do que tem caráter de ser posto, mesmo que isto mantenha parentesco com aquela presença, pelo fato de o que tem caráter de ser posto dever a origem de sua essência à presença (TS. P. 253).

Ao compreender “ser” no sentido grego “como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre permanente” (TS. P. 253) distancia-se do “ser” como “posição” no sentido kantiano, pois este teria o caráter “de ser posto”, constituído pelo entendimento, e, portanto, limitado ao terreno do sujeito transcendental. Assim, para Heidegger, “ser” passa a designar “o que dá presença”, o que se “presenta” admitindo o caráter tautológico de tais designações: “Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo, é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida para o pensamento, tanto nos primórdios quanto no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não dito, o não pensado, o não perguntado” (TS. P. 254). O que esta tautologia ainda guarda do ser como posição de Kant? Certamente somente o fato de este não ser um predicado real, pois em Kant, o verbo “ser” como unidade dos juízos permanece apenas como um elemento lingüístico importante na arquitetônica da consciência transcendental a qual, como é sabido, Kant concebia em intrínseca relação com a consciência singular. Portanto, o parentesco entre os dois sentidos de “ser” residiria apenas no fato de ser como “posição” em Kant expressar também uma peculiaridade do “ser” heideggeriano: aquilo que permaneceu impensado pela metafísica na medida em que esta tratou o ser como ente (TS. P. 254).

A acusação adorniana a Heidegger é centralizada justamente no caráter tautológico do conceito de “ser”, o que Adorno designa como a “igualdade consigo mesma do mero nome” (DN. p. 104)⁴⁴⁴ e que, para ele é mítica: “Aquilo que permanece igual a si mesmo, a pura identidade, é o mal; a fatalidade mítica é atemporal” (DN. p. 109)⁴⁴⁵. Que o ser heideggeriano não seja um “algo” já está claro, pelo que tratamos acima, mas ele também não pode ser conceito porque, como veremos, ele é a hipostasiação do “ser”

⁴⁴⁴ ...die nichts in Händen behält als die Sichselbstgleichheit des bloßen Namens. GS 6, S. 121

⁴⁴⁵ Was sich selbst gleichbleibt, die reine Identität, ist das Schlechte; zeitlos das mythische Verhängnis. GS 6, S. 128

como posição, transladado para uma esfera onde não está contaminado nem pelo sujeito, nem pelo predicado.

Assim, o fundamento da nova ontologia proposta por Heidegger é que o “ser” não seja nem fato, nem conceito. Adorno procura mostrar que esta aspiração é contraditória com a forma do juízo. Tal como Hegel, ele pensa que o juízo possui a necessidade de predicar alguma coisa que não se identifica com o conceito do sujeito. Até mesmo o juízo analítico tem seu sentido em referência a algo ôntico. Ora, Heidegger não quer que o ser seja conceitualmente determinado, portanto, que seja mediatizado, mas também não admite que ele se apresente imediatamente à intuição sensível. Ele constrói uma estrutura acima do pensar reflexivo que separa ser e ente: “O ente recebe do espírito que o sintetiza a aura do ser que é mais do que fático: a consagração da transcendência; e justamente esta estrutura se hipostasia enquanto algo mais elevado ante o entendimento reflexivo que, com o bisturi separa o ente e o conceito” (DN. p. 72).⁴⁴⁶

Esta hipostasiação que estaria acima do conhecimento das ciências não é mais do que a transformação da ausência de conhecimento, da falta de conteúdo, em profundidade vazia (DN. p. 72)⁴⁴⁷. Este espaço do originário quer livrar o pensamento de suas aporias inevitáveis. Entretanto, toma o cuidado de não afirmar tal profundidade como teológica. É preciso mostrar que sob a fachada de uma pretensão crítica, contrária tanto ao idealismo, quanto ao velho realismo, a nova ontologia não faz mais que justificar o mito socialmente petrificado.

No idealismo alemão, a identidade se realizava através da identificação do a priori e do a posteriori no sujeito. O ápice disto aparece em Fichte. Para escapar desta identidade

⁴⁴⁶ ...das Seiende vom Geist, der es synthesiert, die Aura des mehr denn faktisch Seins: die Weihe von Transzendenz; und eben diese Struktur hypostasiert sich als Höheres dem reflektierenden Verstand gegenüber, der Seiendes und Begriff mit dem Seziermesser auseinander schneide. GS 6, S. 84

⁴⁴⁷ GS 6 S. 84

metafísica, Heidegger sacrifica o conteúdo, ou seja, ele “colocou tudo aquilo que, segundo a linguagem husserliana, não era fenomenologia eidética ao lado das ciências positivas não filosóficas” (DN. p.73)⁴⁴⁸. Tal ontologia não quer misturar-se com os conteúdos, nem ser uma lógica que os presida. A tendência própria ao pensar de transladar-se àquilo que não é ele mesmo, é travada por receio de perder o que já foi proposto. Como consequência, a filosofia se torna ritual e emudece.

Tal como Husserl, Heidegger também queria o retorno às “coisas mesmas”. Isto significa escapar daquela prisão que, como vimos, através da estrutura categorial do sujeito falseia os conteúdos (e, neste ponto, o mesmo que Adorno quer). Entretanto, e nisto ele se afasta de modo abissal de Adorno, crê que o transcendente a esta estrutura, é imediatamente não conspurcado pelo conceito (DN. p.74-75)⁴⁴⁹. É neste sentido que a fenomenologia se aproxima do neo-romantismo e do “Movimento da Juventude Alemã”. Esta consciência gostaria de retornar a momentos anteriores à autorreflexão da subjetividade, ao giro copernicano, o que não é possível, pois a imediatidade está sempre às voltas com a mediação.

A tentativa de chegar às coisas, como elas seriam originariamente sem a estrutura subjetiva, tem como resultado a ausência de determinações pelo pensamento. Assim, o fundamento aqui se torna mais vazio que o sujeito transcendental, pois, este, ao menos, sempre fazia referência à consciência singular. “Esse x, o absolutamente inexprimível, que se subtrai a todos os predicados, torna-se sob o nome *ser* um ens realissimum” (DN.

⁴⁴⁸ Gleich Husserl opfert Heidegger die Empirie, schiebt alles, was nicht, nach dessen Sprache, eidetische Phänomenologie wäre, den unphilosophischen Tatsachenwissenschaften zu. GS 6, S. 85

⁴⁴⁹ GS, 6, S.86

p. 75) ⁴⁵⁰. Aquela nulidade que Hegel denunciou como o ápice da abstração, a identificação entre o ser e o nada, é posto positivamente como o fundamento.

O pensar é mediação entre forma (estrutura lógica subjetiva) e conteúdo. Não é possível nada para além disso. O pensamento é um modo de comportamento, uma atividade que tende a subsumir o ente às suas configurações. Heidegger queria salvar o “aparecer” contra a redução categorial. Entretanto, ele toma este aparecer de modo tão abstrato quanto o idealismo hipostasiava a síntese entre ser e ente. A hipostasiação sempre traz como resultado a coisificação, justamente o que se queria impedir: a colocação de um absoluto no início.

Se o pensamento consegue não subsumir o seu outro, não reter para si todas as suas determinações anulando-o, então ele cria como que uma “concreção de 2ª ordem”, uma 2ª imediatidade (DN. p.76) ⁴⁵¹, ou seja, seus “construtos” mantêm suas qualidades de forma que o pensamento conseqüente sabe que nunca pode abarcá-las totalmente, o objeto permanece como concreção de 1ª ordem porque ele possui uma infinidade de lados para os quais podemos olhar. A “concreção de 2ª ordem”, por mais complexa que seja, continua sendo interpretação. Entretanto, a fenomenologia crê que, nesta “concreção de 2ª ordem”, ela se encontra com a “coisa mesma”. “Nisso confia de maneira por demais ingênua a doutrina da intuição categorial, ela confunde essa segunda imediatidade com uma imediatidade primeira” (DN. p. 76) ⁴⁵².

Para Adorno, Hegel teria compreendido melhor este tema que a fenomenologia contemporânea, pois, na lógica da essência, mostrou que a essência deriva do ser, bem

⁴⁵⁰ Dies X, das absolut Unausdrückbare, allen Prädikaten Entrückte, wird unterm Namen Sein zum ens realissimum. GS 6, S. 87

⁴⁵¹ GS 6, S. 87

⁴⁵² Darauf verläßt sich allzu naiv die Lehre von der kategorialen Anschauung; sie verwechselt jene zweite Unmittelbarkeit mit einer ersten. GS 6, S. 88

como que ao mesmo tempo ela pertence a uma segunda esfera. Com isso, se quer dizer que a tentativa husserliana, aceita por Heidegger, da descrição dos “estados de coisas” e ideais é dogmática porque crê que a reflexão acerca do espiritual, “o conceito do conceito” de Hegel, traz por resultado que este “algo” espiritual, resultado da reflexão, seja originário, que não seria um “outro”. “Sem hesitação supõe-se erroneamente que o pensamento, incondicionalmente uma atividade, pudesse muito bem ter um objeto que, pelo fato de ser pensado, não se tornasse ao mesmo tempo algo produzido” (DN. p. 76).⁴⁵³ Esta 2ª esfera inteligível, que é concebida como se escapasse da aporia do pensamento, é pensada como algo que se apresenta de modo puro. Corresponde à esfera do “ser”.

Adorno admite, tal como Husserl e Heidegger, que o conhecimento quando escapa da mera tautologia do sujeito, já referida, que a consciência sintetizante pode “ver” o universal a partir do micrológico. Para isto ser possível, temos que admitir um elemento imediato, caso contrário o conhecimento seria apenas coleção de definições comparativamente estabelecidas: “Na medida em que algo se revela primariamente em um objeto específico, cai sobre a *species* a luz mais intensa possível: sob esta luz dissipa-se a tautologia que não sabe outra coisa sobre a *species* além daquilo por meio do que ela é definida” (DN.p.77).⁴⁵⁴ O problema é a hipostasiação desta “luz”. Quer dizer, o imediato aqui é conseguido com a intervenção da subjetividade, quando esta consegue ver para além da estrutura categorial. Entretanto, esta visada é também construída, na medida em que o sujeito construtor não é fundamento, mas parte do processo histórico que o precede.

⁴⁵³ Ohne Zögern wird unterstellt, Denken, unabdingbar Aktivität, könne überhaupt einen Gegenstand haben, der nicht dadurch, daß er gedacht wird, zugleich ein Produziertes ist. GS 6, S. 88

⁴⁵⁴ Indem an einem spezifischen Gegenstand primär etwas aufgeht, fällt auf die *species* das schärfste Licht: in ihm zergeht die Tautologie, die von der *species* nichts anderes weiß, als wodurch sie definiert ist. GS 6, S. 89

Tal hipostasiação é facilmente aceita porque ela traz os ares do absoluto através da mediação, um imediato obtido, aparentemente, sem o sacrifício do singular. “Por outro lado, a visão das essências designa a visualização fisionômica dos estados de coisas espirituais” (DN. p. 77).⁴⁵⁵ O que parece um âmbito fundamentacional puro e seguro, o que dá o tom da universalidade e necessidade que, na verdade, não são em si, mas apenas construções, é o fato de a esfera espiritual não ser constituída pelo sujeito cognoscente (empírico ou transcendental), mas ter por fundamento o espírito objetivo. Esta fisionomia pode ser intuída porque ela corresponde a algo pré-dado à consciência, a “vida coletiva do espírito” (DN. p. 77) e suas leis. O problema é tratar esta fisionomia como universal e necessária.⁴⁵⁶

Adorno concorda com Gunther Anders (DN. p. 78)⁴⁵⁷ que, quanto mais o tecido social é espesso independente do sujeito, mais ele reluz através de uma “imersão micrológica”. Essa densidade do tecido social é brilhantemente descrita por Benjamim com uma metáfora: o mundo se transformou numa espécie de teatro onde estamos presos, no qual a peça está pronta e somos obrigados a representá-la. A idéia de que só haja aquelas falas e aqueles papéis dá um ar de eternidade, de absolutez, à totalidade representada.⁴⁵⁸

Sendo o conhecimento o “entrelaçamento” entre função sintética do pensamento e o “algo” a ser sintetizado, a imediatidade é apenas um momento, justamente o momento da espontaneidade do pensar e não uma esfera ontológica. Se toda reflexão para ter

⁴⁵⁵ Andererseits nennt Wesensschau den physiognomischen Blick auf geistige Sachverhalte. GS 6, S. 89

⁴⁵⁶ Da mesma forma, o sujeito transcendental como o fundamento expressava tal como a fisiogonomia espiritual de Husserl a precedência da estrutura social em relação ao indivíduo e suas experiências.

⁴⁵⁷ GS 6, S. 90

⁴⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2000, P.23.

conteúdo precisa de algo imediato, então este imediato sem a reflexão se torna enrijecido, ou seja: sem a reflexão, “ser” não pode ter significado (DN. p. 78).⁴⁵⁹

A indeterminação exigida por Heidegger da palavra “ser” em função da sua pretensa originariedade impede a que seja possível um confronto decisivo com o que a palavra refere. Por isso ele afirma que o ser se “desvela” ou “ilumina”, ou seja, ele não pode ser pensado e, com isso também é inatacável, concebido como acima do pensamento reflexivo. Assim, o fundamento dos próprios princípios lógicos é reenviado para algo anterior, originário e não proposicional, ou seja, não conceitual. “Os princípios de identidade e de não contradição não são ‘também apenas transcendentais’, mas apontam para trás, para algo mais originário, que não possui caráter proposicional, e que muito antes faz parte do acontecer da transcendência enquanto tal”⁴⁶⁰.

A consequência disto é que, ao ler a história da filosofia, tentando evadir-se da aporia da consciência, ele não leva em conta o espírito subjetivo, através do qual se tem a relação com a empiria, com a multiplicidade historicamente construída. Para corrigir isto é preciso “desencantar” os conceitos”, ou seja, mostrar o quanto os mesmos estão comprometidos com a historicidade, com a sociedade falsa. Heidegger mantém justamente o que queria destruir, os “construtos” inteligíveis encobridores do ser. Com a impossibilidade de o pensamento realizar-se, se entroniza o já pensado e que foi petrificado na cultura.

É na aporia entre sujeito e objeto, na diferença entre ambos, que podemos perceber a inadequação entre o pensamento e sua referência. Heidegger quer saltar para fora da aporia, o que não é possível “com os meios da razão”: ou seja, o pensamento só se

⁴⁵⁹ GS 6, S. 90

⁴⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*. IN: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, P. 124.

realiza na aporia. Por isso, a filosofia de Heidegger está no mesmo nível que as visões de mundo irracionalistas (DN. p. 80).⁴⁶¹

Assim como as instâncias do sujeito e do objeto não podem ter sentido separadas, a mediação também só possui sentido na constelação com ambos. Heidegger hipostasia a mediação⁴⁶², ele “a tensiona até ela se tornar por assim dizer uma objetividade não-objetiva” (DN. P, 92).⁴⁶³ É criada uma esfera ontológica na qual o ente está descaracterizado de qualquer determinação atribuível ao ser. O que é indevido nisto é que, se ser e ente estão reciprocamente mediados, então não podemos esvaziar um dos lados. Na interpretação adorniana de Kant, por exemplo, por mais que seja atribuído o primado da forma ao sujeito transcendental, este sempre é mediado pelo objeto, para além da mediação, nada pode ser dito, pois “a coisa em si” é carente de determinações.

Na verdade o que Heidegger hipostasia é a forma da sentença predicativa: Adorno afirma que o “ser” que se intercala entre o sujeito gramatical e o predicado pode ter uma conotação ôntica quando o seu sentido é existencial; ou pode ter um sentido universal de síntese categorial que une ambos os termos (DN. p.93).⁴⁶⁴ Heidegger autonomiza a segunda forma de ser e a trata como ontológica. Isto surge de um equívoco semântico: a falta de clareza em relação à distinção entre a cópula “é”, significando constância da síntese, e o significado específico que o é expressa em cada juízo. “As duas não coincidem de maneira alguma. Nessa medida, o “é” precisaria ser comparado com as expressões ocasionais. Sua universalidade é um indício de particularização, da forma

⁴⁶¹ GS 6, S. 92

⁴⁶² “Assim como os pólos sujeito e objeto, a mediação também não se deixa hipostasiar; ela só vigora em sua constelação” (DN. p. 92)

So wenig aber wie die Pole Subjekt und Objekt läßt Vermittlung sich hypostasieren; sie gilt einzig in deren Konstellation. GS 6, S. 106

⁴⁶³ Heidegger überspannt sie zu einer gleichsam ungegenständlichen Objektivität. GS 6, S. 106

⁴⁶⁴ GS 6, S. 107

universal para a consecução dos juízos particulares” (DN. p. 93) ⁴⁶⁵. Na tradição, esta diferença foi levada em consideração, pois para a o sentido universal referido usa-se o termo ‘cópula’ e o ‘é’ “para a capacidade particular que o juízo tem a cada vez de realizar” (DN. p. 94) ⁴⁶⁶. Heidegger não considera esta diferença (DN. p. 93-94)⁴⁶⁷. Isto mostra que os termos têm sentidos distintos, mas intrínsecos ao juízo. O que Heidegger faz é obscurecer a diferença entre o sentido categorial e o ôntico de forma que o último passa a ser um modo de “aparição” do primeiro, “um modo de ser do ser” (DN. p. 94)⁴⁶⁸. Ao desconsiderar a diferença entre o ôntico e a forma universal categorial, Heidegger não considera a irreducibilidade do elemento material, o que propiciaria a visada para além da identidade.

Portanto, o ser, no sentido da constante gramatical da síntese, não é autônomo em relação ao “é”, ao significado em cada juízo singular. A linguagem não emprega “ser” como algo “em si”, separado, mas “emprega reciprocamente ser apenas na relação com tudo aquilo que é” (DN. p. 94)⁴⁶⁹. A aparência de que haja uma esfera ontológica “em si” se deve ao fato de que os dois sentidos de ser são mediados, mas não redutíveis um ao outro. Algo análogo ocorre com a relação sujeito/objeto. Ela pode ser tratada sob o ponto de vista lógico e epistemológico. Com relação ao primeiro, o sujeito é o substrato da predicação. Em relação ao segundo, sujeito é a “função do pensamento”, que não pode ser excluído do sujeito singular pensante, sob pena de não significar mais nada.

⁴⁶⁵ Beides fällt keineswegs zusammen. Insofern wäre das Ist den okkasionellen Ausdrücken zu vergleichen. Seine Allgemeinheit ist eine Anweisung auf Besonderung, die allgemeine Form für den Vollzug besonderer Urteile. GS 6, S. 108

⁴⁶⁶ Die Nomenklatur trägt dem Rechnung, indem sie für jene Allgemeinheit den wissenschaftlichen Terminus Copula bereithält und für die besondere Leistung, die das Urteil jeweils zu vollbringen hat, eben das »Ist«. GS 6, S. 108

⁴⁶⁷ GS 6, S. 108

⁴⁶⁸ ...eine Seinsweise von Sein. GS 6, S. 108

⁴⁶⁹ Verkoppelt die Grammatik das Ist mit der Substratkategorie Sein als deren Aktivum: daß etwas sei, so verwendet sie reziprok Sein lediglich im Verhältnis zu all dem, was ist, nicht an sich. GS 6, S. 109

Quer dizer: sujeito e objeto não podem ser pensados sem mediação: “o pensar está acorrentado ao ente” (DN. p. 95).⁴⁷⁰ A concepção estritamente lógica que considera a relação entre a síntese e o “estado de coisas”, sem levar em conta a faticidade (espaço/temporal), é apenas uma abstração. Como vimos no início deste trabalho, ao tratar a obra *Metacrítica da Teoria do Conhecimento*, a validade lógica, independente da gênese histórica, é uma hipostasiação do pensamento. Ela é, na verdade, uma abstração da relação sujeito/objeto, pois o pensamento puro negligencia todo elemento ôntico. Entretanto, ambos estão indissolivelmente referidos um ao outro. Isto quer dizer que lógica e teoria do conhecimento não são meramente análogas. O que a lógica abstrai, a teoria do conhecimento se empenha em determinar: o “algo”, oposto ao pensamento. Assim, o que temos são esferas hierárquicas de abstração, mas que, em última instância, referem-se ao sujeito singular, historicamente determinado, pois, sem ele, como dissemos o sujeito universal, a “função do pensamento”, carece de sentido. No entanto, tradicionalmente, ambas, lógica e teoria do conhecimento hipostasiam suas esferas.⁴⁷¹

Heidegger transforma a irreducibilidade entre os momentos do juízo em algo “em si”. Na verdade, ela só quer dizer que os momentos não são idênticos; sem eles, a irreducibilidade não tem nenhum sentido. Por isso é falso imputar-lhe primazia ontológica. “O paralogismo reside na transformação desse negativo, de acordo com o

⁴⁷⁰ Denken ist an Seiendes gekettet. GS 6, S. 108

⁴⁷¹ “O conceito moderno de razão era o conceito da indiferença. Nele equilibram-se o pensamento subjetivo reduzido à forma pura- e por meio disso objetivado potencialmente, arrancado do eu- e a validade das formas lógicas despidas daquilo que as constitui enquanto tal, formas que não seriam por sua vez representáveis sem o pensamento subjetivo” (DN. p. 200).

Der neuzeitliche Begriff von Vernunft war einer der Indifferenz. In ihm glich sich das auf die reine Form gebrachte - und dadurch potentiell objektivierte, vom Ich losgerissene - subjektive Denken aus mit der ihrer Konstitution entäußerten Gültigkeit der logischen Formen, die doch wiederum ohne subjektives Denken nicht vorzustellen wäre. GS 6, S. 236

qual não se pode reconduzir um dos momentos ao outro, em algo positivo” (DN. p. 95).⁴⁷²

O termo “ser” só tem sentido na constelação entre sujeito e objeto: isoladamente, não possui nenhum substrato, não designa nada. É totalmente ilícita a dedução que o transforma em uma terceira instância. “A falsa conclusão é flagrante no fato de um tal substrato supostamente puro do ‘é’ não poder ser pensado. Toda tentativa de pensá-lo depara-se com mediações das quais o ser hipostasiado gostaria de se desembaraçar” (DN. p. 96).⁴⁷³ Heidegger segue a dialética até certo ponto na medida em que percebe que todo ente é mais do que o dito sobre ele, que a síntese categorial idealista falseia o ente. Mas ele trai a dialética quando abandona a aporia do pensamento e se lança “em direção a algo imediato e primeiro” (DN. p. 97)⁴⁷⁴.

Neste sentido, sua ontologia é mais arcaica que as metafísicas pré-kantianas, pois estas não dispensavam a separação pensamento/ser, justamente porque, enquanto filosofias, visavam a desmitologização. Ao contrário, a “fatalidade mítica” é identidade atemporal (DN. p. 109)⁴⁷⁵.

Tanto o ser quanto o ente podem ser indiferenciados. O ente sem determinações ou qualidades pode se denominar ser, por seu turno, o “ser” vazio, imediato, não se justifica enquanto conceito, pois se ele admite qualquer extensão entra em contradição

⁴⁷² Der Paralogismus liegt in der Transformation jenes Negativen, daß nicht eines der Momente aufs andere zurückzuführen ist, in ein Positives. GS 6, S. 110

⁴⁷³ Der Fehlschluß wird daran flagrant, daß ein solches vermeintlich reines Substrat des Ist nicht gedacht werden kann. Jeder Versuch dazu trifft auf Vermittlungen, denen das hypostasierte Sein enthoben sein möchte. GS 6, S. 112

⁴⁷⁴ Er folgt der Dialektik soweit, daß weder Subjekt noch Objekt ein Unmittelbares und Letztes seien, springt aber aus ihr heraus, indem er jenseits von ihnen nach einem Unmittelbaren, Ersten hascht. GS 6, S. 112

⁴⁷⁵ Was sich selbst gleichbleibt, die reine Identität, ist das Schlechte; zeitlos das mythische Verhängnis. GS 6, S. 128

com seu sentido. Por isso, pode ser considerado como “algo” imediato (o ente se torna conceito, o conceito se torna o “tode ti”). Estas abstrações não podem ser mantidas, o pensamento não pode querer pensar o inexprimível abandonando o pensamento: “logo que o discurso sobre o ser acrescenta algo à pura invocação, esse algo provém do plano ôntico” (DN. p. 98).⁴⁷⁶

Portanto, a mediação é um termo que tem seu uso justificado, porque a determinação de todo e qualquer ente sempre remete a outro ente, pois o ente não se autodetermina (DN. p. 94).⁴⁷⁷ Isto, transposto para a linguagem, significa que se determina um objeto através de sua constelação, ou seja, um conjunto de juízos que se inter-relacionam na construção de sua significatividade. Como os conceitos, e por conseqüência, os juízos, estão em devir, o dito e o visado permanecem separados. Falsidade seria fixar, independente do tempo, um momento da constelação.

Tal como Karl Heinz Haag, Adorno defende que a diferença ontológica entre ser e ente permanece confusa em Heidegger, porque tanto o ser quanto o ente precisam permanecer sob o prisma da indeterminação. Qualquer tentativa de determiná-los recai na dialética entre sujeito e objeto, na aporia do pensamento. A diferença entre ambos não pode ser definida: por isso só resta a tautologia de que o ser é ele mesmo e não o ente e vice-versa (DN. p. 105)⁴⁷⁸.

Se não é possível pensar o ser puro, sem o ente, como Heidegger relaciona ambos? Ele ontologiza o ente. “O fato de não haver nenhum ser sem ente ganha a fórmula de que o

⁴⁷⁶ Sobald die Rede vom Sein der puren Invokation irgend etwas hinzufügt, stammt es aus dem Ontischen. GS 6, S. 114

⁴⁷⁷ GS 6, S. 108

⁴⁷⁸GS 6, Fußnoten 6

ser do ente pertence à essência do ser” (DN. p. 105)⁴⁷⁹. Ora, em Adorno o ente é simplesmente aquilo que é e permanece outro em relação à estrutura categorial, ao conceito. À frase verdadeira de que não é possível ser sem ente não se poderia concluir que o ente tem uma essência. E é justamente isto que Heidegger faz. “O ser se apodera daquilo que uma vez mais não gostaria de ser na dimensão de seu ser-em-si, apodera-se do ente, cuja unidade conceitual é sempre concomitantemente visada pelo sentido literal de ser” (DN. p. 105).⁴⁸⁰ Heidegger unifica o sentido universal de ser como cópula com o sentido a ser usado no juízo singular (o qual expressa o sentido do conceito). Se ele levasse a sério a diferença entre o plano lógico categorial- apenas uma abstração- e o juízo singular, realização do primeiro, mas não redutível a ele, não seria possível derivar o ente do ser. Mas como esse plano lógico categorial é abstraído de seus momentos, da aporia, pretende-se não conceitual: o ente participa dele na medida em que seu conceito e aquilo que ele abarca não expressa o que fica de fora. Quer dizer, a linguagem conceitual só expressa as notas do conceito e não o que escapa a elas. Isto que escapa, o não idêntico é tratado como imediatidade absoluta...

O fato de os conceitos, para serem efetivamente tais conceitos, precisarem significar algo serve de veículo para que seu substrato (em grego)- o próprio ser-possua sentido, porque o ser não se dá de outro modo senão como conceito, como significação lingüística. Que esse conceito não deva ser conceito, mas que ele deva ser imediatamente, isso é algo que envolve o sentido semântico em uma dignidade ontológica (DN. p. 81).⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Daß kein Sein ist ohne Seiendes, wird auf die Form gebracht, zum Wesen von Sein gehöre das Sein von Seiendem. GS 6, S. 122

⁴⁸⁰ Sein bemächtigt sich dessen, was es in der Dimension seines Ansichseins wiederum nicht sein möchte, des Seienden, dessen begriffliche Einheit der Wortsinn von Sein immer auch meint. GS 6, S. 122

⁴⁸¹ Daß die Begriffe, um überhaupt welche zu sein, etwas bedeuten müssen, dient zum Vehikel dafür, daß ihr pokenimonon - Sein selber - Sinn habe, weil es anders nicht denn als Begriff, als sprachliche Bedeutung gegeben sei. Daß dieser Begriff nicht Begriff sondern unmittelbar sein soll, hüllt den semantischen Sinn in ontologische Dignität. GS 6, S. 94

Não é possível tratar o conceito de ser desobrigando-o da justificabilidade enquanto conceito, pois, segundo Adorno os conceitos estão obrigatoriamente vinculados ao juízo, ou seja, “os juízos não são meras sínteses de conceitos, pois não há nenhum conceito sem juízo” (DN. p. 96)⁴⁸².

Sem a derivação do ente de “ser” não seria possível afirmar, acerca de Hölderlin, que o poeta é “porta voz” do ser. É por isso que, para tratarmos da relação entre Heidegger e Hölderlin, precisamos determinar melhor o que significa “diferença ontológica”.

O problema está na relação entre essência e existência. Se, para Adorno o ente permanece como o outro em relação ao conceito, isto é, não redutível a ele, Heidegger “resolve” a relação entre ser e ente através da “diferença ontológica”. Falando com conseqüência se o ser não é conceito, então ele está fora da aporia do pensamento, da dialética entre sujeito e objeto. Mas, Heidegger não quer recair no realismo, então ele pensa a mediação entre ser e ente como unidade positiva. Heidegger comete o “pecado” de reduzir o ente ao ser: nesta participação ele torna-se elemento originário. Ele persegue o momento irreduzível do ente. Por isso, este torna-se um “fato ontológico” (DN. p. 105)⁴⁸³, ou seja, que o ser do ente está contido na essência de ser. A unidade conceitual do ente passa a ser considerada ontológica. Ao contrário de Adorno, para o qual o ente se mantém irreversivelmente em oposição ao conceito, Heidegger manobra com o conceito de ente, ou seja, trabalha com dois níveis, o do ente singular e o conceito válido para todo ente, o próprio conceito de ente, este último passa a pertencer à esfera do ser: “Porque o ‘ente’ é o conceito para todo ente, o próprio ente torna-se conceito, estrutura ontológica que passa sem quebras para a estrutura do ser” (DN. p.

⁴⁸² Urteile sind keine bloße Synthesis von Begriffen, denn kein Begriff ist ohne Urteil; GS 6, S. 111

⁴⁸³ ...ontologischen Tatbestand... GS 6, S. 122

106)⁴⁸⁴. Isto fica claro no texto de Heidegger: *Identidade e Diferença*⁴⁸⁵. Neste, ao tratar da formulação do princípio de identidade: A:A, Heidegger propõe que o princípio não afirma que duas coisas sejam idênticas, mas que “todo e qualquer ente é, a saber: ele mesmo consigo mesmo o mesmo” (*Identidade...*p. 180). Para o autor, tal princípio esta se referindo ao ser do ente, ele conclui que, sendo o princípio de identidade um princípio do “ser”, como vimos, toda lógica está fundada no “ser”, então cada ente participa do “ser” porque “de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo” (*Identidade...*p. 180). Como bem disse Adorno, do conceito de ente em geral ele retira a nota que o filia ao “ser”.

Em conseqüência do “fato” de o ente ser tratado como “um modo de ser do ser”, ele não se encontra em oposição ao conceito: o não idêntico é afastado, o que significa que a esfera ontológica e suas categorias reduzem o mundo a um conjunto de fenômenos originários. Não é à toa que, por isso, até a angústia deixa de ser um sentimento relacionado à situação do indivíduo numa certa configuração sócio-histórica para ser parte do ser.

Se todo ente tem um fundamento ontológico, o homem também seria em certo sentido, fenômeno originário, essência. Adorno afirma que na obra *Ser e Tempo*, o “ser-aí” é tratado como ontológico (DN. p.112)⁴⁸⁶. Para Adorno, o homem atual é função, não livre, ele traz consigo todas as desgraças que vem sofrendo há milênios. Propriamente falando sua essência ainda não existe, porque ele não é livre. “Se a essência humana fosse decifrada a partir de sua constituição social, então isso sabotaria sua

⁴⁸⁴ Weil »das Seiende« der Begriff für alles Seiende ist, wird das Seiende selber zum Begriff, zu einer ontologischen Struktur, die bruchlos übergeht in die des Seins. GS 6, S. 123

⁴⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. In: Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.p. 176-18. A partir de agora abreviado por *Identidade...*

⁴⁸⁶ GS 6, S. 131

possibilidade” (DN p.111)⁴⁸⁷, ou seja, justifica o mundo e impossibilita a utopia. Quer dizer, se considerarmos que o homem já possui uma essência, então as transformações sociais teriam que ser pensadas a partir dela. Não teríamos nada propriamente novo.

O ser-aí é designado como ôntico, em virtude de sua individuação espaço-temporal e ontológico porque é logos. O fato de o indivíduo ter consciência, ser capaz de auto-reflexão, não o exclui da condição de ôntico. Quer dizer: o conceito de ser pressupõe o sujeito que formula o juízo, pois ele não é imediatamente dado, um “em si” que está ninguém sabe onde; por outro lado, o sujeito não é uma hipóstase, mas pressupõe a consciência singular que formula o juízo no qual está tanto o sujeito da predicação quanto o que é predicado, portanto toda a construção é dependente de algo ôntico, o homem situado e datado.

Entretanto, esse algo ôntico não é ontológico também no sentido de ser posto como primado em relação ao resto:

É incompreensível a razão pela qual a consciência individual daquele que fala a cada vez e que já pressupõe na partícula “meu” uma universalidade lingüística negada por ele através do primado de sua particularização deve ser anterior a todo resto: a contingência que o força a começar com a sua consciência, uma consciência na qual ele se acha enraizado de uma vez por todas, torna-se para ele o fundamento da necessidade (DN. p. 113).⁴⁸⁸

Como já vimos, a sociedade e as estruturas lingüísticas correlatas são anteriores ao eu singular. Segundo Adorno, quando Heidegger afirma, acerca do poema “Andenken”

⁴⁸⁷ Würde aus seiner gegenwärtigen Beschaffenheit das Menschenwesen entziffert, so sabotierte das seine Möglichkeit. GS 6, S. 130

⁴⁸⁸ Warum das individuelle Bewußtsein des je Redenden, der bereits in der Partikel 'mein' eine sprachliche Allgemeinheit voraussetzt, die er durch den Primat seiner Besonderung verleugnet, irgendeinem anderen vorgängig sein soll, ist unerfindlich; das Zufällige, das ihn daran bindet, mit seinem Bewußtsein anzuheben, in das er nun einmal eingewachsen ist, wird ihm zum Grund von Notwendigkeit. GS 6, S. 132

⁴⁸⁹de Hölderlin, que aqui o poeta disse tudo o que é preciso dizer, ele está tratando a poesia como discurso que expressa o originário, o ser, e Hölderlin, como porta-voz deste, aquele que fala pelo ser, ou seja, aquele que diz o verdadeiro, a essência. Entretanto, para Adorno, a poesia, como toda arte é aparência, não conceito. É preciso esclarecer esta confusão entre poesia e filosofia, o que será visto no próximo capítulo.

⁴⁸⁹ADORNO, T. *Parataxis*: Sobre a poesia tardia de Hölderlin. Op. cit. P. 439.

VII - Estrutura ontológica e estética: leituras de Hölderlin

...um homem fiel gosta de olhar para dentro da noite, sim convém mesmo votar-lhe coroas e cânticos, pois ela é sagrada aos errantes e aos que morreram. Mas, mantém-se a si própria, eterna, em libérrimo espírito. Mas também a nós- para que em tempo indeciso, para que em trevas haja para nós algo de palpável. Ela tem de dar-nos o esquecimento e a ebriedade sagrada. De dar-nos o verbo fluente que, como os amantes, nunca adormeça, e taça mais cheia e vida mais ousada. E memória sagrada também. Que a noite nos mantenha em vigília.

Hölderlin (Brot und Wein)

Como vimos, para Adorno, toda obra de arte, devido a seu caráter monadológico, quer ser compreendida a partir de seus próprios elementos, de sua imanência. Entretanto, nenhuma consegue. Isto torna a interpretação filosófica essencial para a determinação do conteúdo de verdade da obra. Este não depende da intenção do autor: a linguagem não se restringe ao apelo do singular, as palavras já carregam seu sentido (historicamente determinado), bem como a estrutura da linguagem, seu caráter sintético, é a expressão da razão como domínio da natureza. Assim, a poesia só consegue escapar ao sentido dado e à coerção da síntese quando sua configuração interna expressa “mais do que a estrutura denota” (PX. p. 433)⁴⁹⁰. O que significa este excedente a partir da imanência? São as passagens mais obscuras dos poemas que derivam do silêncio do factual, quer dizer, as passagens onde se procura expressar algo que as convenções lingüísticas não dão conta. O conteúdo de verdade somente é possível nesta “negação determinada do sentido” (PX. p. 433)⁴⁹¹, ou seja, justamente onde a poesia procura evadir-se sob pena de falsear seu objeto, perdendo-o na estrutura convencional da linguagem.

⁴⁹⁰ ...nicht von außen her, durch gesagten philosophischen Inhalt, sondern vermöge der Konfiguration der Momente, die, zusammengenommen, mehr bedeuten, als das Gefüge meint. GS 11, S. 451

⁴⁹¹ Die Bahn von dessen bestimmter Negation dann ist die zum Wahrheitsgehalt. GS 11, S. 451

O exemplo de Adorno, que mostra como a configuração lingüística da poesia ultrapassa o que é intencionado pelo autor, é a posição da palavra “destino” no poema “Festada Paz” [*Friedensfeier*] de Hölderlin⁴⁹²: segundo Adorno, o poema exalta o destino em versos como: ‘É lei do destino que todos se dêem conta /de que quando se faz silêncio também há linguagem’...[Schicksalgesetz ist dies, daß, Allesicherfahren./ Daß, wenn die Stillekehrt, auch eine Sprache sei]. ‘Pois cuidadosamente toca, sempre preocupado pela medida, /só um instante asmoradas dos homens/ um Deus, imprevistamente, e ninguém sabe quando. / Também a insolência pode ir então mais além, /e o selvagem tem que vir ao lugar sagrado/ desde os confins, exerce brutalmente a demência/ e cumpre com isso um destino, mas a gratidão/ nunca vem em seguida ao dom oriundo de Deus’ (PX. p. 434).⁴⁹³[Denn schonend rührt des Maßes allzeit kundig / Nur in einem Augenblick die Wohnungen der Menschen/ Ein Gott na, unversehn, und keiner weiß es wenn?/ Auch darf alsdann das Freche drüber gehn, / Und kommen muß zum heiligen Ort das Wilde / Von Enden fern, übt rauh betastend den Wahn, / Und trifft daran ein Schicksal, aber Dank, / Nie folgt der gleich hernach dem gottgegebenen Geschenke;](HT. p. 82). A intenção do poeta é celebrar o destino, mas o poema impõe a gratidão desde dentro, sem precisar enunciá-la. Não é que o poema seja uma espécie de “agens”, mas como a gratidão aparece depois de um “mas”, como algo oposto ao destino, ao sempre igual, que corresponde ao mito, ela expõe uma cisão no “continuum” do destino.

A filologia da época insistia na análise das intenções do autor porque visava livrar a poesia de interpretações metafísicas alheias a seu teor. A intenção é só um momento entre outros, como por exemplo, segundo Adorno, “o assunto, a lei imanente da obra e -

⁴⁹²HÖLDERLIN, F. *Hinos tardios*. Trad. De Maria Tereza Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000 (edição bilíngüe, português-alemão). De agora em diante abreviada como HT.

⁴⁹³GS 11, S. 475

sobretudo em Hölderlin- a forma lingüística objetiva” (PX. p. 430)⁴⁹⁴. Ele afirma que os artistas sujeitam-se à coerção da obra e que “esta é melhor conseguida quanto mais é superada, sem deixar rastro no configurado” (PX. 430).⁴⁹⁵

Há momentos que a filologia não dá conta de explicar. Por exemplo: No poema “O rincão de Hardt” de Hölderlin, o filólogo Beissner esclarece que se trata do lugar onde Ulrich, o perseguido Duque de Württemberg se escondeu da perseguição dos protestantes da Liga Suábia (PX. p. 431 e notas)⁴⁹⁶. Ele se refere a uma “história alegórica da natureza”⁴⁹⁷ à qual estes versos estariam ligados, mas não a investiga. É aqui, segundo Adorno, que é necessária a filosofia, pois ela deve deter-se justamente nas passagens consideradas obscuras, nos versos considerados estranhos, pois a estranheza é a tentativa de expressar “algo privado de linguagem” (PX. p.433)⁴⁹⁸.

Para clarificar isto, Adorno retoma de Hegel o método da análise imanente. Com este é possível chegar ao conteúdo de verdade da obra, desde que o método não se atenha em si, ou seja, dedique-se mais à estrutura formal de análise do que ao conteúdo. “Não obstante, assim como o modelo hegeliano da análise imanente não se detém em si mesmo, mas atravessando o objeto com a própria força deste leva mais além da coesão monológica do conceito isolado respeitando-o, assim deveria também acontecer com a análise imanente de obras literárias” (PX. p. 433)⁴⁹⁹. Ora, como vimos, toda obra de

⁴⁹⁴ ... dem Sachgehalt, dem immanenten Gesetz des Gebildes und - zumal bei Hölderlin - der objektiven Sprachgestalt. GS 11, S. 448

⁴⁹⁵ Es wird desto vollkommener gelingen, je spurloser die Intention in dem Gestalteten aufgehoben ist. GS 11, S. 448

⁴⁹⁶ GS 11, S. 449.

⁴⁹⁷ ...allegorischen Naturgeschichte. GS 11, S. 449

⁴⁹⁸ ... der Beredtheit eines Sprachlosen. GS 11, S. 450

⁴⁹⁹ Wie jedoch das Hegelsche Modell der immanenten Analyse nicht bei sich selbst verbleibt, sondern mit der eigenen Kraft des Gegenstandes diesen durchbricht; über die monadologische Geschlossenheit des

arte é mônada que se recusa à comunicação, no sentido da síntese discursiva. Precisamos respeitar a obra enquanto mônada, um âmbito da aparência e, ao mesmo tempo interpretá-la. A interpretação, a compreensão, implica o conceito discursivo, elemento que é exterior a toda obra porque, justamente enquanto obra de arte, ela possui sua própria logicidade imanente. Um quadro pode redobrar o espaço, uma música comprimir o tempo, uma poesia burlar a estrutura sintética da linguagem. Este modo de configuração das obras destoa da ordem lógica da razão como domínio da natureza. Ele é segundo Adorno, herança de suas origens mágicas. Por isso, elas requerem interpretação.

Adorno afirma que, em sua tentativa de interpretação filosófica da poesia de Hölderlin Heidegger propõe que, no âmbito do poético, o comentário deve se colocar numa posição supérflua: isto significa que o comentário “deve desaparecer no conteúdo de verdade, o mesmo que os elementos reais” (PX. p. 434).⁵⁰⁰ Entretanto, a ênfase dada à esfera do poético e mesmo à glorificação do poeta não livra Heidegger da acusação, feita por Adorno, de que seus comentários, quando vistos de perto, não fazem jus ao especificamente poético, pois ele “glorifica o poeta, supraesteticamente, como fundador sem refletir de maneira concreta sobre o *agens* da forma” (PX. p. 435)⁵⁰¹, ou seja, o trata para além do conteúdo do poema.⁵⁰²

Einzelbegriffs hinaustreibt, indem es diesen achtet, so dürfte es auch um die immanente Analyse von Dichtungen stehen. GS 11, S. 450-451

⁵⁰⁰ ...also ebenso im Wahrheitsgehalt zu verschwinden wie die Realien. GS 11, S. 452

⁵⁰¹ Er verherrlicht den Dichter, überästhetisch, als Stifter, ohne das Agens der Form konkret zu reflektieren. GS 11, S. 452

⁵⁰² Referindo-se à postura de Hölderlin no poema “Wie wenn am Feirtage”, Heidegger afirma que o poeta “está colocado *sob as tempestades de Deus - de cabeça descoberta*, colocado à sua mercê sem qualquer proteção e afastado de si próprio. O ser aí não é outra coisa senão o estar colocado à mercê do poder esmagador do ser”. HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p.38. De agora em diante abreviado como *Hinos*...

Não se trata de acusar o filósofo de não ser poeta, mas a pseudo poesia testemunha contra sua filosofia da poesia. A debilidade estética se origina de uma estética débil que confunde o poeta, no qual o conteúdo de verdade é mediado pela aparência, com o fundador, que interviria ele mesmo no ser, não tão distinta da conversão dos poetas em heróis típica da escola de George (PX. p.435)⁵⁰³

Tanto Anatol Rosenfeld quanto Jeanne Marie Gagnebin nos informam que a escola de Stefan George tendia a ler Hölderlin com ênfase no nacionalismo. Gagnebin nos diz que Benjamin e Hellingrath se opõem a George que “transformava Hölderlin em figura de poeta sagrado da nação alemã⁵⁰⁴. Rosenfeld afirma que Heidegger é um continuador da escola de George na medida em que “a concepção ontológica da língua foi particularmente acentuada neste círculo, transmitindo-se às interpretações de Martin Heidegger, que fala da ‘instauração verbal do ser’ e do ‘nomear instaurador dos deuses e da essência dos entes’.”⁵⁰⁵ Heidegger teria interpretado unilateralmente Hölderlin, simplificando a riqueza ambígua de sua poesia para apenas confirmar teses de sua própria filosofia. Ele também afirma que, assim como Heidegger representa, em parte, a continuação do círculo de George, Adorno e autores como Pierre Bertaux se opõem à visão de Hölderlin “vidente e profeta” para pensá-lo em relação a seu tempo histórico.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Nicht, daß er kein Dichter sei, ist gegen den Philosophen einzuwenden, aber die Afterpoesie zeugt gegen seine Philosophie der Dichtung. Das ästhetisch Schlechte entspringt im schlecht Ästhetischen, der Verwechslung des Dichters, bei dem der Wahrheitsgehalt vermittelt ist durch den Schein, mit dem Stifter, der ins Sein selbst eingriff, gar nicht so verschieden von der einst in der Georgeschule geübten Heroisierung der Dichter. GS 11, S. 453

⁵⁰⁴In: Walter Benjamin: 1892-1940. *Escritos sobre mito e linguagem*; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Suzana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2011, nota à p. 18)

⁵⁰⁵ ROSENFELD, Anatol. *Letras Germânicas*, São Paulo: Perspectiva, 1993. p.55

⁵⁰⁶ ROSENFELDE, Anatol, Op. Cit, p. 55

Assim, segundo Adorno, Heidegger em vez de se deter em Hölderlin enquanto um agente da forma poética, ou seja, o eu construtor como um dos elementos da poesia, trata o poeta como um eleito do “ser” que expressará para o povo os sinais que recebe. A poesia é estes sinais: por isso ela é tratada como tendo uma verdade em si. Já para Adorno, como vimos, toda obra de arte tem sentido na medida em que é interpretada, mas tal interpretação é conceito, e por isso, só se comporta de modo negativo em relação ao objeto. A negação “determinada” não significa que a negatividade possa expressar a verdade do todo. Ela se precavê de não postular nada, ou seja, a interpretação filosófica da obra, a estética, não pode abordar as obras com um quadro conceitual prévio.

Lendo o comentário de Marco Aurélio Werle, fica mais clara a posição de Heidegger a que estamos nos referindo. Com efeito, ao analisara relação estabelecida por Heidegger entre poesia e pensamento, a partir da leitura de poemas de Hölderlin, Werle defende que não se pode partir dos “padrões de pesquisa estabelecidos pela crítica literária”⁵⁰⁷ Mas, ele quer compreender como Heidegger concebe a poesia e o próprio poeta a partir do quadro conceitual de sua filosofia. Ou seja, Werle quer compreender a poesia de Hölderlin enquanto inserida no pensar de Heidegger e, a partir disto, ver como esta inserção “contribui para a instauração de um modo de pensar poético”⁵⁰⁸. É claro então que, para Werle, Heidegger se apropria de Hölderlin a partir da estrutura de seu próprio filosofar. Ainda, segundo o autor, a legitimidade da pesquisa heideggeriana não poderia ser posta em “1º plano” porque tal pesquisa transcende as divisões habituais entre disciplinas como, por exemplo, a estética e a teoria literária. Isto ocorre porque ela

⁵⁰⁷ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005, p. 12

⁵⁰⁸ Werle, Marco Aurélio. Op. Cit. P. 12

pretende um contato fenomenológico direto com o poema e com o poeta, pois com isto “algo de autêntico poderá vir à luz, ou até mesmo se ocultar, mas sempre de modo verdadeiro”.⁵⁰⁹

Ora, pelo que já dissemos acerca do modo como a estética de Adorno trata as obras de arte, é visível o contra-senso entre, por um lado, ler a obra a partir de um quadro conceitual dado e, por outro, pretender tal contato direto com a verdade. Como não se pretende que este contato direto seja através de alguma intuição mística não conceituável, então, apesar de todas as diatribes conceituais, o problema ainda é o da relação entre o conceito filosófico e a obra, que é mimética.

O erro central de Heidegger é a não percepção de que, em toda arte, não só na poesia, o conteúdo de verdade é mediado pela aparência. Ao tratar o poeta como fundador e a poesia como a linguagem “originária”, ou seja, a linguagem que fundamenta o Ser, Heidegger não atenta para o fato de que a linguagem teórica e a linguagem da poesia são distintas, pois esta última não tem por fim emitir juízos sobre a realidade, se assim o fizesse deixaria de ser arte, de estar no terreno da mimese.

Sendo a poesia aparência não se pode esperar dela nenhuma mensagem que expressasse o conteúdo de verdade: “toda interpretação de poemas que os reduza à mensagem viola seu modo de verdade ao violar seu caráter de aparência” (PX. p. 435-436)⁵¹⁰. Isto significa que o que se apresenta como conteúdo de verdade na poesia não necessariamente pode ser assim considerado na filosofia. A confusão entre arte e pensamento serve para a crença de que a arte pode “salvar” a realidade ruim, já que o esclarecimento não foi capaz.

⁵⁰⁹Werle, Marco Aurélio. Op. Cit. P. 14

⁵¹⁰ Jede Interpretation von Dichtungen, welche sie auf die Aussage bringt, vergeht sich an ihrer Weise von Wahrheit, indem sie an ihrem Scheincharakter sich vergeht. GS 11, S. 453

Portanto, a veneração de Hölderlin se equivoca no que é mais elementar: toma ao pé da letra o que o poeta disse, ou seja, o conteúdo da poesia é desestetizado, tratado como algo real: “a súbita desestetização do conteúdo faz passar o indispensavelmente estético por algo real, sem levar em conta a refração dialética entre forma e conteúdo de verdade” (PX. p. 436)⁵¹¹. Quer dizer, desrespeita-se a distinção entre arte e realidade na qual a arte, enquanto mimese da realidade é uma segunda esfera, ou seja, a negação determinada da primeira. “A realidade prematuramente afirmada do poético suprime a tensão entre a poesia de Hölderlin e a realidade, e neutraliza sua obra convertendo-a em conformidade com o destino” (PX. p. 436)⁵¹².

Nos poemas de Hölderlin se fazem presentes proposições com características de juízos sobre a realidade. Heidegger em vez de tratá-las como um elemento entre outros, tão importantes quanto o modo de encadeamento dos versos ou como uma exaltação, exemplificada no verso: “Mas é até ao Cáucaso que pretendo ir!” [Ich aber Will dem Kaukasos zu!] (HT. P. 42,43), conduz as mesmas até uma posição acima da obra. Um exemplo é o que diz a partir da paráfrase de uma passagem do poema “Empédocles”. Nesta, ele estabelece uma confusão entre o que o poeta disse e o conteúdo de verdade a qual serve para, a partir de algumas frases eleitas, colocar Hölderlin como um fundador “que transmite a seu povo os sinais que recebe” (PX. p. 437)⁵¹³. Com efeito, Heidegger afirma: “O ser aí histórico do homem é fundamentalmente suportado e conduzido pelo Ser que o poeta experimentou antecipadamente, verteu em palavras pela primeira vez e colocou no povo” (Hinos... P. 175).

⁵¹¹ Die schlagartige Entästhetisierung des Gehalts unterschiebt das unabdingbar Ästhetische als Reales, ohne Rücksicht auf die dialektische Brechung zwischen Form und Wahrheitsgehalt. GS 11, S. 454

⁵¹² Die allzu früh behauptete Wirklichkeit des Dichterischen unterschlägt die Spannung von Hölderlins Dichtung zur Wirklichkeit und neutralisiert sein Werk zum Einverständnis mit dem Schicksal. GS 11, S. 454

⁵¹³ Das verhilft zur billigen Heroisierung des Dichters als des politischen Stifters, der die Winke, die er empfängt, »weiter [winkt] in sein Volk«: »indem Hölderlin das Wesen der Dichtung neu stiftet, bestimmt er erst eine neue Zeit« GS 11, S. 454-455

Não podemos acusar Heidegger de interpretação arbitrária no seguinte sentido: de que o que ele diz não corresponde ao dito por Hölderlin. Por outro lado, a interpretação estética não pode tratar o poema como um discurso unívoco, como vimos, ela deve deter-se não tanto no que o poeta diz, mas no que ele cala. E, deste modo, é possível mostrar, segundo Adorno, que onde Hölderlin cala, Heidegger excede (PX. p. 437)⁵¹⁴. Uma coisa é clarificar o obscuro do poema mostrando a partir da configuração imanente outra constelação que ele expressa, além daquela intencionada, como vimos: outra coisa é manobrar com alguns versos tendo filosofemas como pressupostos. É isto que Heidegger faz:

Por exemplo, no poema “A caminhada” [Die Wanderung] o verso: “Difícilmente abandona/ tal lugar aquele que habita junto das origens” [Schwer verläßt /Was nahe dem Ursprung Wohnet, der Ort.] (HT, p. 40) satisfaz a Heidegger tanto por causa da imobilidade quanto por causa da defesa mística do originário. Entretanto, a partir do verso: “Mas é até ao Cáucaso que pretendo ir!” [Ich aber Will dem Kaukasos zu!] (HT. P. 42,43) onde aparece a relação de Hölderlin com o estrangeiro, uma relação amistosa (PX. p. 438)⁵¹⁵ que também aparece em versos como “Em dias festivos passam/ Mulheres morenas/ Pelo chão sedoso” [An Feirtagen gehn/ Die braunen Frauen daselbest/ AufseidnenBoden] (HT, 118-119) que se referem às mulheres de Bourdeaux no poema “Lembrança” [Andenken], já não se coaduna com o nacionalismo e o culto às origens. Estas passagens causam mal estar a Heidegger⁵¹⁶, pois ele quer falar da “pertença originária” (Hinos... p. 183), propõe que quem abandona seu lugar comprovaria que não tem “origem” e que está aí acidentalmente (Hinos... p.183).

⁵¹⁴ GS 11, S. 455

⁵¹⁵ GS 11, S. 456-457

⁵¹⁶ GS 11, S. 457

Entretanto é o próprio Hölderlin que diz: “Mas é até ao Cáucaso que pretendo ir! /Pois ainda hoje/ Ouvi dizer ao vento:/Os poetas são livres, como as andorinhas”. [Ich aber Will dem Kaukasoszu!/Denn sagen hört’ ich/ Noch heut in den Lüften:/ Frei sei’n, wie Schwalben, die Dichter.] (HT. p. 42-43).

Assim também, na segunda versão do poema “Pão e Vinho” [Brot und Wein], no qual Hölderlin diz que o espírito está em casa não no princípio, Adorno afirma que Heidegger silencia sobre este verso e reclama o imediatamente posterior o qual se refere ao amor à colônia e ao olvido do espírito (PX. p. 438)⁵¹⁷. A relação com o estranho é o ponto que mais separa Heidegger de Hölderlin. Ao tratar deste conceito, Heidegger imediatamente o relaciona com a colônia, o estranho passa a ser a pessoa que faz o poeta lembrar a pátria, (PX. id. p. 438)⁵¹⁸. Em virtude disto, Heidegger perverte a relação de Hölderlin com a pátria. Assim, ao referir-se ao termo “colônia”, usado por Hölderlin, desvirtua seu sentido, colocando Hölderlin no seu ideal endogâmico e nacionalista: pensa a colônia como filha da terra e que, portanto, o poeta ao amar a terra não faria mais que amar de modo camuflado a mãe. (PX. id. p. 438).⁵¹⁹

Em relação aos poemas “Germânia” e “Andenken” o problema continua sendo o mal estar com o estrangeiro. O poema “Germânia” fala de mulheres alemãs, no espírito schilleriano como “senhora e protetora”, já o poema “Andenken” das mulheres francesas de Bourdeaux, com as quais Hölderlin parece estar encantado. Heidegger comenta os poemas e fala de mulheres, no sentido schilleriano, sem levar em consideração que, este sentido, não aparece em “Andenken”.

⁵¹⁷ GS 11, S. 456

⁵¹⁸ GS 11, S. 456

⁵¹⁹ GS 11, S. 456

Desvirtuação análoga ocorre no que diz respeito à palavra “pátria”. Adorno considera a designação de Beissner para os “Hinos tardios” como “Hinos patrióticos”, imprópria porque não dá para esquecer que nos 150 anos transcorridos a palavra perdeu a conotação inocente que tinha ainda em versos como este (de Keller): ‘conheço em minha pátria/todavia algumas montanhas, oh meu amor’(citado por Adorno. PX. p. 440)⁵²⁰. Ao contrário disto, o termo passou a significar exclusão e ódio à diferença (PX. p. 440)⁵²¹. A direita nacionalista alemã distorceu de tal forma o termo pátria em Hölderlin, que é como se os poemas expressassem “seus ídolos” em vez do que Hölderlin, no espírito de sua época, realmente expressou: a utópica reconciliação entre o indivíduo e a totalidade (PX. p. 440)⁵²².

Tampouco o termo “unidade” tem um caráter central nos poemas de Hölderlin. Heidegger insiste na necessidade da constância e da permanência como requisitos para a significatividade do discurso. Adorno opõe a isto a processualidade e historicidade presentes nos hinos. Heidegger imputa a Hölderlin a identificação entre “um” e “ser” que ele transporta de Parmênides sem levar em conta que Hölderlin nunca substantiva o termo “um”.

Heidegger ratifica a separação entre ser e ente quando comenta a expressão de Hölderlin sobre o “perigo da linguagem” (PX. id. p. 441)⁵²³. Para Adorno, este perigo diz respeito à possibilidade da linguagem poética se perder no âmbito discursivo e não conseguir a verdade e, assim, falsear o objeto por retê-lo em suas malhas. Ao contrário, Heidegger interpreta este perigo como a possibilidade de não desvelamento do Ser: “por obra da

⁵²⁰ »Ich weiß in meinem Vaterland / Noch manchen Berg, o Liebe« GS 11, S. 458

⁵²¹ GS 11, S. 458

⁵²² GS 11, S. 458

⁵²³ Gefahr der Sprache. GS 11, S. 459

língua o homem testemunha o ser... O caráter perigoso da língua é a definição mais originária de sua essência. A sua essência mais pura desenvolve-se inicialmente na poesia. Esta é a linguagem primordial de um povo” (*Hinos...* p.67). Com isto, segundo Adorno, (PX. p. 441)⁵²⁴ o perigo, para Heidegger, é que o ser seja ameaçado pela realidade histórica e, assim ele separa linguagem originária e história. Ora, o que a Hölderlin parece ameaçado não é este “ser originário”, mas a unidade entre indivíduo e coletividade, exaustivamente tratada por Hegel. Para não entrar nisso, Heidegger abstrai Hölderlin da tradição do idealismo alemão. Sua poesia acaba se transformando num âmbito de “conceitualidade sitiada” (PX. p.442)⁵²⁵. É claro que não podemos dissolver os poemas no contexto histórico-cultural onde emergiram, assim como não podemos deduzir seu conteúdo de filosofemas previamente escolhidos. Entretanto, não podemos não levar em consideração o ambiente espiritual onde os poemas foram escritos, pois o conteúdo das obras de arte, historicamente determinado, determina também a forma.

Heidegger propõe que Hölderlin não está falando do tempo histórico como comumente entendido. Além disso, que ele se colocaria para fora de seu tempo histórico. “Questionando o verdadeiro tempo para o seu próprio tempo, ele coloca-se fora do tempo do seu hoje” (*Hinos...* p. 55). Isto significaria que ele possui uma concepção de tempo e eternidade diferente da que considera o tempo “como o mero passar do agora na sucessão (*Hinos...* p. 59). Ele quer falar de um tempo que corresponda “à historicidade originária de nosso ser aí histórico” (*Hinos...* p. 78). O procedimento de Heidegger consiste como bem disse Adorno em manobrar com o conteúdo da poesia de Hölderlin e conduzi-lo para onde ele previamente já estabeleceu: a esfera do originário, do “ser”, a qual, propriamente falando não significa objetivamente nada. Cada um pode

⁵²⁴ GS 11, S. 460

⁵²⁵ ... abgezirkelter Begrifflichkeit, GS 11, S. 460

colocar lá o que quiser. Isto fica claro em passagens do tipo: “A verdade de um povo é aquela revelação do ser a partir do qual o povo sabe o que quer historicamente na medida em que se quer *a si*, quer ser ele próprio” (*Hinos...* p. 137). Neste espaço do “próprio” cabe muita coisa, inclusive o “Nacional-socialismo”.

Hölderlin escapa do idealismo alemão a partir da problemática genuína deste que é a ruptura entre sujeito e substância. Ele chega a algo “que Hegel jamais haveria consentido: que a vida não é a idéia, que a quintessência do que é não é a essência” (PX. p. 445)⁵²⁶

O que agrada à “filosofia do ser” são as passagens teóricas da poesia de Hölderlin, elas se aproximam do médium da filosofia. Estes termos (“abstrata”) ou substantivos gerais são tratados por Heidegger como ontológicos, isto é, como conceitos anticonceituais, pertencentes à esfera do ser e não da historicidade. A poesia tardia de Hölderlin se duplica entre os nomes e suas correspondências e os substantivos gerais. Estes evocam aquilo que, no nome, não é expressável na linguagem corrente. Apesar de sua universalidade, são sinais de um processo, pois são a expressão daquilo do que está ausente (PX. p. 445)⁵²⁷. Por isto não podem ser tratados como ontológicos.

Por exemplo, no poema “Pão e vinho” os nomes “semi-alegóricos dos deuses” (PX. p. 446)⁵²⁸ expressam sua imersão na história e a ruptura ou irreconciliação em vez da universalidade ontológica. Este poema tem como centro a recordação que antes da temporalidade histórica, os deuses nos deixaram o pão e o vinho e que não é ocioso que cantemos seu retorno. Ora, se o poema pressupusesse que a humanidade está

⁵²⁶ Sie drückt mehr aus als je Gnomen, und als Hegel je gebilligt hätte; daß das Leben nicht die Idee, daß des Inbegriff des Seienden nicht das Wesen sei. GS 11, S. 463

⁵²⁷GS 11, S. 463

⁵²⁸ ...halbalegorischen Götternamen... GS 11, S. 465

reconciliada não a colocaria os esperando juntamente com o pão e o vinho. Tais deuses não são simbólicos porque não se trata da união da idéia “em si” com a intuição na figura destas divindades. Os “vates” os cantam porque, “antes dos tempos”, estiveram aqui. A história, em vez de unificar a idéia dos deuses com o tempo presente, expressa sua ruptura e o desejo utópico que eles retornem com o pão e o vinho. Com isto, Adorno retira Hölderlin da estética classicista. Os substantivos gerais (abstrata) por não serem expressões simbólicas instauram uma “concreção de 2ª ordem” e não um absoluto intemporal (PX. p. 447) ⁵²⁹.

Também em “Patmos” a simplicidade da vida na ilha expressa o “resplendor do irrecuperável” (PX. p. 448) ⁵³⁰ e não a unidade a ser exaltada. Ao contrário, Heidegger já se refere a esta vida simples como um aspecto do “ser”, escamoteando o fato histórico de que a agricultura envidou esforços e perdas imensas em termos de felicidade. Contra o simbólico, o sujeito que se põe como negatividade não tem medo de enfrentar o abismo. Para ele não é necessário participar de uma comunidade primitiva forjada.

Trata-se de demonstrar, de dentro da poesia de Hölderlin, como esta é negação determinada. Isto é possível indicando que a linguagem da poesia é articulada de tal modo que se distingue da forma do juízo. Com isto, fundamenta-se a tese de que ela funda uma segunda realidade em oposição à primeira, expressa pelo juízo, pela síntese corrente. Isto é significativamente distinto da posição que elabora um método separado da coisa para depois adaptá-la.

A relação entre forma e conteúdo na poesia, lugar privilegiado onde a filosofia deve deter-se, não pode ser tratada a partir de uma unidade indiferenciada dos momentos,

⁵²⁹ GS 11, S. 465

⁵³⁰ ...für Hölderlin sind sie, wie einst für Vergil und die Bukoliker, Abglanz eines Unwiederbringlichen. GS 11, S. 467

nem como algo separado, sem mais. “Em vez de invocar vagamente a forma, há que perguntar-se o que ela, enquanto conteúdo sedimentado aporta” (PX. p. 450)⁵³¹. Assim, por exemplo, no início de “Pão e Vinho” a configuração lingüística não expressaria a “reintegração do separado à origem” (PX. p. 451),⁵³² mas a solidão de quem relembra os amigos, a juventude...

Mediante o hiato percebemos a relação entre conteúdo e forma. Assim em *Mnemosyne* à pergunta: “como é possível o amor?” e, igualmente, a verdade, que exige uma resposta descritiva, tem por resposta outra questão: “Mas o que é isto?” [Aber was ist dies] (HT. P.132). Hölderlin queria, com isso, se afastar das regras lingüísticas historicamente sancionadas. Nesse sentido, a ausência de rimas, que aproxima sua poesia da prosa, conduz ao efeito paradoxal, pois expressa melhor a experiência subjetiva que as rimas, as quais, a princípio, existiriam para este fim (PX. p. 452).⁵³³ Que estrutura possui esta poesia para permitir isto?

Esta poesia em forma de prosa queria ser música “síntese sem conceito” (PX. p. 452)⁵³⁴. Entretanto, a linguagem se opõe ao plano “mimético expressivo” (PX. p. 452)⁵³⁵, pois é formada por juízos, portanto, presa à síntese conceitual, à aporia entre estrutura lógico-subjetiva e ente. A “síntese sem conceito” da música ao ser transposta literalmente para a poesia a torna “dissociação constitutiva” (PX. p. 452)⁵³⁶. Quer dizer, Hölderlin precisa escapar à síntese lógica tradicional sem deixar sua poesia resvalar para um

⁵³¹ Anstatt auf Form vag sich zu berufen, ist zu fragen, was sie selber, als sedimentierter Inhalt, leistet. GS 11, S. 469

⁵³² Solcher Ausdruck ist unvereinbar mit der Reintegration des Getrennten im Ursprung. GS 11, S. 469

⁵³³ GS 11, S. 470

⁵³⁴ ...begriffslose Synthesis; GS 11, S. 471

⁵³⁵ ...mimetisch-ausdruckhaften, GS 11, S. 471

⁵³⁶ ...konstitutiven Dissoziation. GS 11, S. 471

amontoado caótico. Ele consegue isto substituindo a estrutura lógica hierárquica que implica nas sínteses subordinantes pelo modelo da série. Com este, ele mescla épocas distintas, une figuras estranhas e sem conexão etc. Assim, há em Hölderlin estruturas que, em vez de trazerem uma reflexão progressivamente encadeada, trazem uma explicação na qual a conclusão está ausente. Em “Pão e Vinho” [Brot und Wein] a série de perguntas que tematiza a queda da Antiguidade com a vinda de Cristo não o faz de forma sintética, mas como probabilidade. O medo é que as asserções na forma predicativa falseiem a história, ao reduzi-la ao aparato lógico em vez de expressar sua plurivocidade. A síntese aplaina a pluralidade das palavras: a subjetividade somente conseguiria expressar algo para além do consenso social petrificado na linguagem se conseguisse explodir este nivelamento.

Como também apontam Beissner e Szondi (PX. p. 455)⁵³⁷, em “Metade da Vida” as duas partes do poema necessitam uma da outra, a mediação não é exterior, mas intrínseca. A mediação não serve para reconciliar, unir as duas partes: “a forma paratática consome o corte entre as metades da vida” (PX. p. 455)⁵³⁸: ‘Mit gelben Birnen hängen, / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See, / Ihr golden Schwäne, / Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins heilignüchterne Wasser. // Wo mir, wo nehme ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen, und wo / Den Sonnenschein / Und Schatten der Erde? / Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen’ [Com peras amarelas a terra pende / e cheia de rosas silvestres / a terra sobre o lago, / vós, cisnes belos / e ébrios de beijos, / submergeis a cabeça / na sagrada sobriedade da água. // Ai de mim! Onde recolherei, quando / chegue o inverno, as flores, e onde / o brilho do

⁵³⁷ GS 11, S. 473

⁵³⁸ Auch darin erweist Inhalt und Form bestimmbar sich als eines; die inhaltliche Antithese von sinnhafter Liebe und Geschlagensein bricht, um Ausdruck zu werden, ebenso die Strophen auseinander, wie umgekehrt die parataktische Form den Schnitt zwischen den Hälften des Lebens selbst erst vollzieht. GS 11, S. 473

sol / e as sombras da terra?/ Os muros se alçam/ mudos e frios, ao vento / batem as bandeiras’].

Para Adorno, a “parataxis” de Hölderlin acentua muito mais o hiato do que a síntese das orações coordenadas. Segundo a interpretação de Cachopo⁵³⁹, a parataxis, gramaticalmente considerada, designa apenas estruturas sintáticas, onde predominam as orações coordenadas em vez das subordinadas. Quando estas prevalecem, então falamos de “hipotaxe”. Se na oração coordenativa o “é” expressa a síntese, porque o hiato seria o centro da parataxis holderliniana? Na transição da primeira parte de “Metade da vida” [Hälfte des Lebens] para a segunda o “Ai de mim” [Weh mir] destrói a imagem da felicidade evocada na primeira parte. Isto é possível por causa do “enfraquecimento da subordinação sintática”.⁵⁴⁰ É importante perceber as implicações disto sob o aspecto formal. Ou seja, ainda segundo a interpretação de Cachopo, há partes que não se submetem ao todo: ao contrário, se justapõem a este. É esta justaposição que expõe as “feridas” do conjunto. “Eis como o hiato se inscreve na parataxis: ao substituir a subordinação pela coordenação- pela justaposição, pela serialização- o modo paratático corresponde, em termos formais, à aparição de uma unidade fraturada. ‘Parataxis’, ‘hiato’, ‘dissociação’, ‘cesura’ formam uma constelação...”⁵⁴¹

Adorno comenta a influência do modelo de Píndaro em Hölderlin na formação da parataxis, principalmente no que diz respeito ao fluxo de imagens e ao caráter narrativo de alguns poemas. A narrativa tem o mérito de enfraquecer a hierarquia subordinante da lógica. “O que no poema tende à narração queria descender ao meio pré-lógico, deixar-

⁵³⁹CACHOPO, João Pedro de Bastos Gonçalves. *Verdade e enigma no pensamento estético de Adorno*. Tese de Doutoramento. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: Universidade Nova de Lisboa, Março 2011 (Texto mimeo).

⁵⁴⁰CACHOPO, J. Op. Cit. p. 237.

⁵⁴¹CACHOPO, J. Op. Cit. p. 237.

se levar pelo tempo” (PX. p. 456)⁵⁴². Temos algo análogo em Hegel: a *Fenomenologia do Espírito* em contradição com a estrutura sistemática por ele advogada, se entrega ao “puro observar” (PX. p. 457)⁵⁴³ e em vez de lógica, temos uma história, a história da formação da consciência.

Para Adorno, o hino “Patmos” é o que melhor expressa a influência de Píndaro, pois o tema, o refúgio buscado pelo poeta na ilha “Patmos”, é substituído pela narração da vida de São João, que segundo a tradição das Escrituras, ali residiu (PX. p. 456)⁵⁴⁴.

Adorno também aponta como causa do surgimento da técnica da série em Hölderlin as circunstâncias de sua vida. O seu triste destino não se deve, como o de outros artistas, a um conflito com os padrões de comportamento a ele ensinados: mas, ao contrário, Hölderlin era extremamente dependente dos pilares morais da família e da cultura protestante de então. Ele acreditava nestes ideais. Só que o mundo não era tal como o ensinaram e isto fez com que se opusesse à realidade. Por isto, se tornou adepto de Rousseau e da Revolução Francesa e, no final, decepcionado com ambos, passou a ser o “representante da dialética da interiorização da era burguesa” (PX. p. 457)⁵⁴⁵. Esta docilidade inicial para com a tradição que lhe foi ensinada paulatinamente transformou-se em passividade em relação à linguagem. Mas, não vamos falsear o caráter revolucionário disto com o termo “passividade”. Entendida através da técnica da série esta palavra significa atenção extrema à linguagem para suspender a lógica tradicional da síntese. O próprio Hölderlin afirma explicitamente sua rebelião contra a síntese: ‘À

⁵⁴² Was am Gedicht zur Erzählung tendiert, möchte hinab ins prälogische Medium, sich treiben lassen mit der Zeit. GS 11, S. 474

⁵⁴³ »reinen Zusehen« GS 11, S. 474

⁵⁴⁴ GS 11, S. 475

⁵⁴⁵ ...stellvertretend für die Dialektik der Verinnerlichung im bürgerlichen Zeitalter. GS 11, S. 475

posição lógica dos períodos na qual ao fundamento (ao período fundamental) segue o devir, ao devir, o fim, ao fim a finalidade, e as orações subordinadas aparecem sempre atrás das principais as quais se referem imediatamente, o poeta só raras vezes pode utilizar' (Citado por Adorno, PX. p. 457).⁵⁴⁶

Adorno interpreta esta passagem como significando que a linguagem sintética é inservível para a poesia porque a associação entre a “periodicidade sintática” e a ordem hierárquica serve a fins utilitários. Algo que Hölderlin, com razão, sempre rechaçou ao colocar a poesia junto às coisas sagradas.

Portanto, a poesia de Hölderlin queria curar a linguagem de seu caráter violento, resultante da dedução. Assim, primeiramente, ele volta-se contra a síntese através da inversão sintática dos períodos. Com a “parataxis” ele já deseja construir outra síntese. Seu procedimento é comparável ao de Hegel na lógica, pois este “protestava contra a lógica graças e imanentemente a ela” (PX. p. 458)⁵⁴⁷. Como já dissemos, o meio da poesia é a linguagem, mesmo opondo-se à síntese ele não tem como eliminá-la sem cair no difuso. Hölderlin força o período até a beira do abismo, mas não cai. Ele transforma a unidade de modo que nela o diverso não seja apenas refletido- desde Platão a síntese precisa do diverso para não ser apenas unidade vazia, “natureza difusa” (PX. p. 458)⁵⁴⁸.

Portanto, não se trata de sucumbir ao difuso da natureza, cuja expressão na linguagem é a desarticulação. Muito menos sucumbir à linguagem predicativa como expressão do

⁵⁴⁶ “Die logische Stellung der Perioden, wo dem Grunde (der Grundperiode) das Werden, dem Werden das Ziel, dem Ziele der Zweck folgt, und die Nebensätze immer nur hinten angehängt sind an die Hauptsätze, worauf sie sich zu nächst beziehen, - ist dem Dichter gewiß nur höchst selten brauchbar.” GS 11, S. 476

⁵⁴⁷ So hat Hegel kraft der Logik, und ihr immanent, gegen sie protestiert. GS 11, S. 476

⁵⁴⁸ ...diffuse Natur; GS 11, S. 477

domínio da natureza, mas mostrar “*que a unidade mesma indica que se sabe não concludente*” (PX. p. 458, grifos nossos)⁵⁴⁹.

Hölderlin sabe que a linguagem enquanto síntese predicativa, por conta da universalidade, nivela o que o poeta quer expressar a algo já convencionalmente estabelecido. Tal como é dito no início da *Fenomenologia* de Hegel, a linguagem só expressa o universal: o singular é inexprimível. Hölderlin luta contra isto, ele queria, como em geral os poetas⁵⁵⁰, a expressão da singularidade. Entretanto, ele sabe que sem linguagem não há subjetividade. Com sua obra, ele mostra a defasagem entre a linguagem e o que a singularidade quer expressar. É por isto que, nele, “a unidade indica que se sabe não concludente”, como já afirmado. A síntese lingüística e o sujeito não se identificam de modo algum. Com isso, Hölderlin “corrige a primazia do sujeito como o órgão de tal síntese” (PX. 459)⁵⁵¹. Isto quer dizer que o sujeito não é fundamento da síntese, mas algo mediatizado com ela. Isto não pode ser interpretado de forma ontológica como se a síntese fosse transcendente ao sujeito e implicasse a renúncia de sua intenção particular (PX. p. 459)⁵⁵². A linguagem nunca fala por si

⁵⁴⁹ ...sondern daß die Einheit selber anzeigt, sie wisse sich als nicht abschlußhaft. GS 11, S. 477

⁵⁵⁰ Assim, também em Celan: “Os poemas de Celan querem exprimir o horror extremo através do silêncio. O seu próprio conteúdo de verdade torna-se negativo. Imitam uma linguagem aquém da linguagem impotente dos homens, e até de toda a linguagem orgânica, a linguagem do que está morto nas pedras e nas estrelas” (TE. p. 354).

Celans Gedichte wollen das äußerste Entsetzen durch Verschweigen sagen. Ihr Wahrheitsgehalt selbst wird ein Negatives. Sie ahmen eine Sprache unterhalb der hilflosen der Menschen, ja aller organischen nach, die des Toten von Stein und Stern. GS 7, S. 477

Como também Ivan Junqueira ressalta acerca da poesia de T. S. Eliot: “A técnica da fragmentação retrata o desespero de Eliot ante a impossibilidade da comunicação, do enunciado global de seu pensamento, da cristalização dos dados pertinentes à realidade fenomênica dentro dos limites de um sistema orgânico, unitário e coeso de significados e significantes verbais”. In: T. S. Eliot. *Poesia*. Tradução introdução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p.20.

⁵⁵¹ ...korrigiert den Vorrang des Subjekts als des Organons solcher Synthesis. GS 11, S. 478

⁵⁵² GS 11, S. 478

mesma! “A independência dos “abstrata”, de maneira parecida à doutrina hegeliana da restauração da imediatez em cada fase da mediação dialética, permite que convirjam os conceitos, segundo disse Benjamim, erigidos como sinais trigonométricos, com os nomes; a dissociação nestes é a tendência mais íntima da parataxis holderliniana (PX. p. 463).⁵⁵³

Toda poesia é uma forma de protesto da razão contra esta enquanto domínio da natureza. A diferença é que, em Hölderlin, este protesto se torna consciente. O poema “Natureza e arte” [Natur und Kunst] expressa a defesa da natureza oprimida contra o logos dominador. Mas, a negação deste domínio não é feita de modo abstrato: pois, considerando a relação entre logos e natureza, o domínio é tratado como parte da natureza, quando a humanidade através do logos procura escapar do informe. “A anamnese da natureza oprimida, na qual Hölderlin queria separar o que é selvagem e o que é pacífico, a consciência da não identidade que supera a coerção à identidade do logos, é filosófica” (PX. p. 464)⁵⁵⁴.

Isso quer dizer que, não temos, de um lado, o princípio dominador da natureza, de forma abstrata: e, de outro, o dominado como um conteúdo caótico. A poesia exige a auto-reflexão do princípio, em vez da subjetividade absoluta temos uma subjetividade que se autoposiciona (PX. p. 466)⁵⁵⁵. A revogação da ditadura da síntese se dá a partir do movimento do próprio espírito.

⁵⁵³ Die Verselbständigung der Abstrakta, nicht unähnlich der Hegelschen Lehre von der Wiederherstellung der Unmittelbarkeit auf jeder Stufe dialektischer Vermittlung, läßt die nach Benjamins Wort wie trigonometrische Signale aufgerichteten Begriffe mit den Namen konvergieren; die Dissoziation in diese ist die innerste Tendenz der Hölderlinschen Parataxis. GS 11, S. 481

⁵⁵⁴ Philosophisch ist die Anamnese der unterdrückten Natur, in der Hölderlin bereits das Wilde vom Friedlichen sondern möchte, das Bewußtsein von Nichtidentität, das den Identitätszwang des Logos überflügelt. GS 11, S. 482

⁵⁵⁵ GS 11, S. 484

Os versos: “Temos servido à mãe terra/ e temos servido à luz do sol até há pouco/ por ignorância” [Wir haben gedienet der Mutter Erd’/ Und haben Jungst dem Sonnenlichte gedient, / Unwissend,/] (HT, p, 116). Sabemos, desde Platão, que o absoluto é representado pelo sol. A negação do mito terá que implicar “a auto-reflexão do logos solar: a qual ajuda a natureza oprimida a retornar, enquanto que nos mitos era uma com a opressora” (PX. p. 468)⁵⁵⁶

Sem auto-reflexão do logos, só temos natureza oprimida. O oprimido precisa ser abrigado na consciência, rememorado (PX. p. 468).⁵⁵⁷ O fato de que, em Hölderlin, a reconciliação não é oposta à reflexão o retira do movimento romântico já que neste a reflexão é afastada em prol de uma relação imediata com a natureza.

A auto-reflexão do poeta sobre o princípio dominador da natureza libera neste o “não idêntico”, deixa vir à tona a natureza oprimida. “Vem, pois! Para contemplarmos o espaço aberto, para buscarmos algo de próprio por longe que esteja, [So komm! Dass wir das offenescauen, Dassein Eigenes wirsuchen, soweit es auchist.]”⁵⁵⁸. Este “próprio” não se refere a algo originário, mas ao que Hegel designou como o sujeito singular presente. (PX. p.469)⁵⁵⁹.

Portanto, a reconciliação que seria o fim do domínio da natureza não está acima desta, mas mediatizada nela mesma. “O gênio que interrompe o ciclo de domínio e natureza,

⁵⁵⁶ Denn Entmythologisierung ist selber nichts anderes als die Selbstreflexion des solaren Logos, die der unterdrückten Natur zur Rückkunft verhilft, während sie in den Mythen eins war mit der unterdrückenden. GS 11, S. 486-487

⁵⁵⁷ GS 11, S 487

⁵⁵⁸ Brot und Wein. In: *Hölderlin. Poemas*. Tradução de Paulo Quintela Lisboa: Relógio D’agua Editores, 1991, p.p. 252-253

⁵⁵⁹ GS 11, S. 487

não é de todo diferente a esta, mas que tem com ela aquela afinidade sem a qual, como sabia Platão, não é possível a experiência do outro” (PX. p. 471)⁵⁶⁰.

A relação com Hegel é patente no que diz respeito à noção de verdade como movimento do conceito. A reflexão sobre a reflexão ou “o conceito do conceito”, significa esta auto-reflexão do princípio de dominação da natureza, para que se possa liberar o que está sob seu poder. Assim, a identidade nunca pode ser total, é preciso que sobreviva a defasagem entre o espírito ordenador e a natureza a ser ordenada. O espírito em vez de se hipostasiar como o primeiro e último precisa conviver com sua negatividade. O fato de ordenar não pode significar imperar ao preço da própria felicidade, a natureza que permanece, em nós, reprimida. Para liberá-la, é necessário que se faça a síntese se mover, que se enfrente a eterna aporia entre o pensamento e o pensado. Com isto destruiríamos o mito. Por isto, tais reflexões trazem a marca de uma intervenção prática. A coragem do pensamento, que tanto Adorno quanto Hölderlin inspiram, pode ser mais bem expressa num verso deste último: “Portanto, anda assim, apenas inerme, Adiante pela vida e nada temas!”⁵⁶¹

⁵⁶⁰ Der Genius, welcher den Kreislauf von Herrschaft und Natur ablöst, ist dieser nicht ganz unähnlich, sondern hat zu ihr jene Affinität, ohne welche, wie Platon wußte, Erfahrung des Anderen nicht möglich ist. GS 11, S. 490

⁵⁶¹Hölderlin. *Coragem de Poeta* [Dichtermut]. Tradução de Vicente de Arruda Sampaio. In: IN: Walter Benjamin: 1892-1940. *Escritos sobre mito e linguagem*; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2011, p.p. 20-21

Conclusão

A constatação de que a identidade entre conceito e conceituado não é definitiva, que ela sempre nos escapa, não deveria causar desapontamento: ao contrário, deveria causar entusiasmo, pois o risco do pensamento é o modo de desbancar o mito e, com isto alcançar o qualitativo, o não idêntico. Enquanto a paz promovida pelas estruturas fixas se assemelha, como diria Kant à “paz dos cemitérios”, a paz que Adorno arrisca querer, diz respeito a “um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (SO, p. 184)⁵⁶².

Como vimos, somente com a inter-relação entre arte e filosofia, o pensamento pode engendrar outras constelações para além daquelas usadas automaticamente. Por isso, a mimese da arte é um momento fundamental para a consecução da “dialética negativa”.

Na presente conclusão, gostaríamos de retomar os três sentidos de mimese, tratados no capítulo IV para, a partir da análise da mimese da arte em relação à estética, retomar a crítica de Adorno a Heidegger. Fazemos isto para, na conclusão, ressaltarmos a necessidade futura de aprofundamento dos referidos temas.

A primeira forma da mimese, a imitação dos poderes da natureza, do animal totem ou das divindades ameaçadoras, mantinha o indivíduo no limiar entre a recaída no amorfo e a obediência à ordem social, num momento anterior do processo civilizatório ou ao apego à ordem, à estrutura social, responsável pela autoconservação.

Esta forma da mimese permitia a saída do homem de sua individualidade, por causa da identificação com uma potência estranha e o retorno a si. O retorno era permitido pela

⁵⁶² Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander. GS 10.2 (SO), S. 743.

estrutura social que, com suas regras fixas propiciava certo equilíbrio dos indivíduos, realizável através do cumprimento dos papéis a eles adjudicados. Já a identificação com a potência estranha era ambivalente, porque representava, ao mesmo tempo, a ameaça da morte e o extremo prazer. A passagem de Ulisses pelas sereias na *Odisséia* é emblemática do que estamos tratando. As sereias são “signos” tanto da morte quanto do prazer sem mediação. Ao resistir às sereias é como se Ulisses inaugurasse o “eu” ocidental, o caráter firme e viril (o autocontrole) que o mantém e aqueles que lhe estão subjugados. A partir disso, podemos falar da segunda forma da mimese: como imitação de estruturas fixas, previamente estabelecidas pela estrutura social. Aqui cabem tanto os comportamentos sociais petrificados, quanto o método autocrático das ciências e a hipostasiação de princípios na filosofia. Apesar da distância entre estes âmbitos, o que os identifica é a ausência de auto-reflexão acerca das estruturas fixas que são seguidas. Assim como o homem comum pode tratar o seu papel social como algo absoluto e nem desconfiar que este seja uma construção histórica, também toda vez que o conhecimento põe a identidade entre conceito e conceituado como algo pré-dado, independente de que tipo de princípio seja a ela adstrito (lógicos, transcendentais ou ontológicos), ele impera sobre as coisas e os homens, ou seja, como já vimos, subsume o conteúdo à forma fixa. O que esta forma da mimese tem de diferente da primeira é que a ambivalência é recalçada, ou seja, não se permite mais o abandono.⁵⁶³

A mimese da arte é uma espécie de corretivo desta segunda forma de mimese. A arte através da construção de outra realidade, do seu distanciamento da realidade vivida, não deixa de ser mimese desta. Isto porque todos os seus elementos ela retira da realidade. Entretanto, o que comanda a organização dos mesmos na obra não são estruturas fixas,

⁵⁶³ Os trabalhos de Adorno que tratam da personalidade autoritária dão atenção especial a esta forma da mimese. Ver a este respeito: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. Ver. *Perspectivas*, São Paulo, 16, PP. 67-86, 1993.

mas o impulso mimético. É este que conduz a logicidade e não o inverso. A obra enquanto aparência é refração da realidade e não reflexo, o que quer dizer que na sua lei imanente a qual sintetiza construção e expressão, ela permanece enigmática. Isto ocorre porque a organização dos materiais não elimina as “idiossincrasias subjetivas” como gestos, imagens etc., tudo aquilo que o esclarecimento veda através do método.

Assim, instaurando outras configurações lingüísticas através do arranjo de materiais cujo conteúdo é historicamente sedimentado, nada há nas obras que se pudesse considerar como absoluto, válido em si mesmo. É por isso que o sentido das mesmas é dependente da interpretação, do comentário, da crítica. Sem estes, o caráter enigmático se manteria. Entretanto, não é qualquer tipo de interpretação que pode desvendá-lo. Somente aquela que não considerar as obras a partir de pressupostos abstratos, que tomar o cuidado de não subsumir o conteúdo das mesmas a filosofemas previamente estipulados.

A “dialética negativa”, através do ensaio, confronta as categorias historicamente sedimentadas da estética com o que as obras apresentam. É neste confronto que é possível perceber aquilo que é inovador em relação ao passado. Vimos isto quando tratamos de Kafka. O princípio de literalidade (que trata o incomensurável como se fosse cotidiano), presente em suas obras, impossibilita a distância segura entre leitor e obra, impossibilitando, com isso, a complacência desinteressada, um dos conceitos clássicos da estética.

Da mesma forma, Adorno procede quando da análise dos poemas de Hölderlin. Estes, enquanto mimese, “concreção de segunda ordem”, requerem por parte da interpretação filosófica a distinção enfática entre arte e realidade. Se confundirmos os dois âmbitos, ou seja, se tomarmos a metafísica que o poeta injetou na obra como se fosse seu

conteúdo de verdade, a interpretação passa a ser previamente orientada por alguns momentos da obra. Assim, não podemos, por exemplo, levar em consideração o amor e elogio à Pátria em Germânia [Germanien] e não considerar o apego ao que é estrangeiro como, por exemplo, no poema “Junto à nascente do Danúbio” [Am Quell Der Donau] onde é dito: “Ó Ásia, nos teus fortes, ó Mãe!” [O Asia, deiner Starcken, o Mutter!](p. 319). Ou elogiar o amor às raízes presente no poema A migração [Die Wanderung], no verso: “A custo abandona o lugar o que vive perto da origem” [schwerverlässt, /Wasnahedem Ursprungwohnet, den Ort.](361) e esquecer o verso que abre a estrofe seguinte: “Mas eu quero partir para o Cáucaso! [Ich aber Will dem Kaukasos zu!](361)⁵⁶⁴

Na interpretação de Adorno, Heidegger elege alguns momentos dos poemas de Hölderlin, justamente aqueles que se coadunam com os ideais de sua filosofia. Ele consegue isto, porque, escamoteando a distância entre arte, enquanto reino da aparência, e teoria, põe Hölderlin como “porta-voz” de uma estrutura prévia, armada por sua filosofia, a esfera do ser, do originário.

Com isto, o aspecto utópico da poesia de Hölderlin, enquanto mimese do que ainda não existe, de uma natureza não mais desfigurada, é destruído. Entretanto, Adorno mostra que com a “parataxis”, Hölderlin queria forçar o período até que a linguagem pudesse se desprender da prisão das regras da lógica, para dizer aquilo que não é dito, nem no cotidiano dirigido pelo mito da estrutura social, nem pelo aspecto mítico do esclarecimento. Ao conseguir isto, ao burlar as estruturas petrificadas, o poema aponta para a possibilidade de algo distinto e novo.

⁵⁶⁴ Todas as traduções deste parágrafo são de Paulo Quintela. In: *Hölderlin: Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1991.

Neste sentido, a mimese da arte não é imitação de estruturas fixas, como a segunda forma da mimese, nem possui a ambivalência da mimese primitiva, já que não se trata de retorno a um estágio anterior à civilização. Entretanto, enquanto mimese da sociedade reificada, denuncia esta e guarda algo da mimese mais antiga, o abandono da prisão das ordens tanto do pensamento quanto da sociedade. Entretanto, este abandono não pressupõe algo originário a ser descortinado, a natureza que é reprimida está ainda por construir. Quer dizer, o conceito de natureza na sociedade reificada é o único que temos, seria preciso movê-lo e, por força de suas próprias determinações, mostrar a possibilidade de outra natureza. Portanto, se a arte “é a promessa de felicidade que se quebra” (TE. P.157)⁵⁶⁵, como disse Adorno, é porque ela não é edificante, mas apenas denúncia de um estado de coisas. Esta denúncia não invalida o conceito de felicidade, mas chama a atenção para a possibilidade de uma felicidade ainda por construir.

É neste sentido que se pode compreender a frase de Schönberg, referida por Adorno, de que as obras tratariam da história de um tema. Elas expressam o que neste é “historiografia inconsciente”, aquela historiografia que é interdita pelo historicismo, já que este também está preso ao lado mítico do esclarecimento. Portanto, a filosofia precisa da arte para quebrar o sortilégio da sociedade reificada. Tal sortilégio se reapresenta a cada vez que no plano correlato à sociedade, o plano teórico, se tenta instaurar uma instância fundacional abstrata, isto é, lógica, ontológica ou transcendental anterior aos conteúdos históricos. Por isso que “a dialética negativa” na medida em que pretende trabalhar apenas na imanência dos conteúdos conceituais é também uma tomada de posição prática. Ela faz com que o mito confronte-se com sua própria imagem.

⁵⁶⁵ Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird. GS 7, S. 205

O trabalho futuro pretende aguçar esta crítica ao mito, utilizando-se para tal da “dialética negativa” no confronto com a ontologia heideggeriana. Com isso, pretendemos aprofundar a discussão sobre o aspecto conservador e autoritário da filosofia de Heidegger. Para tal, pretendemos trabalhar a idéia de que a possibilidade da reconciliação, o fim da violência, está ligado ao abandono, em filosofia, destas concepções que pretendem ver na totalidade falsa algo a ser “salvo”. O pensamento precisa confrontar-se com o fato de que a “verdadeira” natureza ou a natureza “liberta” (tanto a natureza interior ao homem, quanto a natureza exterior) está ainda por construir. Para tal, continuarão sendo importantes não só as leituras em Adorno e expoentes da teoria crítica, mas também autores como Hölderlin e Kafka. Isto porque, resguardada a distância entre os referidos autores, suas obras expressam a busca de uma natureza ainda não existente, justamente porque criticam a natureza mutilada.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986.

_____. *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción: Victor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1970.

_____. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Notas sobre literatura*. Obra completa 11. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003

_____. *Parataxis: Sobre a poesia tardia de Hölderlin*. In: *Notas sobre literatura*. Obra completa 11. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003.

_____. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Versión castellana de Leon Mames, Caracas: Monte Avila Editores, 1970.

_____. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1988.

_____. *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito. São Paulo: Ática, 2001.

_____. *Crítica cultural e sociedade*. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: ática, 2001.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Rodney Livingstone. Califórnia: Stanford University Press, 2001.

_____. *Terminologia Filosófica*. Tomo I e II. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz. Madrid: Taurus, 1985

_____. *Anotaçõessobre Kafka. Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito. São Paulo: Ática, 2001.

_____. *Sobre sujeito e objeto*. In: *Palavras e sinais: modelos críticos II*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luis Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Observações sobre o pensamento filosófico*. IN: *Palavras e sinais: modelos críticos II*. Trad. Maria Helena Ruschel. RJ: Vozes, 1995

_____. *Sobre Proust*. In: *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo BrotonsMuños. Madrid: Akal S.A, 2009.

_____. *Posição do narrador no romance contemporâneo*. Trad. Jorge de Almeida. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2003

_____. *Pequenos comentários sobre Proust*. In: *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muños. Madrid: Akal S.A, 2009.

_____. *Em memória de Eichendorff*. In: *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muños. Madrid: Akal S.A, 2009.

_____. *O artista como representante*. Trad. Jorge de Almeida. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta, 2005; Belo Horizonte: Fumec / FCH, 2005

ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Trad. Modesto Carone. São Paulo, Perspectiva, 1993.

BAUM, Klaus. *Mythos und Rationalität in der 'Dialektik der Aufklärung'*. IN: Die Transzendierung des Mythos: zur Philosophie u. Ästhetik Schellings u. Adornos. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1988

BECKETT, Samuel. *O inominável*. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984

_____. *Rua de mão única*. Obras escolhidas, vol. II. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duasidades, Ed. 34, 2011.

BRAUN, Carl. *Kritische Theorie versus Kritizismus: Zur Kant-Kritik Theodor w. Adorno*. Berlin, New York: Gruyter, 1983.

CACHOPO, João Pedro de Bastos Gonçalves. *Verdade e enigma no pensamento estético de Adorno*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: Universidade Nova de Lisboa, Março 2011 (Texto mimeo).

CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1997

_____. *Expression as a philosophical attitude in Adorno*. Revista Kriterion, nº100, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p.81-97.

_____. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993

_____. *A dialética como liberdade de expressão*. In: Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da Expressão. Chapecó: Argos, 2008.

EICHENDORFF. *Poésies* [Gedichte]. Traduction par Albert Spaeth. Paris: Aubier, 1980.

ENGLISCH, F. *Adorno und Hegel: Ein Mißverständnis über die Sprache*. In: HAGER, F. & PFÜTZER, H. (orgs.). *Das unerhört Moderne: Berliner Adorno-Tagung*. Lüneburg, Klampen Verlag, 1990, p.p. 28-47.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social*. ED. LPM/CNPQ, 1986.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX*. Trad. Marise M. Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978

FREUD, S. *O mal estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. POA: LP&M, 2010

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin*. Ver. Perspectivas, São Paulo, 16, 1996.

GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009.

HAGER, F. & PFÜTZER, H. (orgs.). *Das unerhört Moderne: Berliner Adorno-Tagung*. Lüneburg, KlampenVerlag,

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. *A Tese de Kant sobre o Ser*. In: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. IN: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Identidade e Diferença*. In: Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HÖLDERLIN, F. *Hinos tardios*. Trad. De Maria Tereza Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000 (edição bilíngüe, português-alemão).

_____. *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'agua Editores, 1991

KAFKA, F. *Josefine, a cantora ou o povo dos ratos*. In: Um artista da fome seguido de Na colônia penal e outras histórias. Trad. Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009, 47-77

_____. Kafka, Franz. *A metamorfose*. Tradução e posfácio. Modesto Carone. — São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O veredicto e Na colônia penal*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. SP: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

O castelo. Trad. Modesto Carone. SP: Companhia da Letras, 2008

_____. *O desaparecido ou Amerika*. Trad. Suzana Kampff Lages. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *A construção*. In: A Muralha da China. Trad. Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. PP. 136-166

_____. *A construção*. Trad. Modesto Carone. SP: companhia das Letras, 1998

KANT, I. *Crítica da faculdade do Juízo*. trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ática, 1996c

LÖBIG, Michael; SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (hrsg). *Hamburger Adorno-Symposion*. Lüneburg, Zuklampen, 1984

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PERIUS, Oneide. *A filosofia como exercício: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: PUC, 2011, texto mimeo.

ROSENFELD, Anatol. *Letras Germânicas*, São Paulo: Perspectiva, 1993.

SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo e mimeses na filosofia da música adorniana*. In: Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 37, São Paulo: Alameda, 2007, p.p, 365-407.

_____. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard; WISCHKE, Mirko (hg). *Impuls und negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg; Berlin: Argument-Verlag, 1995.

_____. *Die Selbsterstörung des Kultur-Überichs: Überlegungen zu den Grundlagen von Kultur- und Moralkritik bei Treodor W. Adorno*, In: Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno. Gerhard Schweppenhäuser / Mirko Wischke (Hg). Hamburg; Berlin: Argument-Verlag, 1995.

SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*, 2006. In: www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/. Acessado em 23 jan. 2012.

T. S. ELIOT. *Poesia*. Tradução introdução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981

WELLMER, Albrecht. *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, 1993.

_____. *Acerca da negatividade e autonomia da arte. Sobre a atualidade da estética de Adorno*. In: Revista Tempo Brasileiro, out.-dez.- nº 155, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p.p. 27-55

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.