



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO LUCIANO TEIXEIRA FILHO

RESSEMANTIZAÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO EM THEODOR W. ADORNO

BELO HORIZONTE

2018

FRANCISCO LUCIANO TEIXEIRA FILHO

RESSEMANTIZAÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO EM THEODOR W. ADORNO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva

BELO HORIZONTE

2018

100
T266r
2918

Teixeira Filho, Francisco Luciano

Ressemantização da fundamentação em Theodor W. Adorno
[manuscrito] / Francisco Luciano Teixeira Filho. - 2018.

168 f.

Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.

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

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Adorno, Theodor W.,1903-1969. 3.Linguagem
- Teses. I. Silva, Eduardo Soares Neves. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Ressemantização da fundamentação em Theodor W. Adorno

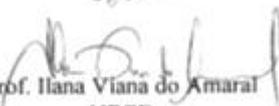
FRANCISCO LUCIANO TEIXEIRA FILHO

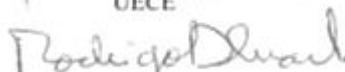
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 31 de julho de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador
UFMG


Prof. Douglas Garcia Alves Junior
UFOP


Prof. Ilana Viana do Amaral
UECE


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


Prof. Amaro de Oliveira Fleck
Universidade Federal de Lavras

Belo Horizonte, 31 de julho de 2018.

AGRADECIMENTOS

Qualquer agradecimento, nessas circunstâncias, tende a ser longo para quem os lê, mas curto, para conter todos os nomes daqueles que contribuíram com o trabalho. Para ser sucinto, seleciono três nomes, nas pessoas de quem agradeço a todos os que me ajudaram nesse trabalho: **Eduardo Silva**, orientador sincero, paciente e compreensivo, na pessoa de quem agradeço aos membros da banca e à Universidade Federal de Minas Gerais. **Ilana do Amaral**, mãe de quatro filhos, com quem aprendo a ser negativo. Citando seu nome, quero fazer referência a todos os amigos da Universidade Estadual do Ceará, mas também os de fora. Por fim, o último nome citado é o de **Sônia do Nascimento**, minha mãe, entusiasta desse trabalho, mesmo sem muito compreendê-lo. Nela, quero agradecer todos os familiares e pessoas com quem reparti a vida e o sofrimento desses últimos quatro anos.

RESUMO

O texto apresentado nesse volume busca compreender o tema da fundamentação, em Theodor W. Adorno (1903-1969), por meio do procedimento metodológico da ressemantização. As obras em foco são a *Dialética do esclarecimento* (1947), escrita em parceria com Max Horkheimer (1895-1973), e a *Dialética Negativa* (1966). Buscou-se estabelecer um arco temporal entre as obras, tendo como chave de leitura o objeto do trabalho. Nesse arco, pode-se notar uma coerência em suspensão, onde mudanças de diagnóstico do tempo inflexionam a compreensão do problema do fundamento. Do lado da *Dialética do esclarecimento*, encontra-se o problema da referencialidade da linguagem, que se torna cada vez mais abstrata, quanto mais se remodela no sentido do esclarecimento. Por outro lado, na *Dialética Negativa*, se verifica a necessidade de ressemantizar o conhecimento, conforme a “primazia do objeto”. Como resultado desses dois contornos dados ao problema do fundamento, chega-se à compreensão de que Adorno estabelece uma ressemantização do conceito de fundamento, com relação à tradição filosófica. Não mais pode ser entendido como elemento de clareza e distinção, constituído pela razão, para dele se derivar o sistema de conhecimentos científico-filosóficos. Na compreensão inflexionada de Adorno, o fundamento é entendido como base material, concreta, tanto da linguagem, quanto do conhecimento. Essa base é a constituição histórico-natural do homem, em comum com a natureza, que mantém sempre em tensão a relação sujeito-objeto. Disso se conclui que o aspecto materialista dessa relação é o fundamento dado ao conhecimento, em Adorno. Esse materialismo, por um lado, é concebido como condição pulsional presente no sujeito e no objeto, por outro, a materialidade do processo histórico-social, que constitui o próprio modo dessa relação entre sujeito e objeto.

Palavras-chave: Adorno. Fundamentação. Ressemantização. Conhecimento. Linguagem.

ABSTRACT

The text presented in this volume seeks to understand the theme of grounding, in Theodor W. Adorno (1903-1969), through the methodological procedure of resemantization. The works in focus are the *Dialectic of Enlightenment* (1947), written in partnership with Max Horkheimer (1895-1973), and the *Negative Dialectic* (1966). It was tried to establish a temporal arc between the works, having as reading key the object of this work. In this arc, one can noticed a coherence in suspension, where changes in the diagnosis of time inflexion comprehension of the problem of the grounding. On the side of the *Dialectic of enlightenment*, one finds the problem of the referentiality of language, which becomes increasingly abstract, the more it remodels itself in the sense of enlightenment. On the other hand, in the *Negative Dialectic*, there is a need to resemantize knowledge, according to the "primacy of the object". As a result of these two contours given to the problem of the grounding, one arrives at the understanding that Adorno establishes a resemantization of the concept of grounding, with respect to the philosophical tradition. It can no longer be understood as an element of clarity and distinction, constituted by reason, to derive the system of scientific-philosophical knowledge. In Adorno's inflected understanding, the grounding is understood as the material, concrete basis of both language and knowledge. This basis is the historical-natural constitution of man, in common with nature, which always keeps the subject-object relationship in tension. From this we conclude that the materialistic aspect of this relation is the grounding given to knowledge, in Adorno. This materialism, on the one hand, is conceived as a driving condition present in the subject and in the object, on the other, the materiality of the historical-social process, which is the very mode of this relation between subject and object.

Keywords: Adorno. Grounding. Resemantization. Knowledge. Language.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: POSIÇÃO DO PROBLEMA	8
1.1	Hipótese de Trabalho	9
1.3	Metodologia	13
2	LINGUAGEM E REFERÊNCIA: UMA FILOSOFIA (AINDA) EXPRESSIVA A PARTIR DA <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i> E SEU MÉTODO.....	17
2.1	As fontes da dialética da linguagem de Adorno	20
2.2	A dialética do esclarecimento como dialética da linguagem	26
2.2.1	O modelo mágico-mimético	44
2.2.2	O modelo antropomórfico-divino	56
2.2.3	O modelo metafísico-filosófico	60
2.2.4	O modelo científico-instrumental	64
2.3	Linguagem como sedimentação da dominação na linguagem.....	72
2.4	O procedimento de ressemantização da linguagem.....	76
2.5	O conteúdo emancipatório da linguagem	81
3	ÀS VIAS DE UM CONHECIMENTO RESSEMANTIZADO.....	87
3.1	O problema das origens do conhecimento na Filosofia kantiana	88
3.2	Resolução dialética das origens do conhecimento	95
3.3	Experiência e expressão: momento e apresentação	99
3.3.1	Experiência como relação entre sujeito e objeto	118
3.3.2	As condições a priori da experiência	130
3.4	Às vias de um conhecimento fundamentado.....	140
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
	REFERÊNCIAS.....	160

1 INTRODUÇÃO: POSIÇÃO DO PROBLEMA

*“Em vez de limitar-se às questões epistemológicas particulares, o procedimento micrológico deve expor de maneira rigorosa como tais questões se lançam para além de si mesmas e, por fim, para além de toda a sua esfera.” Theodor W. Adorno, *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*¹.*

A tradição filosófica alemã das primeiras duas décadas do século XX foi marcada, em linhas muito gerais, pelas empresas neokantiana e fenomenológica. O intento dessas duas correntes de pensamento, mais ou menos aproximáveis, tornou-se a fundamentação última do pensamento científico-filosófico. A questão posta como problema histórico era: como, sem abrir mão do criticismo, é possível retornar ao objeto e não se deixar levar pelo idealismo absoluto de Hegel? A tarefa era, então, retomar a crítica da razão, fundamentar o saber sobre o objeto, mas não reduzir a reflexão à metafísica.

Em resumo, os dois projetos propriamente continentais das primeiras décadas do Século XX foram, do lado neokantiano, “determinar o começo e a origem, os ‘fundamentos’ últimos de todo ser”², mas “purificando o seu sistema de resíduos ‘metafísicos’, ‘pré-crítico’”, e, do outro lado, na trincheira fenomenológica, “retornar às coisas mesmas”, “colocando no centro o conceito do sujeito transcendental, em relação ao qual tudo o que existe é relativo e tudo o que é real deve ser considerado como imanente”³.

Esse contexto intelectual era bastante vivo na formação filosófica do jovem Adorno. Desde o início de sua carreira, como buscaremos mostrar, Adorno foi influenciado por essas duas correntes apresentadas em breves linhas. Desde seus textos mais juvenis já se apresenta o esforço de voltar ao objeto sem incorrer em especulações abstratas, mas, ao mesmo tempo, seus primeiros escritos já se insinuam em contraste com o neokantismo e com a fenomenologia.

¹ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marcos Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Ed.Unesp,

² CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das formas simbólicas: I – A linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001., p.11.

³ STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia contemporânea: introdução crítica*. Trad. Adaury Fiorotti e Edwino A. Royer et all. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012., p. 5.

Adorno, nesse viés, ao mesmo tempo que aceita o necessário retorno ao objeto, perdido, segundo buscaremos mostrar, ao longo do processo de esclarecimento, recusa tanto o retorno às origens, ao modo da Filosofia neokantiana, que, no exemplo típico de Cassirer, concebe o conhecimento como incremento analítico a partir dos fundamentos estruturais da linguagem; recusa também, em outro flanco, a condensação da objetividade do mundo no sujeito transcendental, como termina por fazer Husserl. Ora, essa recusa do fundamento do conhecimento, no sentido citado acima, lança Adorno diante de uma problemática eminentemente epistemológica, a saber: como justificar um tal conhecimento que torne possível, ao sujeito, um conhecimento do objeto?

É evidente, do nosso ponto de vista, que “a primeira tarefa da epistemologia é descobrir se nossas crenças podem ser justificadas, e, em caso afirmativo, de que maneira”⁴. Adorno, portanto, não poderia se guiar muito distante dessa tarefa justificativa. Todavia, não é na forma da tradição que o fará, segundo pensamos. Longe disso, Adorno se guiará por um *sentimento de negação* desde o princípio remoto de sua reflexão filosófica. A fim de explicitar essa problemática, apontamos como objetivo dessa tese: *explicitar a ideia de fundamentação em Theodor W. Adorno*. Nesse ínterim, faz-se necessário (1) *compreender o estatuto da linguagem na reflexão epistêmica de Adorno* e (2) *refletir sobre as condições epistêmicas de acesso a tal fundamento*.

1.1 Hipótese de Trabalho

As suspeitas levantadas contra a razão instrumental, na *Dialética do esclarecimento*, de 1947, mostram que Adorno *nega a razão como fundamentação*⁵. Isso quer dizer que o autor recusa a fórmula idealista de que “a Filosofia é uma ciência” que “tem forma sistemática” e, por isso, em sua arquitetura, “todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste

⁴ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003., p. 69.

⁵ Para Adorno e Horkheimer, seguindo, em parte, a crítica de Nietzsche e Sade, é impossível lançar um argumento fundamentador a partir da razão. Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985., p. 81ss.

unificam-se em um todo”⁶. Ou seja, Adorno realmente nega a ideia de fundamentação como sendo um axioma original, primitivo, sob o qual todos os outros enunciados da Filosofia se justificariam – inclusive os próprios enunciados prescritivos. Nesse sentido, é correto afirmar que não há fundamentação em Adorno, assim como não há qualquer começo na sua Filosofia. Tal ideia é corroborada por afirmações tais como: “superstição das coisas primeiras”⁷ ou “o próprio conceito de ser primeiro merece a crítica dialética”⁸.

Apesar dessa afirmação sumária da impossibilidade de fundamento, é preciso entender que a apresentação (*Darstellung*) da Filosofia de Adorno não é acidental e merece ser levada em consideração, até mesmo diante de um tema de tamanha profundidade, que, aparentemente, não se equipararia a questões de mera estilística. Nesse caminho, propomos um tratamento diferenciado do problema, para além da conjectura de uma fundamentação que estaria nas entrelinhas. Supomos que há um processo de crítica imanente dentro do caráter expressivo da Filosofia de Adorno. Ou melhor, a gramática do pensamento do autor estudado é testemunha, por seu próprio modo de ser, de uma crítica do vocabulário filosófico e do jargão sistemático que substituem o objeto pelo esquema, pelo método. Isso implica, no horizonte da nossa análise, que precisamos compreender que a força expositiva da Filosofia de Adorno tem algo a dizer sobre a fundamentação.

Vejamos a questão mais de perto: além da estrutura sintática da apresentação de sua Filosofia, é preciso ter em mente que toda a semântica do texto de Adorno deve ser pensada levando em consideração dois movimentos: 1) o seu sentido no todo do texto, ou melhor, sua articulação horizontal e multidirecional com a constelação dos conceitos empregados no mesmo texto; e 2) o potencial crítico do mesmo conceito pelo seu simples emprego. Para tornar mais claro, supomos que o uso da semântica e da sintaxe, em Adorno, não é acidental e nem tem a mera função estilística, mas é, no seu próprio uso, uma crítica imanente da linguagem e do vocabulário da tradição, já arraigados por modos de dominação. Por essa razão, a gramática da exposição filosófica, em Adorno, deve “recusar lealdade

⁶ FICHTE, J. G. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 15.

⁷ ADORNO, Theodor W. *Terminología Filosófica* I. Madrid: Taurus, 1976, p. 113.

⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 109.

às convenções linguísticas e conceituais em vigor”⁹. Não por menos, sua forma de apresentação “não obedece à regra do jogo da ciência e da teoria organizadas”¹⁰, mas se põe a cada novo momento, de forma a recuperar o sentido mimético da linguagem. Não obstante, o primeiro passo adiante, no sentido de viabilizar a presente hipótese, deve ser buscar delimitar a crítica dentro do seu próprio horizonte de significado; em seguida, observar o emprego de conceitos ou categorias que reponham o universo da significação do que poderia ser chamado de fundamento. Esse procedimento metodológico é, segundo pensamos, a única forma de tratarmos da fundamentação no ambiente de sua crítica, mantendo a coerência e a intenção de “ir além do conceito por meio do conceito”¹¹.

Como vimos, a peculiaridade do pensamento dialético de Adorno é que “as categorias tradicionais não permanecem intactas, mas a dialética permeia cada uma delas e altera sua complexidade inerente”¹². Diante disso, a pergunta que surgiria é se a Filosofia de Adorno não perderia seu sentido ao negar¹³ a gramática da linguagem dessa forma. A resposta aparece na seguinte formulação de Eduardo Silva: “a categoria de constelação é, ao mesmo tempo, o dado estilístico que confere à obra de Adorno sua característica mais evidente e o operador fundamental de seu pensamento”¹⁴. Ou seja, o modo de apresentação da Filosofia de Adorno, além do óbvio, é também a força motriz elementar da sua Filosofia; é, por assim dizer, a forma eficaz de trazer luz àquilo que foi perdido no pensamento sistemático, nas teorias metodologicamente estruturadas para reduzir o objeto à fórmula. Isso se apresenta com clareza cristalina no ensaio *Skoteinos ou Como ler*, publicado na obra *Três estudos sobre Hegel*, quando seu autor afirma que o aspecto obscuro da Filosofia de Hegel se dá pela dificuldade de apresentação do seu objeto, em sua complexidade. Nesse sentido, o esforço apresentativo, que torna a Filosofia

⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985., p. 12.

¹⁰ ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 17.

¹¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 22.

¹² ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP, 2013., p.187.

¹³ “Darum ist das innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei.” ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 33.

¹⁴ SILVA, Eduardo Soares Neves. Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia; KANGUSSU, Imaçulada. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005., p. 379.

complexa, é, ao mesmo tempo, testemunho da sua inabilidade e esforço de manter a sua pretensão de verdade. Essa tentativa de dizer o que não se deixa dizer é, em Adorno, enfrentado por meio de uma apresentação constelatória¹⁵, onde as coisas se relacionam com as ideias sem serem substituídas por elas.

Para Adorno, a linguagem, enquanto signo, em sua relação íntima com a dialética do esclarecimento, tornou-se uma forma de representação (*Vorstellung*) inadequada para dar conta da coisa representada. Por essa razão, uma construção linguística é completamente incapaz de servir de base, fundamento, para uma Filosofia que busca ser mais do que mera fantasia intelectual. A forma de apresentação de sua Filosofia, portanto, é uma negação da linguagem, entendida como dizer geral dos objetos, a fim de recuperar o que a linguagem instrumentalizada perdeu com relação a sua origem mimética, no simbolismo primitivo: a coisa mesma. Adorno propõe, assim, um retorno ao objeto, silenciado por uma forma de expressão que não consegue dizer sua complexidade. Nesse sentido é que, como veremos adiante, a expressividade é um operador do pensamento de Adorno. Para ele, “para a Filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem”¹⁶. Contudo, essa linguagem deve recusar seus limites, expressando o seu fundamento (*Grundlage*), sua base material.

Diante disso, supomos que negar o fundamento, em Adorno, significa ressemantizá-lo, abandonando-o enquanto formulação racional reificada e dando-lhe base material. Como vimos, a proposta é recuperar a base da linguagem e, portanto, da Filosofia. Isso quer dizer retomar a própria linguagem a partir da primazia do objeto: o elemento que pode servir de base, ou melhor, de fundamento. É nisso, pensamos, que consiste “a mediação objetiva da experiência subjetiva do sofrimento [o que] permite, para Adorno, esse indubitável fundamento (*Grundlage*) de partida”¹⁷.

Em suma, conseguimos perceber que negar o fundamento é uma atitude expressiva da Filosofia de Adorno, com objetivo de afirmar o negativo, o outro do

¹⁵ Cf. SILVA, Eduardo Soares Neves. Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria aesthetica*: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005., p. 328s.

¹⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 24.

¹⁷ KNOLL, Manuel. *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*. München: Fink, 2002., p.42.

pensamento, no pensamento. Dessa forma, o fundamento dado ao novo imperativo categórico, proposto na *Dialética Negativa*, já em 1966¹⁸, não é uma mera escapadela tardia da coerência teórica do seu autor. Esse imperativo, apesar de ser contrário à sua razão, sua justificativa (*Begründung*)¹⁹, tem seu fundamento (*Grundlage*), sua base, sua sustentação, no chamado motivo materialista²⁰. Essa formulação já estava presente na *Dialética do esclarecimento*, na ideia de um impulso mimético (*mimetischer Impuls*)²¹, surgido diante do horror, mas se reformula num âmbito conceitual diferenciado, em 1966, com a *Dialética Negativa*. Ali mesmo onde a linguagem precisa ser negada para permanecer expressiva, mora o fundamento de todo pensamento de Adorno.

Vemos, assim, que no âmbito dessa hipótese de trabalho, emerge a relação entre o sujeito expressivo e objeto expressado. Todavia, essa relação precisa ser, também ela, vista dentro dessa hipótese da ressemantização. Não podemos conceber, aqui, uma epistemologia ao modo da tradição, onde se dá ao sujeito e ao objeto lugares distintos e estanques. Na verdade, uma Filosofia bem fundamentada, no sentido que pretendemos expor aqui, deve levar em conta que sujeito e objeto se entrecruzam em uma relação dialética, cujo ponto de partida deve ser a primazia daquele último. Todavia, há de se perceber, que também o sujeito é um objeto. Assim, o fundamento do conhecimento, nessa compreensão, é aquele que concebe a base inegociável no objeto, mas sem supor uma origem empirista do saber, mas compreendendo que sujeito e objeto compartilham de uma mesma objetividade comum e irreduzível.

1.3 Metodologia

A presente pesquisa monográfica é tipicamente hermenêutica, posto que se caracteriza como uma reconstrução do sentido do discurso, de forma sistemática, nos limites da temática proposta na obra de Theodor W. Adorno. Com isso, a método de abordagem é uma interpretação reorganizadora dos textos indicados

¹⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

¹⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

²⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

²¹ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985., p. 171.

acima, por meio de técnicas exegéticas e de leitura sistemática e estruturante, com fins na articulação da ideia de fundamentação dentro do arco temporal que compreende as obras filosóficas entre a *Dialética do esclarecimento* (1947) e a *Dialética negativa* (1966).

Em tempo, para ser fiel ao autor, precisamos ponderar o método hermenêutico enquanto o empregamos, para que, no fim, possamos “desvelar a exuberância objetiva dos significados”²². Isso implica que é necessário reafirmar que todo objeto tem um teor subjetivo e que todo sujeito é objetivamente determinado e determinante. Assim sendo, a verdade da presente exposição, em seu núcleo temporal, só pode ser encontrada na mútua mediação do sujeito e do objeto. Isso quer dizer que nosso método deve levar em consideração a fala do objeto – a obra legada por Adorno –, mas não dispõe de considerar as determinações objetivas do sujeito que interpreta. Dessa forma, a metodologia empregada aqui é, por assim dizer, “metodicamente a-metódica”²³, ou seja, é um “processo de experiência espiritual” rigoroso, que tem em vistas a apresentação da temática na obra estudada, com o qual o próprio processo exegético deve se submeter à prioridade do objeto. Contudo, temos plena convicção de que esse objeto se apresenta como uma reconstrução reflexiva do sujeito que estuda. Por essa razão, os lugares do objeto e do sujeito, na presente pesquisa, não são de delimitação clara: o sujeito e o objeto se dão em conjunto, num processo que busca trazer os recantos subjetivos do objeto na experiência com o sujeito. Assim, não consideramos a obra de Adorno como letra morta a ser interpretada e datada, mas como fala viva, em diálogo constante com as questões interpostas pelo pesquisador. Com isso, não se pretende chegar a uma reconstrução objetivante do texto estudado, mas a uma resposta filosófica ao problema levantado acima, que não encontra uma formulação clara na obra, mas só pode ser entendida como experiência do intérprete com o texto interpretado.

No que se refere ao procedimento mais específico de leitura e exposição da obra, destacamos que supomos uma *coerência em suspensão*, meio termo e resultado da tensão entre a continuidade e a ruptura na obra ensaística e

²² ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 11.

²³ ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 21.

constelatória de Adorno²⁴. Com isso, supomos uma unidade sub-reptícia, responsável pela capacidade expressiva dos textos estudados, compondo-os não como um sistema de pensamento a-temporal, mas como modelos²⁵ que buscam, em todo caso, alcançar o seu próprio objeto, mas devido a sua incapacidade de expressividade integral, deve sua própria verdade ao seu núcleo temporal, ou seja, a sua remodelação mediante a primazia do objeto. Assim, a exegese da obra de Adorno, na busca das ideias presentes nos objetivos acima especificados, pressupõe uma coerência em suspensão entre a ideia de *impulso mimético*, na *Dialética do esclarecimento*, e de *motivo materialista*, na *Dialética negativa*, como sendo expressões de um mesmo objeto que, segundo nossa hipótese, é o halo não conceitual que fundamenta, na *Dialética do esclarecimento*, a linguagem, na *Dialética negativa*, a experiência.

Um segundo procedimento específico de leitura é o que, neste trabalho, será chamado de *ressemantização*. Adorno e Horkheimer afirmam, na *Dialética do esclarecimento*, que a forma de denunciar a depravação da civilização e do pensamento é “negar fidelidade às exigências linguísticas e conceituais”. Isso quer dizer que uma dada gramática, em cuja dominação se dá, deve ser revirada, desde dentro dela mesma, para poder servir de denúncia de sua condição de dominadora. Contudo, a gramática denunciada é, também, a gramática da denúncia. Nesse sentido, só é possível ir além da linguagem da dominação por meio de uma crítica imanente da própria estrutura gramatical, ou melhor, de um reposicionamento semântico e sintático da linguagem. Somente como ressemantização da fundamentação moral podemos entender a fundamentação adorniana. É também essa a explicação do contorcimento intelectual necessário, sempre que se deseja tratar algum tema da tradição em Adorno (moral, mas negativa; dialética, mas negativa; coerência, mas em suspensão; método, mas a-metódico; sistema, mas antissistemático etc.).

Também no âmbito gramatical, é preciso entender, antes de tudo, que a crítica não pode ser fetichizada. Ou seja, a postura crítica não deve ser totalizante, pois a negatividade absoluta tornaria o próprio pensamento uma apologia do estado

²⁴ SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, N.7, 2009, p. 55-72.

²⁵ “Portanto, o modelo exprime tanto o esforço de se ‘ir além do conceito por meio do conceito’, como o esforço em ‘auxiliar o não-idêntico a chegar à expressão” SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, N.7, 2009, p. 64.

de coisas existente. Para permanecer eficaz, a crítica deve ser uma “*negação determinada*”²⁶, como responde Hegel ao ceticismo. Dito de outra forma, o nada abstrato em que cai o ceticismo, ao impossibilitar qualquer valor de verdade, na realidade, não consegue perceber que negar é determinar algo de forma negativa, ou seja, é dizer “um nada disto”²⁷. A negação determinada, portanto, “é assim um nada determinado e tem um conteúdo”²⁸. Dessa forma, a negação determinada rejeita algo de determinado dentro do todo, não o todo, pura e simplesmente. Como profanação da própria linguagem, podemos entender a afirmação seguinte: “nenhuma palavra com um tom elevado, nem mesmo uma palavra teológica, permanece com um direito não-transformado depois de Auschwitz”²⁹.

Por fim, vale algumas palavras sobre as divisões desse trabalho. Como apresentamos acima, o presente trabalho quer enfatizar a questão da fundamentação em dois sentidos: o primeiro dele, como conteúdo da linguagem; o segundo, como conteúdo da experiência. Nesse sentido, o texto que se segue se divide em duas partes: na primeira, buscamos, no bojo da discussão trazida pela Dialética do esclarecimento, a questão da expressividade da linguagem, assim como o seu decaimento expressivo e sua transmutação em fórmulas de dominação. A segunda parte procura apresentar, a partir do conceito de experiência, em Adorno, o conteúdo de todo conhecimento fundamentado.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3.ed. rev. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2005., p. 67.

²⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3.ed. rev. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2005., p. 84.

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3.ed. rev. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2005., p. 67

²⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 304.

2 LINGUAGEM E REFERÊNCIA: UMA FILOSOFIA (AINDA) EXPRESSIVA A PARTIR DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO* E SEU MÉTODO

“No princípio (ἀρχῆ) era o Verbo (λόγος) e o Verbo estava com Deus (θεόν) e o Verbo era Deus.” (Jo 1, 1-5)³⁰

Uma teoria dos atos de fala compreende que, em muitos casos, o dizer se confunde com a ação³¹. Isso quer dizer que, em certos atos locucionários, temos um ato ilocucionário que intenciona fazer algo com aquilo que se diz. Ou melhor, o fazer é exatamente o falar, sem que se intente nada de diferente daquilo que o dizer levou a cabo. Trata-se da diferença fundamental entre o uso declarativo da linguagem e o seu uso performativo. Por isso, para Austin (1911-1960), quando peço desculpas, não estou declarando que eu pedi desculpas, mas o ato de desculpar-se se resolve no próprio ato de fala.

A teoria dos atos de fala, que concebe a linguagem como algo além da mera declaração de coisas e estados de coisas, tornou-se forte mote de reflexão para a Filosofia, chegando à Teoria Crítica através de Jürgen Habermas (1929). Através de uma leitura pragmática da linguagem, Habermas tenta constituir uma reconstrução da teoria, que, segundo ele, foi impossibilitada após a segunda rodada de crítica da *Dialética do esclarecimento*. Nesse sentido, em termos de uma teoria dos atos de fala, podemos distinguir três possíveis ilocuções: representação, coordenação ou expressão³². A coordenação de ações é aquela que trata do comprometimento dos agentes, seja a um interesse qualquer – individual ou coletivo –, ou como forma de criação de consensos, por meio do debate livre de ideias. É com essa caracterização que Jürgen Habermas, em seu *Teoria do agir comunicativo*³³, formula sua proposta de ação comunicativa como alternativa para a monocromática interpretação da linguagem como representação, que ele via em Adorno, por exemplo.

³⁰ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015. Cotejamento com a edição em grego: O NOVO testamento em grego. Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2012.

³¹ AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

³² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002., p.95.

³³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Volume 1 e 2. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Por outro lado, há, ainda, um outro sentido para a linguagem, com fortes implicações práticas, a saber: a expressividade. Aquilo que a linguagem expressa, ou seja, o seu conteúdo de sentido no mundo da vida, não pode desaparecer da perspectiva prática, do contrário, se perderá de vista o aspecto motivacional da integração social dos indivíduos.

Com relação a essa perspectiva da linguagem, que não se coaduna com a mera capacidade representativa ou coordenativa, Habermas afirma, em 1981, que “as funções expressivas e socialmente integradoras, preenchidas inicialmente pela prática ritual, se transferem para o agir comunicativo, e a autoridade do sagrado é substituída paulatinamente pela autoridade de um consenso tido como fundamentado em cada caso”³⁴. Disso se conclui duas coisas: 1) a capacidade expressiva da linguagem se constitui como um apelo aos laços sociais simbólicos, integradores, que permitem uma unidade social, ou seja, uma comunidade moralmente articulada; 2) o desencantamento do mundo, advindo do processo de racionalização, modifica o caráter expressivo da linguagem, conduzindo-o para a razão comunicativa. Isso quer dizer que o conteúdo místico que mantinha a integração social se conduz, com o esclarecimento, para o campo da argumentação, ou melhor, do “dar razões para”. Por essa razão, em seu *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas tem um longo esforço para ratificar a ideia de que o pensamento selvagem, mítico, mimético, enfim, aquele dotado de um conteúdo plástico, imagético, não é capaz de “orientações racionais para a ação”³⁵. Muito precisamente, Habermas resume sua questão nesses termos:

o desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma “linguistificação” do acordo normativo básico, garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem; isso permite uma liberação do potencial de racionalidade inserida no agir comunicativo³⁶.

Ora, tal afirmação não pode deixar de ser problemática. Ao que parece, Habermas leva a sério a proposição número sete do *Tractatus* de Wittgenstein:

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 141.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 94.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 141.

“sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”³⁷. O desencantamento do mundo pós-metafísico se apresenta com uma redefinição do expressivo, no âmbito da *Teoria do agir comunicativo*. Contudo, será que a capacidade de dar razões para o agir é suficiente para manter integrada a sociedade? O campo dos sentidos compartilhados pode ser totalmente linguistificado? É possível uma sociedade desencantada, que tenha superado todas as formas de mito?

A resposta de Habermas vem logo em 1988, no já citado *Pensamento pós-metafísico*. Nessa obra, seu autor migra de posição e encontra um lugar provisório para as religiões nas sociedades pós-metafísicas. Ele afirma que

enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a Filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.³⁸

Habermas ainda vai mais longe, quando ele proíbe esse tipo de linguajar à Filosofia: “a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu status extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tomou autônoma”³⁹. Isso posto, o que resta para a Filosofia? Primeiro, para Habermas, a Filosofia deve ter consciência da sua falibilidade; segundo, a Filosofia deve se recusar a ser uma doutrina socializadora; terceiro, não é possível, para a Filosofia, hierarquizar modos de vida, que são plurais, na sociedade contemporânea. Resta, à Filosofia, portanto, o seguinte: ser teórica e apreender “estruturas gerais de mundos da vida em geral”⁴⁰.

A consequência do ponto de vista de Habermas, após 1988, é que a expressividade da linguagem, enquanto não conduzida para a razão comunicativa, deve estar subscrita à religião, como discurso sobre o mundo, e a arte, como imagem. Isso quer dizer que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o

³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008., p.281.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002., p.61.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002., p.61.

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002., p.27.

seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas”⁴¹.

Se funda, aqui, uma impossibilidade da Filosofia de surtir efeito na esfera da integração social; ou seja, a Filosofia se torna inexpressiva. Sua função é reduzida a articulação de discursos racionais que se dedicam à reestruturação racional do mundo da vida e, em termos práticos, como guardador de lugar e intérprete dos múltiplos saberes científicos⁴². A Filosofia, assim, só pode esperar cumprir seu papel

na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsídios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou mesmo de tudo englobar num abraço absolutista. Eles trabalham, ao contrário, na consciência falibilista de que aquilo de que a Filosofia outrora se julgara capaz sozinha de agora em diante só se pode esperar da coerência feliz de diferentes fragmentos teóricos.⁴³

Contra isso, nas próximas páginas, desejamos mostrar como a Filosofia pode persistir, no campo expressivo, por meio do método de ressemantização. Para tanto, primeiro abordaremos as origens daquilo que vamos chamar de dialética da expressividade da linguagem; em seguida, buscaremos defrontar essa dialética com o discurso filosófico; e, por fim, apresentaremos o procedimento de ressemantização como forma de manter a Filosofia no campo da expressividade, cumprindo, ainda, as exigências de Habermas para a Filosofia nas sociedades pós-metafísicas.

2.1 As fontes da dialética da linguagem de Adorno

Em 1808, G. W. F. Hegel (1770 - 1831) publica a sua *Fenomenologia do Espírito*, livro que tem a ambição de desvelar, pelo “método dialético”, todos os modos próprios da consciência se pôr, em seus diversos graus de determinação, desde a sensibilidade imediata à consciência de si filosófica. Todo esse movimento se põe a partir da experiência da consciência consigo mesma, no processo em que o saber de si e do mundo se encontra com suas próprias limitações e avança em

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002., p.35.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989., p. 30s.

determinações. Nesse processo de enriquecimento do espírito, a própria consciência descobre suas limitações e põe a sua nova determinação, a partir do limite do patamar anterior, esgotado em seu modo de ser. Uma vez tendo ascendido ao novo modo de determinação, o momento anterior é subsumido ao posterior, encontrando sua verdade.

Charles Taylor⁴⁴ (1931) apresenta esse movimento de argumentação como um processo importante da empresa de Hegel. Só iniciando a partir da consciência mais comum, mostrando suas determinações e contradições, até chegar à Filosofia consciente de si, o filósofo poderá caminhar, com a consciência, até o absoluto. De outra forma, partindo do absoluto ou de elementos externos, a tarefa filosófica seria vazia de significado para a consciência, que ainda estaria absorvida em suas limitações. Qualquer outro ponto de partida careceria de verdade, uma vez que exigiria algo não demonstrado. Por isso, não pode haver pressuposto para a Filosofia de Hegel (a pressuposição reaparece, em Hegel, com outro sentido).

O “método”, portanto, é uma crítica imanente da consciência desde ela mesma, avançado ao conhecimento mais completo, por meio de um caminho já contido naquele objeto da crítica. Por isso, a *Fenomenologia do Espírito* visa “mostrar como a consciência comum cuidadosamente examinada sucumbe diante da contradição e ela própria aponta para além de si mesma para uma forma mais adequada.”⁴⁵

Não é por demais cuidadoso alertar que o método, em Hegel, não pode ser compreendido como em Descartes, por exemplo, onde o mesmo funcionaria como um instrumental fixo e externo ao processo de conhecimento, que serviria de padrão de qualidade e de guia para a reflexão correta. Na verdade, “sem dúvida, método e coisa constituem, indubitavelmente, uma unidade”⁴⁶. Em Hegel, pela afirmação anterior, só podemos falar de método no sentido grego de μέθοδος, que é a junção da preposição μετά, que quer dizer entre (p.ex. entre x e y), e do substantivo ὁ δός, que quer dizer limite. Assim, podemos entender que método, no autor da *Fenomenologia do Espírito*, é o caminho entre um ponto e outro; o espaço que se

⁴⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁴⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014., p.156.

⁴⁶ PUNTEL, Lorenz Bruno. A "Ciência da Lógica" de Hegel e a Dialética Materialista: uma nova visão de um antigo problema. *Síntese*, v. 2, n. 5, 1975.

tem entre um limite e outro. Isto quer dizer, assim, que o método, em Hegel, não é nem o objeto da experiência, nem a subjetividade que experiencia, mas o caminho da própria experiência do sujeito com o objeto e consigo mesmo.

O método, pelo que se disse, não é um procedimento externo que se aplica aos objetos, mas o próprio processo de consciência e de autoconsciência. Dito de outro modo, o método é o rigoroso caminhar reflexivo do espírito em direção à objetividade, numa relação em que algo se impõe à consciência, como um objeto repleto de verdade, mas que recebe da consciência, uma vez mais, uma atenção detida, tornando-se uma coisa do pensar, repleta de determinações, qualidades e generalidades advindas do pensamento.

Nesse sentido, é importante destacar que o algo mesmo, enquanto um outro do pensamento, é um absurdo, em Hegel. O algo só é como coisa do pensar, ou melhor, como relação com a consciência. Para compreender melhor essa relação, precisamos de um aprofundamento na *Fenomenologia do Espírito*.

No decurso dos modos de se pôr da consciência, a sua forma mais simples é a que Hegel chama de *certeza sensível*, que é “o saber que, de início ou imediatamente, é o nosso objeto”⁴⁷. Isso quer dizer que a forma mais indeterminada da consciência é o isto que o sujeito vê; aquilo que se dá imediatamente aos sentidos. Desse modo, para Hegel, a certeza sensível encontra-se em uma contradição consigo mesma, pois o que se visa é um isto indeterminado; mas o pronome demonstrativo isto – *dies*, em alemão – se apresenta como um universal determinante. Isto é um algo determinado, mas também pode ser um outro, enquanto um outro isto. Ou seja, o isto, que determina um objeto visado, pode ser, ao mesmo tempo, um outro, justo porque o pronome é a universalização de um aqui e agora intencionado ao pronunciá-lo. Por essa razão, todo enunciado sobre um certo objeto da certeza sensível é um universal carente de conteúdo, extensível, intencionalmente, a qualquer objeto do mundo.

Não de outro modo, quando um dado sujeito se refere a um objeto visado, ele se refere intencionalmente ao visado na certeza sensível, mas por meio de universais da linguagem, que são inadequados ao objeto. Contudo, é a linguagem o aparato adequado para a verdade. É na linguagem que o pensamento põe suas

⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005., p.85.

determinações e, portanto, dá conta do mundo. O que se produz, por essa razão, é uma contradição severa entre o que é percebido como um objeto para o pensamento e o pensamento expresso pela linguagem. É assim que podemos entender as palavras de Hegel: “como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’”⁴⁸.

É preciso ir além do que já foi dito para entender o que quer dizer essa contradição da linguagem com o seu objeto. Para Hegel, o todo é o mais verdadeiro, pois abarca sempre mais determinações que o singular, o puro visado. O algo visado, aqui e agora, não apresenta sua história, a sua essência relacional, enfim, não é, por isso, um conhecimento seguro e verdadeiro. Somente um conhecimento mais profundo, repleto de determinações e universalidade, pode ser tido como verdadeiro. Ora, de imediato somos levados a entender que a linguagem é mais universal do que o objeto intencionado. Dito de outro modo, isto, *diése*, enquanto expressão de um pensamento pela linguagem, é mais universal que o objeto intencionado e, portanto, traz uma verdade mais completa. Por essa razão, somos levados a entender que a linguagem, como verdade da certeza sensível, aponta para seu objeto e, ao mesmo tempo, o nega como uma singularidade. A linguagem é sempre elevada à universalidade, enquanto a certeza sensível é sempre uma individualidade em relação de negação com o sujeito que visa. Nesse ponto, para resguardar o seu sistema, Hegel nega a verdade da certeza sensível e alerta que precisamos ir além dela. Se o contrário é aceito, recusamos, *in limine*, a possibilidade da Filosofia, da verdade, enfim, de qualquer conhecimento que não seja aquele que se origine, imediatamente, da sensibilidade. Ora, para Hegel, essa recusa é absurda, uma vez que a experiência da consciência consigo mesma já demonstrou a possibilidade do contrário. Portanto, o inefável não tem lugar na reflexão hegeliana.

Não convém avançarmos nas determinações da experiência da consciência consigo mesma, na *Fenomenologia do Espírito*, pois o problema que nos interessa, para esse trabalho, já se pôs: a contradição, imediatamente posta, entre subjetividade e objetividade; entre as coisas do mundo e a linguagem. Hegel assim

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005., p.88.

reconhece o problema, anos mais tarde, na sua *Enciclopédia das Ciências da Filosóficas*:

Enquanto a linguagem é a obra do pensamento [*Werk des Gedankens*], também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas visto é meu, pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas visto. E o indizível – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico. Se eu digo: o “singular”, “este singular”, “aqui”, “agora”, tudo isso são universalidades; tudo e cada um é algo singular, um este: e também, se for sensível, é um aqui, um agora. Iguamente, se digo: “Eu”, eu visto a mim como este que exclui todos os outros; mas o que eu digo “Eu”, cada um justamente o é: um Eu que exclui de si todos os outros.⁴⁹

O problema, portanto, é que todo o pensamento, construído por intermédio da linguagem, se constrói sobre universais, em contraste com o objeto visado, que sempre é um particular. O que se apresenta, na citação acima, é que o objeto da experiência, tal como ela aparece singularmente a um indivíduo, se mostra como falso, porque não pode ser dito; não pode ser expresso. A verdade da experiência imediata com os objetos singulares, portanto, com os objetos sofridos, da sensibilidade, dos impulsos, enfim, que se apresentam como toda a verdade possível, são relegados, por Hegel, ao patamar da não verdade, do desprezível. É nesse caminho que Paulo Meneses afirma que “a linguagem só exprime o universal, é mais verdadeira que a certeza sensível e nela refutamos nossa certeza imediata de um inefável”⁵⁰.

Para Hegel, o objeto particular se perde, pois é inefável, inessencial, mas isso não significa um decréscimo de objetividade do pensamento, que se torna cada vez mais concreto, quanto mais determinações recebe do seu outro, dos objetos, suprassumidos no pensamento. Isso significa que a garantia de concretude da consciência e, acima de tudo, da consciência filosófica, se resguarda na recepção, no nível abstrato, do objeto que não pode ser dito. Uma vez que foi pensado, ele se eleva à universalidade, como pensamento, e é superado e guardado na consciência mais ampla. Por essa razão, toda a construção da experiência da autoconsciência filosófica, em seu percurso, se afasta do objeto particular, na medida em que se

⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. Volume 1. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995., p.71.

⁵⁰ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito (Roteiro)*. São Paulo: Loyola, 1992., p. 36.

supõe cada vez mais concreta, quanto mais se eleva e se separa do objeto inefável do puro visar. Por isso, para Hegel,

por residir a Filosofia essencialmente no elemento da universalidade – que em si inclui o particular –, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente à qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial⁵¹

Dissemos que Hegel, pela linguagem, supõe desfazer o imbróglio que se encontra na contradição entre linguagem e mundo, porém, nada dissemos sobre como isso é feito. A resposta se encontra no ponto nodal da Filosofia hegeliana: o sistema. Nele se estende a imposição da estruturação, em unidade, de tudo aquilo que se encontra em contradição com o próprio sistema. Dito de outra forma, o sistema de Hegel é a força unificante, que conduz todo o contraditório à estrutura maleável do próprio sistema.

Vittorio Hösle nos dá uma boa chave de leitura para a compreensão disso que falamos: “o sistema de Hegel pode ser interpretado como explicação de contradições que ocorrem nas categorias singulares da lógica e da Filosofia da realidade; a contradição que se mostra nelas prova sua inverdade e força a uma progressão”⁵². Ou seja, a contradição irremediável, posta nos dois polos antagônicos da dialética, mostra-se, ela mesma, falsa, uma vez que a verdade se encontrará no momento suprassumido, especulativo, portanto, mais amplo, que contém, em si, os polos antagônicos. A importância desse momento de identidade, em Hegel, pode ser lida na sua própria definição de dialética, apresentada em conformidade com a ideia de devir (*Werden*), na *Ciência da Lógica*, de 1812:

dialética, porém, denominamos o movimento racional superior, no qual tais, que parecem pura e simplesmente separados, passam um para outro através de si mesmos, através daquilo que eles são, o movimento no qual a pressuposição [da separação deles] se suprassume⁵³

A quintessência do sistema hegeliano, portanto, não se apresenta na manutenção da contradição através da dialética, mas na superação da contradição em um momento posterior, acolhido no momento especulativo, como seu

⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005., p. 25.

⁵² HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007., p.193.

⁵³ HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016., p. 109.

pressuposto (*Voraussetzung*). Ou melhor, o que é posto (*setzen*) no momento especulativo é esse momento mesmo, ou seja, é a unidade dos opostos; o que é pressuposto, portanto, é a contradição, como determinação imanente do momento de unidade. Numa palavra, o momento de contradição se reapresenta, como superado, no momento posto, unificado, que remete àquela contradição anterior apenas como momento superado e guardado de determinação.

Voltando à nossa discussão anterior, agora podemos ver que a linguagem suprassume o mundo, uma vez que guarda, como pressuposto, o elemento contraditório, ou seja, sensível, como determinação da universalidade, enquanto representação subjetiva. Hegel, na sua linguagem, assim admite o conteúdo sensível do pensamento: “a representação tem tal matéria sensível por conteúdo; mas posta na determinação do meu, [a saber], de que tal conteúdo está em mim; e [na determinação] da universalidade, da relação-a-si, da simplicidade.”⁵⁴

A linguagem, como obra do pensamento, por meio do impulso expressivo característico da Filosofia, põe-se a se contorcer para dar expressão ao inefável, elevado, agora, ao nível da representação. Esse momento expressivo da Filosofia de Hegel é enaltecido, por Adorno, como seu conteúdo de verdade. Mesmo a dialética negativa, definida como “simplesmente negação determinada da dialética idealista”⁵⁵, deve reconhecer que “Hegel não revogou pura e simplesmente o princípio de identidade, mas limitou-o. Ao seu modo, ele ao mesmo tempo o respeitou e o desprezou”⁵⁶.

2.2 A dialética do esclarecimento como dialética da linguagem

“A temática da linguagem como uma temática constitutiva da Filosofia em geral, [...] é dado essencial na reflexão filosófica.” Theodor Adorno, *Ontologie und Dialektik* (1960/61)⁵⁷.

⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. Volume 1. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995., p. 70.

⁵⁵ SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Trad. James Rolleston. Durham: Duke University Press, 2009., p. 38.

⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Rezzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013., p. 204.

⁵⁷ ADORNO, Theodor W. *Ontologie und Dialektik* (1960/61). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008., p. 61.

A questão que buscamos apresentar nessa seção se depreende de duas ideias que precisam ser definidas desde o começo: (1) a primeira é a compreensão de que a dialética do esclarecimento se utiliza do mesmo recurso metodológico utilizado no *Das Unbehagen in der Kultur*, de Freud, onde se verifica que sua “concepção do desenvolvimento cultural como um processo peculiar, comparável à maturação normal do indivíduo” deve buscar conhecer “influências a que esta evolução cultural deve sua origem, como nasceu e o que determinou seu curso”⁵⁸. Destarte, ao contrário do que pensou Habermas, que supõe que a *Dialética do esclarecimento* simplesmente estende a crítica da reificação da sociedade capitalista, de Lukács, para toda a história humana⁵⁹, pensamos que Adorno e Horkheimer são bem mais sofisticados do que isso: supomos que a *Dialética do esclarecimento*, assim como Freud, não busca apenas uma compreensão da civilização, enquanto tal, mas também a forma como a subjetividade se gesta individualmente, em acordo com a formação da cultura. Como afirma Dunker, na apresentação à coletânea de textos de psicologia social e psicanálise traduzida por Verlaine Freitas, Adorno compreende que “entre indivíduo e sociedade não há uma relação de inclusão, ao modo gênero e espécie, ou oposição simples, entre abstrato e concreto, mas de contradição real, entre particular e universal”⁶⁰.

Trata-se, portanto, de uma tensão entre a sociedade humana, no sentido amplo, e do homem, no sentido estrito. Não por acaso, o início da análise de Freud sobre a civilização, no *Totem e Tabu* é uma rememoração dos estudos psicanalíticos sobre a formação do Eu individual, passando para a criação da cultura, e mostrando como um fenômeno cultural pode ser explicado a partir de um fenômeno da economia do psiquismo. Da mesma forma, compreendemos que a *Dialética do esclarecimento* desenvolve uma crítica da história reificada e, não obstante, também da consciência reificada. Mas mais do que isso, também busca desvelar a relação tencionada entre um e outro.

(2) A segunda ideia que devemos levar em conta é que apresentamos, aqui, a dialética do esclarecimento como uma dialética da expressividade da linguagem.

⁵⁸ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das letras, 2011., p.43

⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 634ss.

⁶⁰ DUNKER, Christian Ingo Lenz. Apresentação à edição brasileira. ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Ed. UNESP, 2015., p. 29.

Mais precisamente, defendemos a ideia que afirma que o progresso da dialética do esclarecimento, no seu sentido profundo, é um processo de inibição da expressividade da linguagem, num caminho que se inicia com a expressão imagética da natureza, se desenvolve com conceito⁶¹, como já havia percebido Geyer, mas vai além disso, tornando-se controle puramente técnico, procedimental, da natureza, subtraída de qualquer sentido, absolutamente desencantada, lançando até mesmo o conceito na vala comum do mito. Tal interpretação vem da convicção de que a obra conjunta de Adorno e Horkheimer sofreu, em sua escrita, forte influência da ideia do déficit expressivo da linguagem, apresentada há muito⁶², mas exemplificada, nesse trabalho, com Hegel.

Nesse sentido, entendemos, como Benjamin, que toda ação do espírito humana, tanto nos aspectos subjetivos (espírito subjetivo, na linguagem de Hegel), como o pensamento e a vontade, quanto no aspecto objetivo (espírito objetivo, na linguagem do autor da *Ciência da Lógica*), como a cultura, instituições, enfim, são, em última análise, expressões linguísticas, num sentido amplo, então podemos

⁶¹ GEYER, Carl-Friedrich. *Kritische Theorie: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1982., p. 67.

⁶² Pensamos, aqui, na concepção de “história ideal eterna” (§ 7) de Giambattista Vico (1668-1744), que foi de profunda influência no idealismo alemão, principalmente em Kant, Hegel e Marx. Essa concepção apresenta a ciência da história como uma filologia, “ou seja, a doutrina de todas as coisas que dependem do arbítrio humano” (§ 7). Nessa concepção, temos três ciclos distintos do desenvolvimento histórico, que vão e voltam ao longo dos tempos. São elas: 1) “a idade dos deuses, na qual os homens gentios acreditaram viver sob governos divinos e cada coisa ser-lhes ordenada através dos auspícios e através dos oráculos, que são as mais velhas coisas da história profana”; 2) a idade dos heróis, na qual por todo o lado esses reinaram em repúblicas aristocráticas, devido a uma certa diferença de natureza por eles reputada superior àqueles dos seus plebeus”; e 3) a idade dos homens, na qual todos se reconheceram serem iguais em natureza humana e, por isso, se celebraram então primeiro as repúblicas populares e, finalmente, as monarquias, que são ambas formas de governos humanos” (§ 31). Essas três fases, segundo Vico, são acompanhadas de três linguagens: 1) a linguagem dos deuses (hieróglifa ou sagrada), caracterizada por “ter sido uma língua muda, por sinais ou objetos que tivessem relações naturais com as ideias que eles queriam significar”; 2) a linguagem dos heróis (simbólica ou por semelhança), onde “falou-se por emblemas heroicos, ou seja, por semelhanças, comparações, imagens, metáforas e descrições naturais”; e, por fim, 3) a linguagem dos homens (epistolar ou vulgar), constituída “de palavras convencionadas pelos povos, da qual são senhores absolutos os povos, língua própria das repúblicas populares e dos Estados monárquicos, para que os povos dêem sentidos às leis, às quais devem obedecer tanto a plebe como os nobres” (§ 32). Essa última língua é caracterizada pela sua vulgaridade, enquanto as duas primeiras são linguagens poéticas. É notável, ainda, que a debilidade intelectual dos homens regrida na mesma proporção do desenvolvimento dessas linguagens. Para Vico, a crença nos deuses e heróis é, na verdade, uma característica da indigência de conhecimentos sobre as coisas humanas. Assim, quanto mais o domínio racional das coisas que podem ser conhecidas, porque feitas pelo homem, tanto maior será o descrédito na metafísica ingênua e na linguagem poética. Isso se dá, pois, para Vico, pois “as fontes de toda a locução poética são estas duas, a saber, pobreza de linguagem e necessidade de se explicar e de se fazer entender” (§ 34). O interessante é que, nos avanços e retrocessos da história, também temos avanços e retrocessos da linguagem, que sai da muda linguagem gestual dos deuses, até a linguagem racional. Cf. VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

pensar que o esclarecimento, como processo em que o mundo inteiro se submete ao controle humano, incluindo o próprio homem, é, também, uma dialética da linguagem. Não obstante, corrobora a nossa explicação a tese apresentada por Hogg, quando afirma que “de acordo com Adorno e Horkheimer, o desenvolvimento da humanidade que esteve amarrado no desenvolvimento da linguagem, foi um longo processo no qual a espécie se libertou dos grilhões da natureza”⁶³.

Para avançar nessa leitura, é preciso apontar para o lugar onde ela faz sentido: a obra *Dialética do esclarecimento*. Para tanto, é preciso explicar o que é isso – o esclarecimento. Uma resposta esquemática passa pelas seguintes constatações: 1) esclarecimento (*Aufklärung*) só pode ser entendido como dialética do esclarecimento (*Dialektik der Aufklärung*); 2) o esclarecimento se define como tal de acordo com sua finalidade; e 3) o conteúdo ou modelo do esclarecimento se apresenta dentro de sua dialética própria. Vejamos isso mais de perto:

1) Quando afirmamos que o esclarecimento só pode ser entendido como dialética do esclarecimento, queremos apontar para a ideia de que não podemos pensá-lo como momento estanque, compartimentado, mas só como movimento próprio da história humana, em seu devir civilizacional, em que o moderno e o arcaico se perpassam⁶⁴. Dizemos, portanto, que “a relação entre mito e esclarecimento é pensado como processo dinâmico”⁶⁵. O esclarecimento, assim, para Adorno, no caminho de Freud, Weber e, em grande medida, Nietzsche, é uma chave de leitura da passagem humana sobre a Terra, não um momento histórico bem delimitado, localizado geograficamente e liderado por figuras históricas ilustres. O esclarecimento perpassa toda a história, rompe as fronteiras e se utiliza de personalidades. Ele é mais um processo do que uma iniciativa; mais um percurso do que um acontecimento; mais um gerador de fenômenos do que um fenômeno. Por consequência, a *Aufklärung* é mais dialética do esclarecimento do que esclarecimento, no sentido estrito.

⁶³ HOGG, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.26.

⁶⁴ SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Kritische Theorie*. Stuttgart: Reclam Taschenbuch, 2010., p. 29.

⁶⁵ THYEN, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989., p. 70.

Essa tese se origina, como aponta Schweppenhäuser, dos estudos de Horkheimer sobre Vico⁶⁶, para quem “a possibilidade da recaída na barbárie nunca se encontra totalmente excluída”⁶⁷. Contudo, essa visão se complexifica e avança, independente de Vico, e se torna a tese de um processo alimentado por uma “infatigável autodestruição do esclarecimento”⁶⁸. Isso quer dizer que, no vir a ser do esclarecimento, ele próprio carrega em si o momento de sua destruição. A autocontradição da *Aufklärung*, motor da dialética, se constata na tese de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”⁶⁹. Isso quer dizer que o esclarecimento, em seu próprio momento, redireciona suas forças contra o mito, ou seja, contra a natureza, mas, ao fazê-lo, o esclarecimento se torna autorreferente, elimina a diferença, transformando-a em seu contrário, ou seja, em mito. Esse processo de constante autorreferência obscurece o momento de sua crítica, tornando-o cego para sua própria patologia, que o levará à destruição. Não

⁶⁶ Horkheimer, em seu *Origens da Filosofia burguesa da história*, tomado público em 1930, aponta para a importância e originalidade de Vico. Ele adverte para o sentido dessa relevância, apontando para a inflexão dada ao “princípio do conhecimento exclusivo do realizado por si” cartesiano, que, em Vico, abandona o campo da matemática, passando ao campo da história. Assim, diz Horkheimer, “aquilo que os homens criam eles próprios e aquilo que deve por isso ser o objeto mais nobre do conhecimento [...] não são as construções fictícias da razão matemática, mas a realidade histórica” HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970., p.93. Ademais, como bem alerta Martin Jay, “Vico, um dos primeiros heróis intelectuais de Horkheimer, fora o primeiro a afirmar que os homens podiam compreender melhor a história do que a natureza porque eles criavam a história ao passo que a natureza era criada por Deus. Mas essa era uma meta, não uma realidade. Horkheimer assinalou, em tom pessimista, que a tendência da vida moderna era afastar-se de uma determinação consciente dos eventos históricos, e não aproximar-se dela. Por isso a história não podia ser simplesmente ‘compreendida’, como, segundo ele, Dilthey desejava. Tinha de ser ‘explicada’”. JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008., p.92. Como se nota, Vico tem forte influência na tese original de composição da Teoria Crítica, sendo o primeiro a alertar, ao seu modo, para aquilo que Horkheimer chamou, no seu *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de reificação da história. Nesse último texto, Horkheimer alerta para o uso inadequado do modelo das ciências da natureza pelas ciências do homem, constituindo uma espécie de naturalização do histórico, constituindo um apartamento do homem e de sua história. Cf. HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Rosaldo Pereira Cunha. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

⁶⁷ HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970., p.107. Ademais, complementando a leitura de Vico realizada nas duas grandes notas acima, também vale lembrar que Vico também alertou para os avanços e retrocessos da história, que não está fadada ao sucesso, muito menos ao fracasso. Para Vico, a prova disso é que depois da era de ouro dos antigos gregos e romanos, tivemos as trevas da Idade Média. Mas mesmo depois dessa, tivemos o Renascimento. O retrocesso (barbárie) é uma sombra constante do avanço (civilização). Esse princípio penetrará com vivacidade na Dialética do esclarecimento, como vamos mostrar adiante.

⁶⁸ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p.11.

⁶⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p.15.

por acaso, Adorno e Horkheimer afirmam que “o esclarecimento é totalitário”⁷⁰, pois só aceita para si aquilo que se identifica consigo mesmo. Com isso, ele se converte naquilo que queria destruir: “recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade”⁷¹.

2) Adorno e Horkheimer definem o esclarecimento conforme sua finalidade: “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”⁷². A natureza se apresenta perante o homem como um poder independente, capaz de lhe ceifar a vida, de privá-lo dos modos de existência; enfim, trata-se de um domínio de incertezas e inseguranças. Tanto os fenômenos naturais externos, quanto os impulsos vitais do homem, são potências misteriosas que provocam pavor. *O esclarecimento, por isso, é, precisamente, o imperativo da autopreservação feito imagem, ideia, conceito, instituição ou procedimento.* Dito de outro modo, o meio com a qual o homem supera o estado de medo, constituindo alguma forma específica de domínio da natureza, é o que podemos chamar de esclarecimento. Por essa razão, o não esclarecido é aquele incapaz de se autopreservar sem permanecer como sujeito, de vencer o medo e constituir-se como senhor da natureza: “a minoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo”⁷³. Note-se que essa autopreservação é entendida, pelos autores, como ato de afirmação subjetiva, logo, não estamos falando do mimetismo animal, que abre mão da sua própria persona para se assimilar ao meio e sobreviver. Existe, claro, uma relação atávica entre mimetismo e mimese, uma vez que este recalca aquele sob si. Como suprasumido, o mimetismo se reapresenta, dessa vez, como mimese mágica, que já é, em si, esclarecimento. Por essa razão, a força movente do mimetismo também se encontra em todos os modelos do esclarecimento, inclusive o mágico-mimético:

⁷⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p.22.

⁷¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p.13.

⁷² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p.19.

⁷³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 82s

Adorno pensa que somos movidos fundamentalmente pelo objetivo da *autopreservação* e temos desenvolvido ferramentas poderosas em sua busca - sofisticados esquemas conceituais para conhecer o mundo, ciências naturais para explicá-lo e prevê-lo, e meios tecnológicos e formas organizacionais para transformá-lo.⁷⁴

Nos termos propostos de uma dialética da expressividade da linguagem, podemos perceber que a fala não se apresenta, nesse processo de autopreservação, como momento extra. É pouco provável que só nas pausas da luta pela sobrevivência o homem tenha se dado ao luxo de falar. Mais certo, porém, é que o grito de terror tenha se transformado em fala, como veremos adiante. Por essa razão, “a linguagem, portanto, emerge apenas na prática como um hábito de falar”⁷⁵; hábito que, ao que tudo indica, foi necessário para que sejamos os mamíferos com melhor distribuição na face da Terra. Não por acaso,

o hábito da aquisição da linguagem é uma necessidade para o sujeito humano: este hábito específico, por sua vez, permite que os seres humanos governem conscientemente as suas próprias necessidades e motivações e os oriente de uma forma que conduza à sua coabitação com os outros⁷⁶.

Essa convicção do conceito de esclarecimento, somada à ideia de dialética do esclarecimento, que se impôs acima, nos leva a duas consequências, uma mais evidente que a outra: primeiramente, a instauração de uma relação de domínio sobre a natureza; segundo, e mais essencialmente, a separação entre os domínios da natureza e da cultura; da subjetividade, que é impulsionada a sobreviver por artifícios racionais, e o objeto, que lhe causa pavor. Enfim, aparentemente, o que se dá é um cisma como se fosse “ontológico”, por assim dizer, entre a primeira e a segunda natureza. Essa bipartição absoluta, no entanto, se demonstrará falsa.

Por consequência do que foi visto até aqui, a dialética do esclarecimento é o processo por meio do qual a cultura, o espírito objetivo, a segunda natureza, enfim, “suplanta” a primeira natureza: aquela dos impulsos, da incerteza e do medo, por meio do pensamento, da linguagem e das instituições que vieram a ser na história. Cabe, ainda, dizer algo mais sobre os meandros desse processo.

Uma compreensão adequada do significado dessa finalidade do esclarecimento exige uma evidenciação do emprego de dois conceitos de ampla

⁷⁴ FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013., p. 26.

⁷⁵ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.39.

⁷⁶ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.39.

repercussão na Filosofia do século XIX. São eles: a) *Aufhebung*, de Hegel, e b) *Verdrängung*, de Freud.

a) *Aufhebung*, comumente traduzido, para o português, como supressão⁷⁷, é uma terminologia técnica da obra de Hegel. Essa expressão, no autor da *Fenomenologia do Espírito*⁷⁸, quer dizer a superação de um estado anterior de enriquecimento semântico-ontológico, mas, ao mesmo tempo, a sua conservação em um outro patamar de realidade, como momento superado. O *Aufhebung* não é tanto um conceito, mas o procedimento fundamental em cada passagem do sistema hegeliano; trata-se de um operador central da lógica do seu sistema⁷⁹, sem o qual não se poderia pensar todas as passagens parciais que conduzem ao final, a saber: o universal concreto. Em outras palavras, é a supressão que realiza o projeto filosófico de Hegel.

Como sabemos, para Hegel, “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento”⁸⁰. Isso quer dizer que o todo, apresentado no final do sistema, enriquecido com todas as determinações supressas, é a verdade filosófica por excelência. Outrossim, os momentos particulares, como, por exemplo, a coisa da certeza sensível, tratada acima, é superada e encontra sua verdade no mais universal, ou melhor, na linguagem que, como tal, nega o inefável.

Transluz a função da supressão dentro da dialética hegeliana. Cirne-Lima observa, em seu *Depois de Hegel*, que “na Dialética há sempre um processo de superar-guardar. Alguns elementos de tese e antítese são superados, negados e deixados para trás, outros elementos entram na constituição, na síntese, e são levados adiante”⁸¹. No parágrafo seguinte, completa:

Nessa Dialética do Ser-Nada-Devir o que foi superado? O que foi guardado? Foi superado a imobilidade de conceitos estáticos e sem nenhum conteúdo determinado. Foi guardada a dinâmica de conceitos que,

⁷⁷ Essa foi a escolha de Paulo Meneses, principal tradutor do Hegel no Brasil.

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005.

⁷⁹ Também chamado de “meta-conceito”. PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. Revista *Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 8, n.15, 2011.

⁸⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005., p. 36.

⁸¹ CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006., p. 29.

embora vazios e indeterminados, se transformam e constituem o Vir-a-Ser e o Deixar-de-Ser, constituindo dessa forma o Devir.⁸²

Evidencia-se que, se toda dialética é o movimento de devir dos seus conceitos, através das “afirmações”, “negações” e “negações das negações”, então o suprassumir é o procedimento lógico, mas também real, dado que se trata do vir a ser das coisas, que expressa, na apresentação filosófica, o modo como as coisas deixam de ser o que eram e vêm a ser o que são.

A suprassunção, ligada ao devir, se deve ao caráter finito das coisas. Sendo que tudo que muda só pode mudar porque tem, pelo menos, a incompletude de ser aquilo que veio a ser, então podemos deduzir que tudo que muda é porque é finito. Assim, Höhle afirma que “Hegel defende a concepção, certamente insólita, de que não apenas teorias, mas também categorias lógicas e objetos reais do mundo natural e espiritual se contradizem, e de que (quase) tudo que existe se contradiz”⁸³. Assim, completa Höhle, “tudo que é contraditório, justamente por ser contraditório, tem de se dissolver, perecer. No entanto, dessa dissolução da finitude surge algo mais elevado, que, todavia, ainda está marcado pela finitude”⁸⁴

Ainda é preciso dizer que não se afirma, com isso, que as coisas são e não são, ao mesmo tempo e num mesmo sentido; Hegel não diz que A e não-A são verdadeiros mutuamente e, portanto, eles não se excluem imediatamente. A suprassunção é aquele momento mesmo em que o negativo encontra seu lugar, sua solução, dentro de um momento mais geral. Esse momento, conforme observamos acima, pode ser, inclusive, a sua exclusão da totalidade.

Um exemplo claro do uso desse operador dialético na obra conjunta de Adorno e Horkheimer é a narrativa, interpretada por eles como proto-história do homem burguês, do Canto 9, da Odisseia, de Homero. Quando Ulisses confronta o ciclope Polifemo, filho de Poseidon, ele traça, claramente, o momento dialético do esclarecimento. Ao negar sua existência, declarando-se Ninguém⁸⁵, Ulisses, ao

⁸² CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006., p. 29.

⁸³ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

⁸⁴ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007., p.193.

⁸⁵ Οὐ τις, traduzido como ninguém, tem raiz fonética parecida com Ὀδυσ, de Ὀδυσσεύς. Daí o trocadilho escondido pelas traduções, que Donald Schüler tentou superar com o emprego do substantivo neológico Nulisseu, foneticamente próximo a Odisseu. Não nos parece que seja

mesmo tempo, afirma a si, como ser vivo. Nota-se que Adorno e Horkheimer não afirmam que Ulisses existe e não existe, ao mesmo tempo, de um mesmo modo. Na verdade, Ulisses usa do artil da razão para negar, com a linguagem, sua existência no mundo do sentido, mas para afirmar sua existência biológica, sobrevivendo ao filho de Poseidon. Assim, lemos sobre essa questão, na *Dialética do esclarecimento*:

A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa. Os dois atos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo – sua obediência ao nome e seu repúdio dele – são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna.⁸⁶

Diante de tudo isso, temos que considerar a dialética do esclarecimento como um processo em que formas de explicação e controle da natureza interna e externa se supressumem, numa progressiva racionalização das formas de explicar e de lidar com o mundo, tendo como apoteose a ciência e a técnica modernas. Dito de forma mais clara, o ínterim entre o mito e o esclarecimento, que se constitui como a dialética do esclarecimento, aparece como sucessivas formas de controle da natureza que entram em colapso, devido às suas limitações próprias, dando lugar a uma forma mais racional de controle, derivando-se, desse movimento, uma história de *recalcamento* da natureza e das formas arcaicas de esclarecimento, convertidos em mitos, primitivismo, enfim, um arcaísmo gramatical⁸⁷.

prejudicial para essa interpretação o fato de Adorno e Horkheimer terem errado a transliteração, usando o termo *Oudeis*.

⁸⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 65. Essa citação traz mais do que se pode explicar, no momento. Posteriormente, quando dotados da carga conceitual necessária, voltaremos a essa questão.

⁸⁷ Vale destacar que, nesse trabalho, se compreende a narrativa do esclarecimento do ponto de vista do esclarecimento, que compôs a gramática que utilizamos para fazer a Filosofia que fazemos. Deixamos claro tal recorte pois já se sabe, desde de Mauss, conhecido por Adorno e Horkheimer, mas principalmente a partir de Claude Lévi-Strauss, que, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “identifica o pensamento selvagem, isto é, as condições concretas da semiose [doação de sentido às coisas] humana, a uma gigantesca e sistemática empresa de ordenamento do mundo, e promove o totemismo, antigo emblema da irracionalidade primitiva, a modelo mesmo de toda atividade racional”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-canibal. São Paulo: Cosac Naify, 2015., p.238. De fato, tal perspectiva levi-straussiana aparece, principalmente, em 1962, com a publicação de *O pensamento selvagem*, onde afirma que o pensamento do “primitivo” é um pensamento do concreto, de uma valoração do singular, coisa que desaparece do pensamento esclarecido ocidental. Embora, em muitos casos, falte, ao selvagem, vocábulos universais, como árvore, sobram-lhes um léxico repleto de substantivos para falar da natureza circundante. Ainda segundo Lévi-Strauss, “essa ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos ‘primitivos’.

O termo freudiano empregado acima não é por acaso. b) *Verdrängung*, o recalque, modifica a leitura de Horkheimer e Adorno da suprassunção hegeliana. Na dialética do esclarecimento, o negativo, superado por uma forma mais racional de esclarecimento, não entra em síntese com o modelo que veio a ser, rompendo o antagonismo. O suprassumido permanece presente, de modo obscurecido, pois seu retorno é perturbador. Seu recalque se dá, como em Freud, por um rechaço de qualquer tipo de representação que possa remeter àquilo que foi, supostamente, superado. Dessa forma, o que vemos não é, propriamente, um rechaço do conceito hegeliano pelo freudiano, mas a tomada de posição por uma nova tese da história, que ganha de Freud um vocábulo, mas de Hegel, via Marx, o sentido: “o que está superado tende a restabelecer-se e a manter suas posições dentro das novas formas alcançadas”⁸⁸. Com isso, *não há, propriamente, um movimento de guardar e superar, mas esconder e dominar*. Vejamos isso mais de perto.

Abstraindo todas as formulações diferentes que Freud dá ao conceito, ao longo de sua vida, no âmbito de psique, o recalque aparece da seguinte forma, em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905: recalcar é quando se “despertam [...] forças psíquicas contrárias (impulsos reativos), que, para supressão eficaz desse desprazer, edificam as represas psíquicas mencionadas: nojo, vergonha e moral”⁸⁹. Dito de outra forma, recalque é a

operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamento, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências”⁹⁰.

Como se sabe, a pulsão (*Trieb*), em Freud, é uma *energia* psíquica que tem como *fonte* uma dada perturbação, desejo, enfim, com *finalidade* na sua satisfação, ou melhor, a eliminação do *objeto* que gerou a perturbação. Ou seja, a pulsão é a força movente da psique humana, fixada em objetos específicos, representações

Se ele é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes” LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus, 2012., p. 17.

⁸⁸ Carta de Marx a Bolte, de 23 de novembro de 1871, analisando a História da Internacional Comunista, sob a ótica da história universal. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Vol. 3. Trad. Avante! São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d.

⁸⁹ FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016., p. 81.

⁹⁰ LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001., p.430.

mentais, com os quais se realiza a sua finalidade, em outras palavras, se alcança a satisfação, promovendo o prazer. Evidentemente, nem todos os objetos são adequados ao indivíduo. Algumas exigências externas, incorporadas no inconsciente, na figura que Freud chamou de *supereu*, na segunda tópica, levam ao rechaço de algumas experiências de prazer. Tal conflito entre a busca de prazer e a realidade que impõe exigências, gera o recalque, que consiste em manter escondido, obscurecido, aquilo que não poderia vir à tona sem uma perturbação ainda maior.

Salta aos olhos que o recalque é um importante mecanismo no qual o *eu* media sua satisfação pelo princípio de realidade, em detrimento do princípio de prazer, que se caracteriza por uma satisfação imediata, para usar o vocabulário da década de 1920. Ou seja, num quadro conceitual mais antigo de Freud, o recalcado é aquilo que é mantido no inconsciente por meio de restrições e fixações pulsionais em objetos, representações, enfim, mais aceitáveis e com menor custo de resistência.

As restrições do *supereu*, ou melhor, as exigências sociais e culturais, interditam determinados comportamentos em função de comportamentos mais “elevados culturalmente”. Em termos da mitológica científica de Freud⁹¹, assim como a horda primordial, ao matar o patriarca, reconheceu o horror do seu feito e decidiu estabelecer leis morais, imperativos, enfim, para evitar a repetição do horror, também nós podemos perceber, na nossa formação individual, um enorme conjunto de impedimentos que produzem o recalque e a sublimação.

O recalque da natureza interna e externa, assim como dos mitos, é a própria ideia de dialética do esclarecimento. A suprassunção, em Hegel, e o recalque, em Freud, são identificados, na *Dialética do esclarecimento*, no sentido de que o suprassumido está contido no momento posterior, mas como recalcado. O ganho dessa leitura de Adorno e Horkheimer está no fato de que recalcado, que está represado pelos diques psíquicos, sempre pode romper suas amarras e voltar à superfície, produzindo um evento que Freud chamou de *Unheimlich* (estranho, inquietante).

⁹¹ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

O estranho, para Freud, “é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar”⁹², mas que gera estranheza ao reaparecer. Em termos da dialética do esclarecimento, o estranho é aquela natureza primitiva, não controlada, que foi recalcada pela *Aufklärung*. É, portanto, aquilo que o esclarecimento “repele por sua estranheza”, mas que “é, na verdade, demasiado familiar”⁹³. Contudo, queremos mostrar que, ao recalcar, o esclarecimento não soluciona aquilo que o mito deixa em aberto, pois não há conciliação entre natureza e espírito, no esclarecimento, mas, simplesmente, um obscurecimento da natureza em nome do racionalmente constituído.

No mesmo sentido dessa leitura que fazemos, precisamos supor que, tal qual o recalcado é coagido por forças anímicas contrárias a permanecer no inconsciente, também o esclarecimento mantém em funcionamento um mecanismo civilizacional de rechaço da natureza, do mito. Esse represamento demonstra que o mito não encontrou solução na totalidade; não foi suprassumido no momento racional positivo, como em Hegel, mas, muito pelo contrário, continua presente, como finitude que o esclarecimento repulsa com ferocidade mítica: “o horror mítico do esclarecimento tem por objeto o mito”⁹⁴.

Aparece, nessa constelação, o momento mítico do esclarecimento. Os impulsos reativos inconscientes, obscuros, não controlados, enfim, míticos, são o modo particular do esclarecimento agir sobre o mito, como mito. Por isso, na dialética do esclarecimento, a própria *Aufklärung* decai em mito, pois, em seu percurso, ele não consegue se desvencilhar daquilo que ele deseja recalcar. O recalcado, invariavelmente, retorna, pois não foi solucionado. O esclarecimento, ao dominar a natureza terrificante, termina por se converter naquilo que quer dominar: esta é a ironia da dialética do esclarecimento, que o esclarecimento rejeita a qualquer custo.

⁹² FREUD, Sigmund. *O inquietante*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010., p. 331. Não pretendemos entrar na polêmica difícil sobre a tradução de *Unheimlich* em Freud. A edição da obra completa, promovida pela editora Companhia das Letras, optou por traduzir por inquietante. Outros tradutores preferem estranho. Ficamos com a última opção de tradução, apenas para compatibilizar o vocabulário. Nenhuma das duas palavras, porém, parece resolver o conteúdo semântico do termo alemão, mas como conceito não é redutível ao termo corrente, não vemos qualquer prejuízo na nossa escolha.

⁹³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 170.

⁹⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 41.

Ora, a concepção de Marx, apresentada em breves linhas acima, ganha o contorno pretendido por Adorno no vocabulário apresentado acima, tomado de Freud. O que queremos dizer com o que é recalcado, ou seja, a natureza, o mito, enfim, é nada mais do que “aquilo que já está lá, aquilo que, inevitavelmente inserido na história humana, a sustenta, o que há de substancial nela [a história humana]”⁹⁵. Para ser mais claro, Adorno retoma a tese marxiana de que a natureza é base irrecusável de qualquer construto histórico; condição intransponível do metabolismo vital do homem. Contudo, vale destacar que o que sustenta, que dá base, que fundamenta a história humana não se encontra em desacordo com a própria história da civilização. A natureza é dado irrecusável e que excede o histórico, mas, ao mesmo tempo, sua forma de se apresentar ao homem é sempre e necessariamente histórica. Essa compreensão de origem hegeliana demonstra, assim, que não nos é lícito dizer que o conceito de recalque supera, no pensamento de Adorno, o conceito de suprassunção. Ambos existem em um campo de forças apresentado como dialética do esclarecimento.

Em suma, o que Adorno pretende, ao compreender o recalçamento e a suprassunção como chaves de leitura da história é, por um lado, apresentar que só se pode ler o existente como “emaranhamento [*Verschränkung*] do ser histórico e natural”⁹⁶ e, por outro, que a história do esclarecimento tem se mostrado como história do represamento das potências míticas. Como se pode perceber, portanto, o conceito freudiano desreifica o conceito de suprassunção, que poderia ser compreendido como progresso. A tensão entre os conceitos, portanto, termina por revelar que o histórico esconde o natural, sua base, através da naturalização do histórico⁹⁷.

Descobrimos, com isso, que a ciência moderna recusa, repulsa, mantém afastada de si, com cautela redobrada, todas as formas de falar sobre o mundo que não sejam aquelas definidas pela dogmática das ciências positivas. Qualquer uso

⁹⁵ “Es ist damit gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr.” ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte. Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 346.

⁹⁶ ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte. Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 360.

⁹⁷ Naturalização do histórico é, em linhas muito gerais, o conceito de reificação apresentado pelo *História e Consciência de Classe*, de György Lukács. Do autor, conferir o LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 194ss.

não canônico da linguagem, de imediato, recebe a acusação de metafísica. A doutrina dos ídolos, de Bacon, é a exemplificação disso, segundo apontam os autores da *Dialética do esclarecimento*. Toda forma de conhecimento que não se submeta, de forma rigorosa, ao método científico é relegada à condição de idolatria, mitologia. Como veremos mais adiante, é por essa razão que Adorno e Horkheimer compreendem a passagem do mito para o esclarecimento como uma violenta recusa daquilo que foi recalcado, suprassumido: “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”⁹⁸

Avançando no que foi afirmado, compreendemos que aquilo que foi recalcado pela civilização está sempre pronto para voltar, dependendo de uma condição propícia, uma vez que nada que foi experienciado, pelo sujeito ou pela civilização, se perde. Se “na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas”⁹⁹, então podemos afirmar que o processo civilizador, por mais que tenha isso por finalidade, não consegue eliminar seus modelos supostamente superados, uma vez que essas formações encontram-se dispostos negativamente na consciência e na história. É nesse mesmo espírito interpretativo que vemos, na crítica de Adorno sobre a discussão sobre a elaboração do passado, a mesma tensão entre o eu e a sociedade, na constante sombra do retorno do nazismo: “que, no fundo, avolumando-se inconscientemente e por isto particularmente poderosas, aquelas identificações e o narcisismo coletivo não chegaram a ser destruídos, mas permanecem existindo”¹⁰⁰.

Ainda é importante observar que essa proposta de interpretação visa escapar exatamente da compartimentalização de estágios da formação da personalidade, posteriormente assimiladas na personalidade adulta, esclarecida, como faz o construtivismo de Piaget, que busca desnudar a gênese das estruturas epistêmicas. Não buscamos sequenciar, estaticamente, as fases da formação da personalidade, as estruturas de aprendizagem¹⁰¹ e, idem, da civilização. Isso, de certo, nos

⁹⁸ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 20.

⁹⁹ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das letras, 2011., p.12.

¹⁰⁰ ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995., p. 40.

¹⁰¹ PIAGET, Jean. *A representação do mundo na criança: com concurso de onze colaboradores*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005., p.143ss.

conduziria para alguma coisa próxima do que Habermas pretendeu, ao supor a universalidade da razão moderna frente ao mito¹⁰². Todavia, ao propormos que o mito nem sequer pode ser considerado como assimilado, pacificamente, pelo esclarecimento, queremos dizer que o mito é força viva, soterrado por escombros civilizatórios. Com isso, supomos manter aberta a tensão demandada pela palavra dialética, no título da obra conjunta de Adorno e Horkheimer.

O que propomos, em contraste, é a presença constante das mesmas formações que se fizeram presentes nos modelos ancestrais do homem e da civilização, mas não como gênese de algo que o esclarecimento moderno conservou dos estágios anteriores. Não é, por isso, um processo de construção do presente, onde estruturas da civilização atual tenham se construído e sido justapostas a outras estruturas, até que florescesse o homem burguês. Dessa forma, se o mito não é mais convincente aos ouvidos de uma mente racionalizada, como afirma Habermas, isso não significa que o mito não fale por meios diversos, mesmo que como algo absolutamente estranho, repugnante etc., a ser combatido com furor e colericamente cassado do horizonte de entendimentos.

Conforme podemos observar, isso nos faz apresentar a *Dialética do esclarecimento* muito mais conforme o conceito freudiano de regressão¹⁰³, que elucida como formas representacionais complexas, racionais, dão lugar às formas de imagens mnemônicas primitivas, mesmo em atos conscientes e volitivos¹⁰⁴. Isso quer dizer que as formas míticas, por associações difusas, retornam à civilização e à consciência, por mais que a civilização suponha tê-las superado. Nessa medida, não precisamos recorrer, como Habermas, à impressão iluminista de que, estruturalmente, o tipo de racionalidade mítica já não convence, uma vez que o próprio mito não pode ser superado¹⁰⁵.

¹⁰² HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 134.

¹⁰³ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Vol 2. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014., p.561ss.

¹⁰⁴ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Vol 2. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014., p.570s.

¹⁰⁵ “A cisões entre as formas de pensamento mítica, religioso-metafísica e moderna estão caracterizadas por mudanças no sistema de conceitos básicos. Não obstante a aparência de seu conteúdo, as interpretações de um nível ultrapassado, com a transição para o nível seguinte, veem-se categorialmente desvalorizadas. Não é esta ou aquela razão que deixa de convencer, mas o tipo de razão apresentada é que já não convence”. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 135. O que nos parece é que a não compreensão da dialética, na dialética do

Dito de forma diferente, a interpretação que buscamos apresentar entende a dialética do esclarecimento como processo em que o domínio do homem se estende sobre a natureza, mas, ao mesmo tempo, diz respeito à formação da subjetividade moderna, no estado em que ela se encontra no mais alto estágio do esclarecimento. De outro modo, mas no mesmo procedimento metodológico, a civilização, na mesma medida em que a subjetividade é sujeita sempre à regressão, corre o risco perene de se reencontrar com os processos míticos supostamente superados. O mito, assim, lastreia o esclarecimento; as formas imagéticas do mito sempre reaparecem, fazendo vacilar o discurso representativo, racional.

Sendo assim, a definição do esclarecimento conforme sua finalidade nos leva a investigar o esclarecimento desde suas formas prototípicas, onde se permite vislumbrar o movimento dialético de recalçamento e retorno do mito. Vale dizer que a inspiração dessa exposição, na *Dialética do esclarecimento*, se aproxima dos estudos etnográficos daquele tempo, como procuraremos expor.

3) Defendemos que Adorno e Horkheimer apresentam quatro modelos, mais ou menos entrecruzados, de esclarecimento, definidos, aqui, conforme seu conteúdo específico. Acreditamos que, mais que uma segmentação de um processo civilizatório real, essa categorização serve muito mais para explicitar uma narrativa contida em momentos inter-relacionados do próprio esclarecimento, em qualquer momento histórico em que ele se deu. Evidentemente, como poderemos mostrar adiante, esses momentos se identificam, mais ou menos, com momentos históricos específicos e com fenômenos etnográficos ou literários, mas Adorno e Horkheimer não estão tão interessados em “propor outra interpretação da história da humanidade, mas provocar uma percepção modificada dos elementos do nosso mundo da vida, mediante a qual estabelecemos a atenção no seu caráter patológico”¹⁰⁶.

Embora acreditemos, principalmente pela apresentação de estudos etnográficos como referência, que a categorização apresentada adiante tenha algum

esclarecimento, levou Habermas à enorme dificuldade que ele apresenta, durante os anos 1980, mas que chega a alguns dos seus opúsculos mais recentes, sobre o papel da religião no mundo contemporâneo. Se, como supomos, o que foi conduzido à condição de mito permanece, como sombra do recalçado, sobre a civilização plenamente racionalizada, então o expressivo permanece eloquente. Isso será tratado adiante, com mais cuidado.

¹⁰⁶ HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Trad. Francesc J. Hernández e Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011., p. 161.

apelo para a compreensão da história, é-nos absolutamente certo o que diz Honneth: a tese da dialética do esclarecimento quer compor, antes de qualquer coisa, uma tese explicativa do presente; um diagnóstico de tempo atual. A maneira de executar essa pretensão, portanto, é compor uma nova narrativa: aquela que demonstra o estado falso do esclarecimento.

Diante dessa convicção, apresentamos essa narrativa do esclarecimento conforme modelos específicos. Tal leitura é tensionada, como já aventamos acima, com a forma em que Habermas valida a teoria da racionalização de Weber, conforme sustenta a racionalização do mundo da vida, no seu *Teoria do agir comunicativo*. O ponto de partida de Habermas parece-nos acertado, conforme nossa proposta de uma dialética do esclarecimento: “não se mede a racionalidade de imagens de mundo segundo qualidades lógicas e semânticas, mas segundo conceitos básicos que essas imagens de mundo põem à disposição dos indivíduos para que interpretem seu mundo”¹⁰⁷. O ponto de divergência, porém, se apresenta no construtivismo habermasiano, de inspiração piagetiana. Isso quer dizer que cremos que Habermas não apresenta o melhor panorama para a questão da relação entre mito-esclarecimento quando propõe que os conceitos básicos do mundo da vida, a partir dos quais a validade dos discursos é decidida, são, na sociedade moderna, racionalizados e, portanto, retificados de compreensões míticas.

Segundo pensamos, a definição do esclarecimento conforme seu fim permanece fixa, como lógica norteadora de todo esclarecimento, mas o esclarecimento se modifica conforme a constelação de conceitos que se desdobram na história e na subjetividade. De outra forma, não há, na perspectiva apresentada, propriamente uma superação dos outros modelos, quando se consolida o modelo antagônico, mas, simplesmente, o estabelecimento de uma hegemonia totalitária do esclarecimento mais recente. Porém, como a história mostra, nenhum totalitarismo permanece sem rebeliões: o mito sempre retorna. E mais grave: não retorna como anedota, palhaçada ou como fóssil. Quando o mito retorna, ele é reconhecido, está vivo, uma vez que suas condições não foram eliminadas. Por isso, o fascismo, o nazismo, os genocídios, os desterros, os refugiados, enfim, continuamente nos acoçam a consciência; reaparecem como repetição de algo que parecia superado.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 96.

Nesse sentido, julgamos que é correto supor que entre uma passagem e outra dos modelos de esclarecimento, não é um mero elemento que deixe de existir para dar lugar a outro, mas uma sobreposição de modelos. Encontramos, assim, quatro modelos dispostos na *Dialética do esclarecimento*: a) o *mágico-mimético*; b) o *antropomórfico-divino*; c) o *metafísico-filosófico*; e d) o *científico-instrumental*.

2.2.1 O modelo mágico-mimético

O primeiro conteúdo do esclarecimento é o que chamamos de modelo *mágico-mimético*. Não se compreenda, no entanto, que estamos falando do mimetismo, entendido como condição biológica do ser vivo, onde sua estrutura corporal o assimila ao meio, permitindo sua sobrevivência. O mimetismo, portanto, diferente daquilo que buscamos nesse momento do estudo, “significa tornar-se igual à natureza como um meio de se proteger contra a sua hiperpotência”¹⁰⁸. Esse artifício, de origem filogenética, é presente no homem, mas como instinto, que também é recalcado, como toda forma de impulso natural. Adorno e Horkheimer conheciam essa condição biológica através de Roger Caillois¹⁰⁹, referência da *Dialética do esclarecimento*, e assim se refere a esse impulso para se igualar: “quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto”¹¹⁰. Dessa forma, o mimetismo é, numa palavra, a dissolução do sujeito no meio.

Como se vê, esse impulso para se assimilar constitui-se como condição biológica, arcaica, ainda de herança filogenética. Tal qual um lagarto finge de morto para preservar sua existência diante do predador, existe um impulso natural no homem para se assimilar, tornado-o igual ao meio. Porém, “em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento

¹⁰⁸ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993., p. 136.

¹⁰⁹ CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Lisboa: Ed.70, 1980.

¹¹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 168.

propriamente mimético, pela manipulação orgânica da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho”¹¹¹.

Aqui se reafirma, na *Dialética do esclarecimento*, a tese da sociologia da religião de Max Weber, onde se lê com clareza que “a ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência”¹¹². Destarte, a magia e a mimese são, sem dúvida alguma, as formas mais elementares de esclarecimento, que se desdobrarão em modelos mais desencantados de domínio da natureza. Desse modo, não é por acaso que Adorno e Horkheimer vão buscar, nesse modelo original, a proto-forma do esclarecimento e da subjetividade moderna. Em suma, na forma mais encantada de esclarecimento é que vemos o início da marcha inexorável para o desencantamento total do mundo.

Diante do que foi dito, no momento em que o mimetismo é controlado pelo impulso de dominar a natureza racionalmente, então temos um passo adiante no sentido do esclarecimento, como dominação mimética. Não é só a natureza impondo um comportamento mimético compulsivo, mas uma reação racional para o controle da natureza, que visa, inclusive, controlar os próprios impulsos naturais. Portanto, quando falamos nessa mimese racional já falamos em sujeitos relacionando-se com objetos. Por tudo isso, quando falamos de modelo *mágico-mimético*, apontamos para a mimese, que já é, ela mesma, simbólica (*symbolisch*), no sentido original do termo *συμβάλλειν*, em grego, que significa juntar, reunir, tornar um. O termo aparece, por exemplo, no mito do andrógino, no *Banquete* (190d) de Platão. Quando Zeus divide os três tipos de humanos primitivos, ele os transforma em símbolos¹¹³ (191d), ou seja, partes de uma mesma identidade, onde cada um se torna uma parte incompleta do outro; imagem que é aquilo que ela simboliza. Noutros termos, cada parte deve ser entendida como unidade com o outro, no sentido que ela só se

¹¹¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 168.

¹¹² WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. Brasília: EdUnB, 2014., p. 279.

¹¹³ Em nota de rodapé, o tradutor do *Banquete* para o italiano, Gino Giardini, esclarece: “O símbolo era um objeto de qualquer tipo que denotava a ligação de hospitalidade entre uma família ou entre uma cidade e outra. O objeto era dividido em duas partes iguais, uma para cada parte, e servia como sinal de reconhecimento quando se fazia juntar as duas partes.” PLATONE. *Simposio*. Tutte le opere. V.2. Roma: Newton & Compton Editori, 2005., p.368.

completa quando retorna à união. Por isso, a separação é acidental, nessa unidade. Isso quer dizer que a mimese mágica, portanto, simbólica, aponta para uma identidade entre o fenômeno e sua imagem, não havendo, propriamente, uma diferença entre significante e significado. Então, em suma, “embora o termo, às vezes, apareça denotando imitação e assimilação, ele significa, em sentido enfático, comportamentos afetivos, expressivos, comunicativos e receptivos”¹¹⁴.

Dito isso, precisamos compreender que mimese quer dizer imitação, mas, estritamente falando, essa imitação aparece, nesse contexto, como expressividade. Ou seja, imitar, copiar, por mediação da racionalidade. Portanto, só há mimese simbólica, no contexto da dialética do esclarecimento. A magia, por isso, age sobre cópias, com cópias e fabricando cópias. Nesse modelo de esclarecimento, portanto, a forma de manipular a natureza é mimetizar os seus fenômenos, ou seja, “a igualdade é o seu instrumento”¹¹⁵. Por exemplo, a máscara horrorosa como expressão do horror é o modo como os sacerdotes buscavam dominar o próprio horror. Com o objetivo de controlar, estabelece-se a mimese: “o xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo”¹¹⁶, “o grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror”¹¹⁷. Em suma, poder copiar e se igualar é sinônimo de poder controlar e se livrar do medo, garantindo a autopreservação. A magia, enquanto manipula o símbolo, também exerce controle sobre o simbolizado. Não há diferença substancial no mundo simbolicamente estruturado.

Diante do que foi dito, o conteúdo próprio desse modelo de esclarecimento é a reprodução da imagem da natureza já como forma de dominá-la, em seu misterioso influxo. Trata-se da expressão por meio de símbolos identitários, de imagens, onde separação entre significante e significado não tem sentido de ser. A linguagem, nesse momento, não tem o desenvolvimento da forma linear, escrita, muito menos, a capacidade de abstrair o ato de fala do ato de apontar para algo. Por isso, “a doutrina dos sacerdotes era simbólica, no sentido de que nela coincidiam o

¹¹⁴ BARBOSA, Ricardo Correa. *Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÉ, 1996., p. 25.

¹¹⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 19.

¹¹⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 30

¹¹⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 29.

signo e a imagem”¹¹⁸. Ou seja, o conteúdo simbólico é aquele em que a expressão da coisa é sua imagem e, em certo sentido, também a imagem se permuta pela coisa.

Em termos da dialética da expressividade da linguagem, como propomos, nomear era identificar o som proferido com a coisa que se expressava. Dar nome, nesse sentido, é trazer o desconhecido para um universo de sentido, da familiaridade. Se aquele mistério da natureza, desconhecido, provoca medo, nomeá-lo permite que ele tenha um sentido dentro do cosmos e, tendo sentido, ele pode ser pensado e manipulado simbolicamente.

A forma da expressão simbólica é sempre tautológica, mas não como um A = A, onde cada conteúdo é expresso por meio do seu representante subjetivo, o signo “A”. Na verdade, trata-se de uma identidade entre linguagem e coisa, onde A, como signo, é A, enquanto referência no mundo. O fenômeno natural desconhecido, nomeado como um deus, era o seu nome. Não é por acaso que os deuses mais arcaicos da civilização grega mantinham, de início, relações espaciais, não sintáticas: Uranos cobre Gaia; Oceano circula Gaia; Tártaro está nas entranhas de Gaia. Cada um desses deuses estabelece a relação com os outros deuses, de acordo com sua existência natural. A coesão entre essas entidades é aquela esperada de um fenômeno da natureza, não entre palavras e funções em uma gramática qualquer. Portanto, o nome do deus é, originalmente, o nome do fenômeno ao qual o deus é símbolo. Não há, imediatamente, nenhuma separação entre Gaia e a Terra, Uranos e o Céu. Apenas depois da “sistemática reflexão” é que os deuses se tornam anímicos e antropomórficos¹¹⁹.

Mais ainda: sendo, o deus, o mesmo que o fenômeno e seu nome, então nomear era trazer o deus à presença de quem fala, produzindo um dado controle sobre a natureza. Falar o nome do deus (ou fenômeno natural, o que dá no mesmo) era o mesmo que apaziguá-lo. Gritar pelo seu nome era manter viva a esperança da autopreservação; ter a autoridade sobre o nome era ter autoridade sobre a natureza aterrorizante. Por isso, nas origens dos nomes dos deuses, como aponta o estudo

¹¹⁸ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 30.

¹¹⁹ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. Brasília: EdUnB, 2014., p. 284.

de Jaa Torrano, “o Nume é o seu Nome cuja Nomeação funda a Presença do próprio Nume – e, portanto, não significa, mas é”¹²⁰.

Esses estudos dos mitos, na *Dialética do esclarecimento*, são apreciados a partir das teses dos etnólogos franceses, destacadamente, Roger Caillois¹²¹ e Marcel Mauss¹²², que, principalmente nesse último, demonstram como o pensamento mágico reconduz sempre ao simbólico, condição que se reduz às três fórmulas da magia, que relacionam significante e significado: 1) *contiguidade*, onde cada parte sempre é, simultaneamente, uma identidade com o todo, ou seja, esta terra em que eu piso é, ao mesmo tempo, a deusa Terra; 2) *similaridade*, onde a aparência é suficiente para se reconduzir o símbolo ao seu símile. Essa regra, inclusive, é utilizada na expressão do nome, que por ser pronunciado ou meramente pensado já traz o nomeado ao pronunciante. E 3) *contrariedade*, quando o diferente age sobre o diferente¹²³, ou seja, quando usa-se um símbolo antônimo para subtrair força daquilo que se deseja rechaçar.

A magia, como modo próprio de manipulação da natureza, nesse modelo de esclarecimento, se utiliza desses meios simbólicos para poder manipular. Para controlar o Oceano, lança-se mão da água salgada; para controlar um animal, usa-se a máscara do animal; para deter a inundação, usa-se o fogo. Enfim, percebe-se que a manipulação dos símbolos, seja um pedaço da roupa, o nome da pessoa ou, ainda, o mero pensamento é mais do que suficiente para um controle eficaz da natureza¹²⁴.

Para concluir essa leitura do modelo *mágico-mimético*, duas coisas devem ser esclarecidas, ainda, com relação a esse conteúdo da dialética do esclarecimento: α) as bases do conteúdo do esclarecimento; β) a relação arqueológica entre linguagem e mundo que se apresenta, em princípio, como mimese mágica.

α) Freud abre caminho para a descoberta de um campo simbólico subjacente na vida e na cultura humanas. Para ele, conforme *Totem e Tabu*, de 1913, bem

¹²⁰ TORRANO, Jaa. A presença do Nume-Nome. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

¹²¹ CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Lisboa: Ed.70, 1980.

¹²² MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

¹²³ MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003., p.100ss

¹²⁴ MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

como *O mal-estar da civilização*, de 1930, a construção filogenética da humanidade tem uma relação dialética com a construção ontogenética, no indivíduo¹²⁵. Nesse primeiro texto, por exemplo, Freud afirma que o tabu, entendido histórico-socialmente, não desapareceu, mas continua na vida psíquica do indivíduo, enquanto moral: “o tabu ainda subsiste entre nós; embora considerado negativamente e dirigido a outros conteúdos, ele não é outra coisa, em sua natureza psicológica, senão o ‘imperativo categórico’ de Kant”¹²⁶. Temos, portanto, uma forma de interligação tensionada entre o social e o psíquico, de modo que, “por pressão das necessidades [*Antrieb*] da vida”, como afirma Freud, “a civilização foi criada à custa da satisfação pulsional [*Triebbefriedigung*] e, em grande parte, é constantemente recriada, quando o indivíduo recém-ingresso na comunidade humana novamente sacrifica a satisfação pulsional [*Triebbefriedigung*] em prol do todo”¹²⁷. Prosseguindo sua leitura, Freud verifica a dessexualização do destino das pulsões: “elas [as pulsões] são sublimados [*sublimiert*], isto é, desviados de suas metas sexuais e direcionados para metas socialmente mais elevadas, não mais sexuais [*nicht mehr sexuelle*]”¹²⁸.

Noutros termos, como pensa Adorno, a civilização se sustenta sobre um sem-número de golpes contra a psique, que formam feridas, com as quais podemos compreender a própria formação subjetiva. Assim, “perpetrar essas feridas é propriamente a forma pela qual a sociedade impõe ao indivíduo, não aquela continuidade ilusória a favor da qual o revisionismo prescindiu da estrutura formada por choques das experiências individuais”¹²⁹. Dito de modo diferente, é através de uma tensão constante entre indivíduo e sociedade, entre particular e universal, que podemos ler a civilização, como conjunto de recalques e sublimações necessário.

¹²⁵ ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Veraine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015., p. 47ss.

¹²⁶ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

¹²⁷ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014., p. 29s. (Tradução modificada). A tradução da obra de Freud, promovida pela editora Companhia das Letras, escolheu traduzir *Trieb* por *instinto*, seguindo a versão Standart, da editora Imago. Sem desejar entrar na polêmica, elegemos traduzir *Trieb* por *pulsão*, a fim de padronizar o vocabulário desse trabalho.

¹²⁸ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014., p. 30.

¹²⁹ ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Veraine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015., p. 48s.

Na verdade, para ser bem mais exato, podemos dizer que o deslocamento daquela pulsão sexual torna possível a realização da cultura. Nas palavras de Freud,

as primeiras prescrições e restrições morais da sociedade primitiva foram por nós concebidas como reação a um ato que deu a seus autores a noção de crime. Eles se arrependeram desse ato e decidiram que ele não poderia mais se repetir, e que sua execução não deveria trazer nenhuma vantagem. Essa criativa consciência de culpa não desapareceu entre nós. Nós a vemos atuando nos neuróticos, de forma associal...¹³⁰

Do que foi dito, percebemos que a narrativa parte de uma noção social, com o compartilhamento da ideia de “crime”, com o qual se cerceia parricídio. Posteriormente, a narrativa freudiana aponta para um fenômeno puramente individual “associal”, da estrutura neurótica, de onde se deriva a reserva energética necessária para a criação da civilização. Essa superação de um estado pré-moral por um que se consolida na noção de crime, torna evidente a visão freudiana da relação entre a neurose, o mal-estar, enfim, e a civilização. O critério de autopreservação, responsável pela busca de destinos mais elevados para a pulsão, fundamenta nossas representações sociais. Tais representações, instituídas por estruturas restritivas, retroagem constantemente sobre os indivíduos, criando exigências inconscientes que levam a novos recalcamientos e sublimações das pulsões. Por essa razão, “a oposição entre atos psíquicos sociais e narcísicos [...] entra inteiramente no âmbito da psicologia individual e não serve para separá-la de uma psicologia social ou das massas”¹³¹.

A relação entre o conteúdo social e o individual, na psicanálise, é colocada em primeiro plano, por Adorno, pois ela é fundamental para pensar a *Dialética do esclarecimento*, que, acima de tudo, quer demonstrar o vir a ser da subjetividade esclarecida moderna. Em 1952, Adorno explicita essa contribuição, afirmando que “a totalidade sedimentada do caráter, colocada em primeiro plano pelos revisionistas, na verdade é o resultado de uma reificação de experiências reais”¹³². Em outras palavras, o que se deseja dizer, aqui, é que a subjetividade, pensada como íntegra, unitária, individual, a ponto de ser doadora de unidade para o mundo externo, como

¹³⁰ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013., p. 167.

¹³¹ FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

¹³² ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.

em Kant, na verdade, é um conjunto indeterminado de experiências com o mundo externo e interno, conduzidas à condição de aparente unidade. Dito de forma mais clara, a subjetividade, na verdade, nada mais é do que uma imensa acumulação de experiências com a natureza e com a sociedade, que teve seu processo de formação fetichizado, tornado coisa independente do indivíduo real.

Com isso, podemos perceber que a relação entre o indivíduo e a sociedade, aqui, no âmbito da dialética do esclarecimento, se estabelece dentro do sentido do vir a ser do esclarecimento. A individualidade, compelida à preservação de si, cria instrumentos e saberes capazes de controlar os elementos estranhos do entorno, enquanto muda a sua própria subjetividade. O que resta dessa afirmação, por conseguinte, é que a fonte originária do esclarecimento é o mor da autopreservação natural, conduzida ao patamar de segunda natureza por meio das técnicas de domínio e controle, que retroage sobre o homem, como forma de controle, recalçando, progressivamente, a natureza originária.

Isto posto, também chegamos à conclusão que Adorno e Horkheimer preterem as tendências interpretativas do mito como mero espelhamento do interno. Jung afirma, como exemplo dessa interpretação projetionista, que

para o primitivo não basta ver o Sol nascer e declinar; esta observação exterior deve corresponder – para ele – a um acontecimento anímico, isto é, o Sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas etc., não são de modo algum alegorias destas experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeções – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza¹³³

No mesmo caminho está Erich Fromm, que afirma que “a linguagem simbólica é uma língua onde o mundo exterior é um símbolo do mundo interior, um símbolo de nossas almas e de nossas mentes”¹³⁴. Mas não é essa a abordagem do mito na *Dialética do esclarecimento*.

Em contraste com Jung e Fromm, Adorno e Horkheimer seguem o caminho iniciado por Freud, na psicanálise, e Caillois e Mauss, na etnografia, e o próprio Weber, na sociologia. Enquanto aqueles dois advertem que o mito é uma projeção

¹³³ JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014., p. 14

¹³⁴ FROMM, Erich. *A linguagem esquecida: uma introdução ao entendimento dos sonhos contos de fadas e mitos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

do interior no exterior, reduzindo tudo ao animismo, os três últimos percebem que a formação do mito surge de exigências exteriores, como podemos ver em *Totem e Tabu*:

não é de supor que os homens tenham sido levados a criar seu primeiro sistema cosmológico por pura ânsia especulativa de saber. A necessidade prática de sujeitar o mundo teve, certamente, participação nesse esforço. Por isso não nos surpreendemos ao saber que, de mãos dadas com o animismo, há instruções de como proceder para assenhorar-se de homens, coisas e animais, isto é, de seus espíritos.¹³⁵

Para Freud, esses instrumentos são os feitiços e as magias, que visam controlar a natureza, o externo e os outros homens. Dito isso, vemos que há uma clara mudança de abordagem: de um lado, o sentido projetional do mito, que prejudica a análise, pois a relação do homem com o mundo, no ato de criação de significados, fica obscurecida. Do outro lado, a abordagem de Adorno e Horkheimer, que toma caráter objetivo do mito, que tem exigência “dirigida do exterior para o interior”¹³⁶, como afirma Caillois, pois o “espírito que move não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens”¹³⁷. É essa objetividade do mito que nos permite ler a dialética do esclarecimento como um entrecruzamento entre mito e esclarecimento. O mito também já foi esclarecimento, logo, tem força prática e se produz a partir da interiorização do exterior.

β) Vimos que Adorno e Horkheimer compreendem a fonte originária do mito como articulação entre vida individual e coletiva com a natureza. Agora precisamos entender, no viés da dialética da expressividade da linguagem, a questão linguística nesse processo de vir a ser do esclarecimento.

A *Dialética do esclarecimento* retoma, na sua compreensão dos mitos pré-anímicos, algo mais que as teses etnográficas do século XX. Aparece com clareza uma forte relação entre a dialética da expressividade da linguagem, criada na dialética do esclarecimento, com os estudos filológicos do final do século XIX, em especial, as teses de Hermann Usener¹³⁸. O que é proposto, pelo autor do

¹³⁵ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013., p. 76.

¹³⁶ CAILLOIS, Roger. O mito e o homem. Lisboa: Ed.70, 1980.,p. 19.

¹³⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 29.

¹³⁸ USENER, Hermann. *Götternamen*: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896.

Götternamen, é a análise do nome dos deuses em sua relação íntima com o surgimento e o desenvolvimento da linguagem. Isso quer dizer que o mito se apresenta como testemunha do nascimento e do desenvolvimento abstrativo da linguagem. Na verdade, os relatos míticos são as únicas testemunhas do nascimento da linguagem. Portanto, da mesma forma que Adorno e Horkheimer precisaram recorrer ao protótipo do homem burguês em Homero, para entender a origem da expressividade da linguagem, precisamos recorrer aos primeiros textos da civilização ocidental. Nesse entendimento, para dizer algo sobre o processo em que a linguagem se desenvolveu e passou a dizer, de diversas formas, algo sobre as coisas, então precisamos entender o nome dos deuses, numa arqueologia da semântica da linguagem corrente.

De posse desse método, Hermann Usener chega à conclusão de que os nomes dos deuses arcaicos eram divididos em três formas distintas: I) *Augenblicksgötter*; II) *Sondergötter*; e III) *persönlicher Götter*.

- I) Os deuses que representam a mais primitiva forma da linguagem foram aqueles que nomeavam os fenômenos naturais. Os deuses do instante (*Augenblicksgötter*)¹³⁹, o δαίμων (daimon) grego, eram aquelas deidades que se apossavam dos seres humanos ou da natureza em um instante, mas eram efêmeros e desapareciam. Podemos exemplificá-los com a Ira, o Medo etc. Esses deuses só são enquanto estão sendo vistos. Sua presença é o que é visado em dado instante: sua aparência é o próprio fenômeno que eles nomeiam.
- II) Em grau maior de abstração, aprecem os deuses especiais, singulares (*Sondergötter*)¹⁴⁰, que se apresentam como fenômenos recorrentes, tal como a Aurora, o Sol, a Lua, três irmãos, filhos dos titãs Hiperión e Téia, na mitologia grega. Estes, apesar de ainda terem seus nomes absolutamente ligados ao fenômeno da natureza que simbolizam, já acolhem algum grau de abstração, uma vez que a recorrência já garante, em certa medida uma validade universal para o nome, mas em ligação estrita com a expectativa de repetição do fenômeno.

¹³⁹ USENER, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896.,p.279ss.

¹⁴⁰ USENER, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896., p.122ss.

- III) Por último, já em completo grau de abstração da linguagem, aparecem os deuses pessoais (*persönlicher Götter*)¹⁴¹, que “empalidecem” os deuses anteriores, recebendo em si diversos aspectos que estavam em outros desses primordiais, tornando-se representações gerais, abstratas, e controladores dos aspectos naturais que representam.

À vista disso, entendemos que, para Usener, “a condição para a gênese de deuses pessoais é um processo histórico-linguístico [*sprachgeschichtlicher Prozeß*]”¹⁴². Nesse sentido, enquanto os deuses do instante e especiais eram idênticos ao próprio fenômeno que simbolizavam, sendo considerados, até aqui, dentro do mundo mágico-mimético, pré-animista, são inúmeras as menções ao domínio de Ζεὺς (Zeus) sobre os fenômenos da natureza, que não são idênticos a ele. Nesse último, portanto, já podemos falar, no sentido pleno, de animismo na natureza, embora o que temos sobre os deuses ancestrais já tenha sido escrito numa fase posterior desse desenvolvimento, onde eles já começam a ganhar contorno anímico. Tal tese é retomada, num formato alterado, por Vernant, que afirma: “um panteão, como sistema organizado implicando relações definidas entre os deuses é, de certo modo, uma linguagem”¹⁴³.

Para elucidar essa tese, peguemos o exemplo que dá origem ao domínio de Zeus. Na Teogonia, a glória que o novo rei do Olimpo recebe, ao destronar seu pai de curvo pensar, Κρόνος, o Tempo, é se tornar o dominador dos trovões, relâmpagos e raios. Contudo, na narrativa, Βρόντην, Στέρροπησ e Ἄργης, traduzidos para o português como Trovão, Relâmpago e Raio, são os ciclopes, tios de Zeus, filhos de Γαῖα, a Terra, e Οὐρανὸν, o Céu. Isso acontece pois os ciclopes, agradecidos por terem sido libertos pelo sobrinho mais novo, presenteiam-no com o trovão, o relâmpago e o raio, escritos com letras minúsculas. Daí em diante, ao contrário de ser um desses fenômenos, como eram seus tios, Ζεὺς passa a ser o dominador do trovão, relâmpago e raio. Zeus, então, não é um deus do instante, como seus tios, mas um deus pessoal, que não é mais meramente um acontecimento da natureza, mas também algo mais. Zeus é o dominador e

¹⁴¹ USENER, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896., p.301ss.

¹⁴² USENER, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896., p.316.

¹⁴³ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campelo. Rio de Janeiro: José Olympiom 1999., p. 91.

controlador dos fenômenos celestes, pois ele não é mais idêntico a eles; ele é o representante supremo¹⁴⁴ de diversos aspectos da vida humana e da natureza, como mostra Vernant¹⁴⁵.

Nesse sentido é que podemos entender, na *Dialética do esclarecimento*, que “as deidades olímpicas [que surgem com o fim da era dos Titãs, onde Cronos governava] não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los”¹⁴⁶. Zeus, portanto, só pode surgir com um grau de abstração linguística que torna possível falar algo mais do que o nome. Por essa razão, ele só surge em um outro modelo de esclarecimento.

Esse momento do esclarecimento é uma transição sutil que os autores encontram ainda no mundo mágico-mimético, na figura do *mana*, usado com frequência nas línguas polinésias. Como aponta Lévi-Strauss, em sua famosa *Introdução à obra de Marcel Mauss*, o *mana* é expressão de “um valor indeterminado de significação”¹⁴⁷. Numa palavra, ele é o algo indeterminado, advindo da natureza, que sobra no nome do deus; é o mistério ou indeterminação que a linguagem não dá conta de expressar. Mauss, reconhecendo a complexidade do termo, adverte que ele pode se referir ao “poder do feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente”¹⁴⁸. Outrossim, Mauss completa que a ideia de *mana* “é abstrata e geral, no entanto cheia de concretude”¹⁴⁹.

Constatamos, pelo que se disse, que, na arqueologia da expressividade da linguagem, o *mana* é aquela classe de termos, com muitas funções sintáticas (substantivo, adjetivo e verbo¹⁵⁰), que não abandonou o caráter de nome, mas ainda não é, propriamente, um conceito. Ele é mais próximo ao “algo” indeterminado de Hegel, como vimos acima. Sendo assim, enquanto vige o léxico baseado no *mana*,

¹⁴⁴ HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995., p.133 (v.501-506)

¹⁴⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p.30ss.

¹⁴⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 23.

¹⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003., p. 39.

¹⁴⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003., p. 142s.

¹⁴⁹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003., p. 143.

¹⁵⁰ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003., p. 142.

ainda não podemos falar de deuses pessoais, dos conceitos e da Filosofia, no sentido estrito. Só o que se pode falar, diante do *mana*, é de uma atitude pré-anímica, onde, como se viu, ainda não há projeções antropomórficas, mas, tão-somente, a inefável complexidade da natureza expressa num sentido geral. Isso dá um passo além na dialética da expressividade da linguagem. Com o *mana*, e para além dele, os deuses se tornam mais universais, tal como a linguagem, contudo, algo da natureza sobra na representação. Com a ressalva de que nem toda magia aponta para além da natureza, temos que dar razão a Philip Hogh: “os rituais de magia eram, portanto, o lugar em que o grito de terror virou nome da divindade, como alegada força além da natureza”¹⁵¹.

Na esteia dessa interpretação complexa do *mana*, conhecido e referenciado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, podemos destacar que:

No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de “mana” nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual.¹⁵²

Com tudo isso, já estava aberta a barreira que leva do modelo mágico-mimético ao divino-antropomórfico. Já não reinam os deuses da linguagem simbólica, aqueles em vista e que recorrem, mas os deuses pessoais, representativos. Testemunhada por essa mudança no nome dos deuses, temos uma mudança radical na linguagem: a palavra migra do simbólico ao signo.

2.2.2 O modelo antropomórfico-divino

Em conformidade com os breves levantamentos feitos acima, lemos, na *Dialética do esclarecimento*: “através da divindade, a linguagem passa da tautologia

¹⁵¹ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.29.

¹⁵² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 28s.

à linguagem”¹⁵³ propriamente dita. Avançamos, portanto, de uma linguagem baseada na imagem para uma linguagem representativa, cada vez mais abstraída do singular, da natureza. Temos, no interior da história do esclarecimento, uma mudança radical da expressividade da linguagem. Quando o homem selvagem, ainda em estágios pré-anímicos, observa uma árvore, “considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica”¹⁵⁴. A princípio, essa contradição entre ser e ser diferente se aplica, imediatamente, ao que há de natureza para além daquilo que já foi magicamente dominado. Contudo, o *mana* também é um termo universalizado. Como vimos, ele é concreto, simbolizando a natureza inefável, como um quase-nome, mas também é um termo geral, abstraído de experiências particulares. Portanto, o *mana* inaugura um tipo de expressividade que está para além da tautologia. Em outras palavras, a partir daqui surge uma contradição entre linguagem e mundo: o nome não é a coisa, mas seu dizer geral.

Já no modelo *antropomórfico-divino*, que desenvolvemos aqui, Zeus não é o trovão, mas o seu dizer geral; o rei do Olimpo é a “trovãodade”. Ou seja, quando a imagem da natureza apresenta a si mesma, como sua identidade, e a outra coisa, um espírito qualquer, surge a linguagem representativa. Dito de outro modo, nessa arqueologia do signo, quando “os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação”¹⁵⁵, surge a linguagem abstrata, que torna possível a Filosofia e as ciências.

O signo (*Zeichen*), aqui, tem a mesmo significado de σημεῖον, ou seja, um objeto ou evento que faz menção a outro, ou melhor, o representante. Aqui, a capacidade expressiva da linguagem sofre uma profunda modificação. Enquanto no modelo *mágico-mimético*, a linguagem era um símbolo, uma imagem, um nome da coisa que traz a coisa à presença de quem fala, como vimos acima, no mundo

¹⁵³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 29.

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 29.

¹⁵⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 23.

antropomórfico-divino, a linguagem torna-se livre e abstrata, incapaz de recorrer aos fatos, se não pela ajuda das Musas, ou seja, pelo auxílio divino.

Homero, que pressupõe, para Adorno e Horkheimer, a universalidade da linguagem¹⁵⁶, já é testemunha, mais ou menos contemporânea, do decaimento expressivo da linguagem. Por essa razão, sempre que se faz difícil expressar o mundo, o autor da Odisseia retoma o discurso para a primeira pessoa, solicitando o socorro divino para dizer o que não seria possível dizer com suas palavras, incapazes de dar conta do mundo. Isso se mostra no começo dos seus cantos, tanto na *Íliada*, quanto na Odisseia, mas também no decorrer da narrativa, quando a soma de detalhes para dizer um fato singular se torna sobre-humana. Assim, afirma o Aedo, sobre sua incapacidade de narrar os fatos, caso as Musas não o socorressem:

[...] O total de nomes
da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas,
voz inquebrantável, peito brônzeo, eu saberia
dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo,
olímpicas, não derem à memória ajuda,
renomeando-me os nomes. [...] ¹⁵⁷.

Também em Hesíodo, poeta posterior ao corpus homérico, se nota essa incapacidade expressiva da linguagem, senão pelo auxílio divino, mas de forma mais aprofundada, pois as palavras, mesmo as das Musas, só dizem “mentiras... símeis aos fatos”¹⁵⁸.

A linguagem não traz a garantia de correspondência, daí porque as grandes narrativas épicas dão ao juramento a mais alta importância, uma vez que se jura pelos deuses, ou melhor, pela linguagem; pelo funcionamento e eficácia da palavra. A tese de Agamben corrobora a presente interpretação da *Dialética do esclarecimento*: o juramento como testemunha “de um estágio mais arcaico, no qual ele tinha a ver com a própria consistência da linguagem humana”¹⁵⁹, que não é mais garantida em si mesma. A linguagem que se abstrai dos seus significados torna-se

¹⁵⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 53.

¹⁵⁷ HOMERO. *Íliada*. Volume 1. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001., p.95. (v.488-493)

¹⁵⁸ HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995., p.107 (v.27)

¹⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*: arqueologia do juramento. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2011., p. 15.

pueril, mas, ainda assim, necessária. Portanto, para garantir a sua relevância, interpõe-se o juramento, em nome dos deuses que, como vimos, são linguagem – jura-se pela linguagem.

O que encontramos no conteúdo *antropomórfico-divino*, diferente do modelo *mágico mimético*, é a separação entre palavras e coisas. Essa separação conduz para o recalçamento da natureza e, agora igualada a esta, também, do mito. A inquietação diante do retorno do recalçado se apresenta já nos primeiros escritos da civilização. Os ciclopes¹⁶⁰, por exemplo, enquanto eram pura natureza, remanescentes daquela fase em que os deuses eram símbolos dos fenômenos naturais, precisam ser superados pelo esclarecimento. Eles, terríveis monstros gigantes de um olho só, precisam ser recalçados porque sua existência é expressão da absurdidade da natureza, que o esclarecimento não suporta. Polifemo, portanto, é aquilo que não pode ser trazido à luz, no esclarecimento. Ele nega a palavra, ao negar o juramento e o nome de Zeus; Polifemo bufa contra a linguagem, cujas figuras dos deuses olímpicos são as testemunhas:

Deixa de ser burro! Vê-se que não sabes nada
daqui. Queres que dobre, puxe o saco dos
deuses? Que Zeus vá à merda. Nós, os ciclopes,
cagamos no poder dele. Um peido na fuça dos
lá de cima.¹⁶¹

O ciclope se recusa a prestar culto às palavras, pois eles vivem a pura natureza, onde não há palavra. Eles são imagens, símbolos, enfim, daquilo que deve ser superado pela razão esclarecida. Polifemo é, por assim dizer, o último testemunho do mundo pré-ordenado, onde só reinava o deus Χάος (Cáos); lá onde não havia regras, relações, qualidades, a postura de Polifemo é cabível. Com o nascimento dos deuses primordiais e, em especial, Ἔρος (Éros), que cria a primeira possibilidade de relacionar sujeito ao objeto (Gaia ama Uranos, por exemplo), podemos falar algo sobre o mundo. Essa possibilidade de falar e confiar na palavra, no entanto, é quebrada por Polifemo. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer afirmam:

A estupidez e a ausência de leis aparecem como o mesmo atributo: quando Homero chama o ciclope de “monstro que pensa sem lei”, isso não significa meramente que ele não respeite em seu pensamento as leis da civilidade.

¹⁶⁰ Não os filhos de Gaia e Uranos, mas os rebentos de Poseidon.

¹⁶¹ HOMERO. *Odisséia*: regresso. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007., p.129. (v.272-276)

Isso significa também que o seu próprio pensamento é sem lei, assistemático, rapsódico, quando por exemplo não consegue resolver o singelo problema de raciocínio...¹⁶²

Nesse momento da transformação do mito em esclarecimento, temos que “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina”¹⁶³. Assim, tal como diz a sociologia da religião de Weber, Adorno e Horkheimer afirmam a transição gradual daquela primeira forma de esclarecimento, ainda mimética, em religião. A racionalização do culto e do rito é o pecado original do mito, que se destrói e se transforma em religiões complexas, com divindades cada vez mais abstratas. Essa tendência, no entanto, não modifica apenas a estrutura interna do ritual; sua racionalização gera sua própria autodestruição, constituindo modelos filosóficos e metafísicos como substitutos.

2.2.3 O modelo metafísico-filosófico

O conhecido helenista W. Jaeger afirma que “o início da Filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico”¹⁶⁴. Tal afirmação caracteriza um entrecruzamento e, até mesmo, uma complementaridade entre mito e Filosofia, em seu nascedouro. De fato, podemos interpretar Jaeger nos termos da nossa constelação: o surgimento do modelo *metafísico-filosófico* não significa o nascimento do esclarecimento, que já era presente em suas formas prototípicas, como dominação mágica da natureza, nem, também, significa o fim do mito. Isso porque, até hoje, as formas míticas de significação não desapareceram, pois o mito foi recalçado e está sempre presente, como estranho. De forma mais enfática, lemos, em Vernant, que as estruturas do pensamento religioso e o científico são as mesmas (no que nos interessa, é a

¹⁶² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 69.

¹⁶³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 23.

¹⁶⁴ JAEGER, Werner. *Paideia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 192.

mesma finalidade do esclarecimento). E completa: “a única diferença viria do fato de que, na religião grega, as forças naturais se acham animadas e personificadas”¹⁶⁵

Nesse viés, os autores da *Dialética do esclarecimento* sustentam que só foi possível a Filosofia por meio do desenvolvimento histórico-linguístico herdado do mito. Lemos, na *Dialética do esclarecimento*, que “o úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica”¹⁶⁶. E complementam: “as cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição” entre aquele conteúdo antropomórfico-divino e mágico-mimético, e o conteúdo *metafísico-filosófico*. Assim, aquela forma de expressão modificada pelos modelos arcaicos de esclarecimento chegam ao nível *metafísico-filosófico* como ontologia: “toda a luxuriante plurivocidade [*Vieldeutigkeit*] dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas”¹⁶⁷.

A tradução do substantivo *Vieldeutigkeit* por plurivocidade, como fez Guido Almeida, é cabível, na medida em que os autores quiseram dizer que aquela característica própria da expressividade da linguagem nos modelos de esclarecimento anteriores, caracterizada como identidade entre linguagem e mundo, se perde. Isso, pois, na medida que a universalidade da linguagem sedimentada na Filosofia, por meio de um vocabulário que se abstrai cada vez mais das coisas, como seu dizer geral, ou melhor, ontologia, implica um recuo expressivo da linguagem. Assim, a pluralidade de vozes é substituída por uma unicidade expressiva, como metafísica.

Ora, essa linguagem que se descola do objeto torna a Filosofia possível, uma vez que esta é, em grande medida, uma reflexão renovada sobre a linguagem e sobre si mesma. Não caberia reflexão sobre a linguagem se ela fosse a sua própria imagem; não se faz, como é óbvio, Filosofia com tautologias. Portanto, somente quando a dialética da expressividade da linguagem chega às abstrações, testemunhadas pelo desenvolvimento dos textos míticos, é que se pode conduzir o pensamento à Filosofia.

¹⁶⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campelo. Rio de Janeiro: José Olympiom 1999., p. 90.

¹⁶⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 21.

¹⁶⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 21.

Na verdade, mito e Filosofia se entrecruzam em sua raiz, uma vez que, nos chamados filósofos físicos, *termos particulares da linguagem*, que em tempos anteriores se referiam a fenômenos da natureza, agora passam a ser princípios universais, a ἀρχή (arché), a origem de todas as coisas. No caso de Tales de Mileto, por exemplo, a água (ὔδωρ)¹⁶⁸, entendida como princípio fluido, não como água particular, assume a posição de universalidade sobre todas as coisas singulares; torna-se origem, fim e sustento de todas as coisas.

Partindo desses raciocínios, deixando de lado o testemunho dos sentidos e negligenciando-os como falhos, sujeitos a enganos¹⁶⁹, podemos ver Parmênides de Eléia. Para ele, tudo o que é, é pensado, mas o que é, só pode ser uno, eterno e indivisível. Em Parmênides vemos exemplificada a total independência da linguagem, que torna possível o modelo de esclarecimento *metafísico-filosófico*. A partir desse momento, “o ser se resolve no lógos”¹⁷⁰.

A partir dos Eleatas, questões meramente semânticas, que são alusivas somente à linguagem, passam a ser questões de reflexão sobre a realidade: “o ser é” e o “não ser, não é”¹⁷¹ tornam-se argumentos para supor que existe um mundo absolutamente determinado, diferente de sua aparência mutável. Ou, mais ainda, substantivos abstratos que surgem com a linguagem, como o uno, o eterno, o indivisível, o não criado etc., tornam-se predicados da própria realidade, mesmo que, na natureza, nada corresponda a eles.

A dialética da expressividade da linguagem, no caminho da dialética do esclarecimento, chega ao ponto em que a linguagem não só se torna abstrativa, mas ascende como único critério de verdade. Só o que é eterno, indivisível, imutável, enfim, pode ser, mas essas características são linguagem; então só a linguagem é, e o mundo, seu outro, não pode ser nada. Em outras palavras, quando Parmênides identifica o ser ao pensar, ele nada mais faz do que dizer que só o pensamento é alguma coisa. Funda-se a *metafísica*, como precedência da linguagem no estudo da

¹⁶⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005. p.17. (983b 20)

¹⁶⁹ Essa visão lançada sobre a dialética da expressividade da linguagem traz profundas consequências epistemológicas, que só serão tratadas na segunda parte desse estudo.

¹⁷⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 23.

¹⁷¹ PARMÊNIDES. Sobre a natureza. In: CAVALCANTE SOUZA, José. *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultura, 2000., p.122. (DK 28 B 1-2)

realidade. Os conceitos metafísicos nada mais são do que linguagem analisada racionalmente.

Nesse momento da narrativa da história do esclarecimento, a linguagem rompe suas últimas ligações com o simbolismo mágico-mimético e constitui-se, por si só, o único critério de verdade de proposições sobre o mundo. Aqueles que melhor perceberam isso foram os Sofistas, que levaram essa condição às últimas consequências. Em Górgias de Leontinos, por exemplo, aparece “a concepção do logos como estruturador da realidade”¹⁷². Com isso, o sofista traz às claras o abismo que se estabelece entre mundo e linguagem e, além disso, descobre que esta última diz respeito apenas ao homem. Isso se resume nas famosas três teses de Górgias: “nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros.”¹⁷³ Nesse sentido, “coisa nenhuma possui as características próprias à concepção parmenídica do ser: nada é eterno, incriado, uno, imutável, etc.”¹⁷⁴ Mas o que é, sempre é linguagem, numa excepcional antecipação do que viria ser um dos grandes motes da Filosofia contemporânea¹⁷⁵.

Nesse sentido, a linguagem se transforma em único elemento dotador de sentido, que dá base, inclusive, para o mundo, que passa a ser alguma coisa somente na mesma medida em que se torna linguagem. Aqui vemos a realização, do ponto de vista filosófico, da mesma passagem que se acha escrita no mito da criação, como mostramos acima. Assim como o nascimento dos deuses significou a origem e o ordenamento do cosmos, aqui a Filosofia toma consciência disso e coloca a linguagem, desmistificada, no seu lugar de ordenador e estruturador da realidade. Não por menos, Górgias assim elogia o discurso: “um discurso é um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas”¹⁷⁶.

¹⁷² SANTOS, J. G. T. Górgias e o Górgias de Platão. *Archai*, n. 7, 2011, p. 56.

¹⁷³ GÓRGIAS. Tratado no não-ser. In DINUCCI, Aldo. Paráfrase do MXG do Tratado do não-ser de Górgias de Leontinos. *Trans/form/ação*, São Paulo, v.31, n.1, p.197-203, 2008., p. 199. (MXG, 979a)

¹⁷⁴ GÓRGIAS. Tratado no não-ser. In DINUCCI, Aldo. Paráfrase do MXG do Tratado do não-ser de Górgias de Leontinos. *Trans/form/ação*, São Paulo, v.31, n.1, p.197-203, 2008., p.198.

¹⁷⁵ Por exemplo: “O ser que pode ser compreendido é linguagem”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014., p.612.

¹⁷⁶ GÓRGIAS. Elogio de Helena. Trad. Daniela Paulinelli. *Anágnosis*, Belo Horizonte, 2009. (DK 82 B II, 8)

2.2.4 O modelo científico-instrumental

O esclarecimento persegue, como vimos, o objetivo de investir o homem na posição de senhor, livrando-o dos ditames da natureza. Ele – o esclarecimento – apareceu, originalmente, na forma de mimese, portando a magia como instrumento de controle. Junto com isso, aparece o termo do mistério, do estranho, o *mana*, que se apresenta como reconhecimento da inefabilidade da natureza e, ao mesmo tempo, se constitui como universal da linguagem – um algo, aqui e agora hegeliano. Disso, o mistério se desdobra em divindades mais abstratas, que se tornam pessoas, supremas manifestações da natureza. Nesse momento, o instrumental de controle não é mais a magia, senão o rito público, a cerimônia, a oblação. Essas divindades, quando racionalizadas, se modificam em cosmologia racional, Filosofia e metafísica. Essa metafísica, açodada pelas discussões nominalistas, encontra seu limite e se torna empirismo. Esse, por sua vez, submete toda as formas anteriores de esclarecimento, inclusiva a metafísica, em um discurso puramente pragmático. A magia se transforma em técnica. Assim se funda o nosso esclarecimento.

Como se viu, todo o longo excuro que nos traz até o esclarecimento moderno se fundamenta na suprassunção do mito. Isso não significa, no entanto, que o mito tenha sido abolido, nem, muito menos, que o esclarecimento, em sua forma científico-instrumental, já não seja mito. Na verdade, a proto-história do esclarecimento, em sua versão mágico-mimética, já tinha características do esclarecimento contemporâneo, da mesma forma que este último tem peculiaridades específicas daquele outro. Contudo, mesmo com esse emaranhado dialético de momentos, podemos afirmar, sem medo, que, de forma precisa, o esclarecimento, ao qual se debruçam Adorno e Horkheimer, é aquele representado pelas ciências modernas, pela razão dirigida a fins e pela tecnicidade.

Precisamos avançar no entendimento do que vem a ser o esclarecimento, na forma mais específica. Essa pesquisa encontra sua pista já no primeiro parágrafo da *Dialética do esclarecimento*, onde seus autores afirmam, sumariamente, que “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo [*Entzauberung der Welt*]¹⁷⁷. O conteúdo de verdade dessa afirmação só pode se apresentar na medida

¹⁷⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 19.

em que entendemos o conceito weberiano de desencantamento, desenvolvido como desdobramento da ideia de racionalização, que corresponde ao progressivo marchar da civilização rumo ao mundo plenamente esclarecido.

A ideia de desencantamento do mundo aparece, em Weber, como um progressivo anteparo que afasta da civilização as formas mágicas de direção do espírito. Ou melhor, desencantar significa romper com as formas simbólicas de controle da natureza e, além disso, desenvolver formas racionais, instrumentos efetivos, para substituir a magia. Confirmando isso, lemos, no clássico *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, que desencantar o mundo é “a eliminação da magia como meio de salvação”¹⁷⁸. Isso quer dizer que o processo de desencantamento começa ainda nas origens da civilização, com a progressiva racionalização do mito, como já vimos acima, até a completa substituição dos elementos miméticos de interpretar o mundo pelo modelo científico-instrumental. Assim é que vemos o sentido do que Max Weber quer dizer quando afirma que

aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontra aqui sua conclusão¹⁷⁹.

Em outras palavras, por um lado, desencantar o mundo significa a posição da ascese¹⁸⁰ religiosa como única forma de salvação, o que já mostra que o conceito de desencantamento de Weber não é tão largo quanto aquele que vemos se desenvolver na *Dialética do esclarecimento*. Em complemento, e por outro lado, desencantamento significa, ainda em Weber, a racionalização científico-matemático dos meios de controle da natureza. Quanto a esse último, Pierucci, em seu estudo sobre o desencantamento, em Weber, é bem claro: “a ciência desencanta porque o

¹⁷⁸ WEBER, Max. *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.. p.106.

¹⁷⁹ WEBER, Max. *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.. p.96.

¹⁸⁰ “A valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de espírito do capitalismo. E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobstrução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança.” WEBER, Max. *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.. p. 156s.

cálculo desvaloriza os incalculáveis mistérios da vida”¹⁸¹. Quanto ao primeiro, Pierucci é lacônico no contraste entre Weber e a Teoria Crítica: quanto ao tom crítico que Weber dá ao conceito de desencantamento, no seu *A ciência como vocação*, não se pode comparar a “algo de alcance histórico tão vertiginosamente dilatado quanto o referente que Adorno e Horkheimer lhe dão na *Dialética do esclarecimento*”¹⁸².

Vemos que a *Dialética do esclarecimento* vai adiante, onde Weber para. O conceito de desencantamento tratado aqui, não é o weberiano, mas algo radicalmente mais amplo, que pode ser muito bem entendido como chave de leitura do modelo de esclarecimento moderno. Enquanto Weber sustenta que mesmo as religiões encontram-se racionalmente engajadas na luta contra o mito, Adorno e Horkheimer vão perceber que isso significara, para a razão instrumental, não ser radical o suficiente. O desencantamento, no sentido que apresentamos, tem a ver, portanto, com o modelo mais recente apresentado, aquele que denominamos, aqui, de científico-instrumental, onde a calculabilidade deve substituir qualquer conteúdo anímico, a fim de racionalizar todos os campos da vida.

É nesse sentido que a recepção da chamada Escola de Frankfurt alarga tão grandemente o conceito de desencantamento, tomando-o, inclusive, como elemento promotor de crítica às condições básicas de integração social. Habermas afirma, como já citamos acima, que o desencantamento se efetiva com a linguistificação, ou, ainda, o domínio dos laços sociais a partir da razão (comunicativa)¹⁸³. O caráter integrador da magia, do totemismo, da religião, baseado no acolhimento do inefável ao campo dos sentidos, é substituído pela racionalidade prática, discursiva, portanto. Em suma, não há mais o sagrado ou o profano, mas o mundo desencantado se constitui a partir da ordem da razão esclarecida, cientificista, matematizada. A inspiração Weberiana é evidente:

o destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida

¹⁸¹ PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed.34, 2013., p 160s.

¹⁸² PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed.34, 2013., p 162.

¹⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 141.

pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais.¹⁸⁴

Todavia, diferentemente de Weber, na leitura da Teoria Crítica, toda a vida pública é reduzida a uma constante racional, intelectual, desencantada, enquanto qualquer outra expressão que fuja desse padrão só pode existir enquanto relação particular, na mística da vida individual. Como consequência imediata, o discurso padrão da vida pública não pode ser outro, senão o desencantado, científico. Assim, ainda segundo Weber, mais do que ascese, o desencantamento do mundo

significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização.¹⁸⁵

O resultado dessa cientificização completa do mundo, Habermas identificou no seu *Teoria do agir comunicativo*, como já falamos, como uma quebra dos laços intersubjetivos de integração social, mas reformulou em seu *Pensamento pós-metafísico* e no *Discurso filosófico da modernidade*, onde cunhou o conceito de pós-secular.

Tendo ciência do que vem a ser desencantamento do mundo, em Weber, podemos voltar para a *Dialética do esclarecimento*: antes de mais nada, precisamos deixar claro que o desencantamento aparece de duas formas bem específicas, ao longo da obra. A primeira forma – a mais forte – remete, de forma ampliada, ao conceito weberiano. A isso, corresponde a afirmação de que, a partir da ciência moderna, “a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento”¹⁸⁶. Ou seja, seguindo o indicado por Weber, a *Dialética do esclarecimento* conduz sua leitura do esclarecimento moderno como sendo aquela forma de lidar com o mundo que retira tudo aquilo que não é o número, calculável, e a utilidade prática, transformando, inclusive, tudo em

¹⁸⁴ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982., p.182

¹⁸⁵ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982., p.165.

¹⁸⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 21.

mercadoria. Na *Dialética do esclarecimento*, porém, ao contrário de Weber, esse desencantamento é radical o suficiente para reduzir qualquer conjunto de conceitos básicos de integração social ao cálculo e, por isso, desintegra qualquer característica anímica, mesmo aquela da religião. Se, para Weber, a religião teve importante papel na forja da modernidade racional, Adorno e Horkheimer diriam que ela mesma foi enredada no seu projeto iluminista.

A segunda forma é aquela que se apresenta no segundo excurso da obra e se constitui como uma espécie de quebra dos laços primordiais da civilização, tal como são pensadas por Freud, em *Totem e Tabu*. Como vimos, o terror cometido pela horda original, contra o patriarca, gerou uma comoção para a criação de laços familiares e a proibição do incesto, que se elevam ao status de laços e normas sagradas. Contudo, a sociedade moderna rompe os com esses laços e, com isso, o desencantamento se ergue sobre tudo que é sólido.

A inspiração, nessa segunda forma de desencantamento, não é tanto Max Weber, mas a célebre passagem do *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels, quando afirmam que “a burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a meras relações monetárias”¹⁸⁷. Todas as relações simbólicas, na sociedade moderna, capitalista, são transformadas em relações de troca e, por tanto, relações que se baseavam em qualidades, valores de uso, enfim, degradingolam e passam a ser mediadas por quantidade, trabalho abstrato e valores de troca. Dessa regra mercantil não se exclui os laços qualitativos que reúnem a família e a sociedade, daí porque, na dialética do esclarecimento, a alvorada do desencantamento significar, também, uma perda dos fatores de integração da sociedade, uma quebra dos momentos de expressividade, baseadas na mimese. Adorno e Horkheimer afirmariam, portanto, sem retoque, que “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens”¹⁸⁸.

Pelo que se leu acima, no sentido desse desencantamento dos laços e regras originais, é que lemos, na *Dialética do esclarecimento*, sobre “o desencantamento

¹⁸⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010., p.42.

¹⁸⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010., p.43.

materialista do amor parental”¹⁸⁹ e “desencanta também a exogamia, o fundamento da civilização. Segundo ele [Sade], não há nenhum argumento racional contra o incesto”¹⁹⁰.

Dito isso, prossigamos no entendimento do que vem a ser esse momento *científico-instrumental* do esclarecimento, que se inicia com a *Entzauberung der Welt*. Tal conceito não é acidental na obra conjunta de Adorno e Horkheimer. Na verdade, o desencantamento se constitui como tese de fundo da *Dialética do esclarecimento*. Ou, de forma mais enfática: concordamos com Bernstein, quando afirma que “a Filosofia de Adorno é melhor vista como uma inflexão da análise do desencantamento e da racionalização social de Weber”¹⁹¹. Com o desencantamento, a quebra do animismo e das formas mistificadas de compreensão da realidade, os objetos são subtraídos de qualquer significado que não seja a sua expressão objetiva, ou seja, matemática. Isso quer dizer que o objeto do esclarecimento se esvazia de significados, uma vez que a imposição de qualquer forma de expressão que não seja aquela que possa ser quantificada em laboratório é excluída do *corpus* da pesquisa.

É lapidar e profundamente cheia de consequências a afirmação de Adorno e Horkheimer: “o que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades”¹⁹². Desse modo, uma vez que qualquer forma de expressão não quantificadora é retirada do discurso esclarecido, não se pode conceber, tampouco, qualquer valor intrínseco ou se gerar qualquer comoção pelo sofrimento. A consequência é que o objeto se torna neutro e, por esse motivo, qualquer tipo de manipulação técnica não encontra barreira moral.

O desencantamento, dessa forma, propicia uma ciência compulsiva pelo controle técnico do outro, sem restrições qualitativas. Não há limites, então, para esse modelo de esclarecimento, pois o outro se tornou uma tábula rasa, sem nenhuma inscrição ou conteúdo, pronto para o domínio completo. Não há, aqui, por isso, nenhuma diferença entre o ato de construir um para-raio, a fim de controlar

¹⁸⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 109.

¹⁹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 110.

¹⁹¹ BERNSTEIN, J.B. *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001., p. 30.

¹⁹² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 23.

aquilo que já foi considerado a fúria de Zeus, ou testar meios eficientes de matar mais pessoas, com o menor custo.

Como vimos, “a natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata”¹⁹³. Podemos ver, com clareza, que não só os objetos das ciências modernas se empalidecem, tornando-se meras coisas vazias, mas também o sujeito, fundamental para o desenvolvimento da Filosofia moderna, se decompõe e se torna um nada abstrato. O que é o sujeito, nas ciências dos procedimentos, se não um seguidor de procedimentos?

Em suma, o esclarecimento moderno desconsidera tudo aquilo que há de expressivo no mundo, conduzindo tudo ao império da fórmula. Isso se verifica, de forma contundente, na análise que Marx faz do capitalismo, onde o trabalho morto movimenta toda a máquina econômica e política da sociedade. O trabalho abstrato, destituído de qualquer característica específica do trabalho útil, torna-se o único eixo da produção e, por fim, o trabalhador, descartável, é mero número contábil na indústria, como assistente da máquina, que torna mais barato o valor do tempo de trabalho. Sendo assim, absolutamente tudo é reduzido ao abstrato e, portanto, à “fungibilidade universal”¹⁹⁴. Não há nada que não seja quantificado e, portanto, não há nada que não seja relativo a um equivalente. Perde-se, portanto, a “substitutividade específica”, característica das formas de dominação da natureza nos modelos anteriores, onde o objeto aparece com características históricas específicas. Mesmo o conceito, já abstraído do mundo, ainda carregava a marca de ter que se referir ao mundo objetivo. Todavia, o modelo científico-instrumental já não tem essa necessidade: trata-se apenas de equiparar proporções numericamente. Com isso, tudo deve ser controlado tecnicamente, transformado em utilidade, para poder ser trocado como mercadoria. É assim que lemos o seguinte trecho: “a técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”¹⁹⁵.

¹⁹³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 24.

¹⁹⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 25.

¹⁹⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 20.

Nos termos da dialética da expressividade da linguagem, o modelo instrumental-científico se articula dentro de uma linguagem absolutamente retirada de qualquer domínio referencial. As ciências buscam, tão-somente, o resultado pragmático. Se a linguagem, em seu uso, funciona como um método de domínio, então ela é válida. Mais do que isso, é pura metafísica. Não por menos o discurso científico contemporâneo se concebe tal como um problema matemático, e a Filosofia dessa ciência, como analista da linguagem. Tudo isso se funda numa desconfiança de que a linguagem natural engana, pois ela nunca conseguiu se desvencilhar, totalmente, do seu conteúdo mimético. Por isso,

a lógica mais recente denuncia as palavras cunhadas pela linguagem como moedas falsas, que será melhor substituir por fichas neutras. O mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação. Nenhuma distinção deve haver entre animal totêmico, os sonhos visionários e a Ideia absoluta. No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade.¹⁹⁶

Ao fim e ao cabo, o conceito filosófico é destituído do seu sentido, sendo igualado a qualquer forma anterior de expressão. A pronúncia de uma magia, a leitura do rito ou a verdade filosófica são comparáveis, diante do esclarecimento, que recalca todas essas expressões que se pretendiam verdades. Assim, “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a “*operation*”, o procedimento eficaz”¹⁹⁷. Toda a ciência positiva se reduz a um conjunto de procedimentos protocolares que, se bem conduzidos, culminam, necessariamente, no resultado mais adequado. Não se espera, no entanto, produzir, com esse método, o caminho para a verdade, como foi em Platão ou Hegel, mas tudo isso é feito, exclusivamente, para atingir o único fim possível numa sociedade desencantada: a previsibilidade dos fenômenos para o controle técnico.

Com isso, a expressividade linguística, que já havia se abstraído do mundo ao máximo, no modelo metafísico-filosófico, agora torna-se mera fórmula e análise lexical:

Na imparcialidade da linguagem científica, o impotente perdeu inteiramente a força para se exprimir, e só o existente encontra aí seu signo neutro. Tal neutralidade é mais metafísica do que a metafísica. O esclarecimento

¹⁹⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 21.

¹⁹⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 20.

acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira.¹⁹⁸

Dessa forma, o processo constitutivo do esclarecimento como decréscimo expressivo da linguagem conduz a linguagem à forma, mesmo no protótipo do burguês:

Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo: o preço de sua validade permanente é o fato de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, a distância, se referem a todo conteúdo possível.¹⁹⁹

Com tudo isso, a linguagem, que vivenciou essa profunda transformação, tornou-se, ela mesma, um instrumento de dominação. A neutralidade do discurso científico, como dissemos acima, propiciou a criação de uma ciência mais eficaz no controle técnico da natureza, mas também no domínio do homem pelo homem. Não que em algum momento a linguagem tenha sido uma linguagem adâmica, pura, conciliada com a natureza. Esse ideário de um paraíso perdido não tem motivo de ser, em Adorno. Muito pelo contrário, a história da linguagem é a história da sedimentação da dominação na linguagem.

2.3 Linguagem como sedimentação da dominação na linguagem

“Um tabu semântico asfixia as questões objetivas como se elas não passassem de questões de significado; a consideração prévia degenera-se em uma proibição à consideração”. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*.²⁰⁰

Como vimos, a linguagem se torna abstrata e a sua relação com o mundo, conduzida ao abstrato da identidade subjetivista. Com a Filosofia, a língua, enquanto dizer geral do mundo, torna-se a único substantivo que pode receber o predicado de ser verdadeira. Não é mais a palavra que se assimila à natureza, como no mundo mágico-mimético, mas a natureza é enquadrada na palavra, que está livre para abstrações cada vez mais altas. O nome dos deuses é, por assim dizer, a proto-

¹⁹⁸ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 35.

¹⁹⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 65

²⁰⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.179.

história do conceito filosófico. Zeus e Ser não são tão diferentes, exceto pela gramática empregada: aquele, uma gramática mítica, este, filosófica. Mas o comum dos dois é a referência ao todo, ao geral, ao universal. Porém, ao menos numa primeira mirada, o particular, o singular, o miserável, o sofrido, enfim, perdem em expressão mediante aquilo que vínhamos mostrando com relação ao modelo mágico-mimético. Não que não exista um forte teor expressivo no conceito, no qual a Filosofia de Adorno se movimenta, mas há de se perceber que sua inadequação ao objeto é inegável. Com isso, o efeito colateral do desenvolvimento da linguagem é que “o momento da universalidade na linguagem, sem o qual ela não seria linguagem, fere irrevogavelmente toda a determinidade objetiva do particular”²⁰¹.

Ainda nesse desenvolvimento da linguagem que, como mostramos, significou o seu decaimento expressivo, vemos a linguagem neutralizada, tal como é empregada pelas ciências modernas e no positivismo lógico. Aqui, nem mesmo a verdade, último laço que ligava as palavras e as coisas, na Filosofia, subsiste. Temos, agora, somente a adequação aos procedimentos lógicos e, quando muito, podemos ainda usufruir da linguagem natural – se já não foi substituída pela linguagem artificial, perfeita em seu procedimento. Por fim, a linguagem se torna tabu; sua gramática se sedimenta e cristaliza e o seu uso naturaliza as formas de dominação. Enfim, o resultado da reflexão é que linguagem e reificação convergem²⁰².

Ora, a clareza do decaimento expressivo não deixa sombra de dúvidas: “hoje a linguagem calcula, designa, trai, inspira o assassinato, ela não exprime nada”²⁰³. Contudo, para Adorno e Horkheimer, não é possível analisar esse distanciamento entre a linguagem e a natureza como um fenômeno *in abstracto*. Se a mimese se fundava no medo, também “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa que o senhor conquista através do domínio”²⁰⁴. Na verdade, a constante separação entre significado e significante, entre palavras e coisas, entre linguagem e mundo, enfim,

²⁰¹ ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Rezzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013., p. 196.

²⁰² Cf. MOUTOT, Gilles. *Adorno: Langage et réification*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004., p. 71.

²⁰³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 235.

²⁰⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 27s.

se dá, pois, o campo da linguagem é submetido aos fenômenos de dominação real, que reverberam naquele. Vemos isso, com clareza, nas linhas da *Dialética do esclarecimento*:

Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho²⁰⁵.

Nesse sentido, a linguagem é o epifenômeno, mas, ainda, o instrumento da dominação do xamã, do sacerdote, do rei, do burguês, enfim, e do homem sobre a natureza. É assim que vemos inundar-se de sentido o presente trecho da *Dialética do esclarecimento*: “quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade.”²⁰⁶

Essa afirmação não pode deixar de soar estranha. Mas ela se visualiza com facilidade. A gramática de uma língua estabelece as regras de seu uso, as formas e os modos mais adequados. Mas a gramática, enquanto código de regras, também é criada e instituída, seja por xamãs, sacerdotes, escribas, reis, leis etc. Ao se estabelecer o uso correto, também se delimita quem o pode usar: “somente o xamã pode pronunciar o rito mágico” ou “somente o sacerdote pode pronunciar essas palavras”. Se a norma da segregação não é evidente, é, ao menos, norma subjacente: “está aqui o conjunto das normas. Quem não conhece, está falando errado”. Além disso, a língua em si, contém as fórmulas da dominação, quando se estabelece, por exemplo, os pronomes de tratamento, que seguem o modelo hierárquico bem definido.

Contudo, devemos pensar mais profundamente, numa situação mais complexa de se visualizar do que a que expressamos acima. Quando se fala em gramática da dominação, dizemos, de forma mais essencial, algumas regras que subjazem as nossas relações sociais. Sabemos, desde quando fomos inseridos em sociedade, quais as regras do jogo. E essas regras definem nosso lugar nesse

²⁰⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 34.

²⁰⁶ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 33.

tabuleiro. A gramática, nesse sentido menos evidente, mas mais profundo, é um reconhecimento tácito dos sistemas de dominação que estruturam a sociedade que vivemos.

Não se pode eliminar dessa análise que, enquanto a *Dialética do esclarecimento* é, para o próprio Adorno, a gênese da subjetividade moderna, a linguagem não pode ser desconsiderada, pois é o fenômeno mais perceptível do pensamento, ou melhor, coisa sensivelmente perceptível da dominação do sujeito. Se “Adorno determina o momento histórico da linguagem como a ‘sedimentação da subjetividade’ nela [a linguagem]”²⁰⁷, então não é errado afirmar que na história das formas de dominação subjetivas, a linguagem tenha sempre cumprido o papel de expressão dessa situação.

Temos que entender que a linguagem ordinária diz aquilo que pode ser dito, da forma que pode ser dito. A gramática da linguagem é sempre um domínio social de uma sociedade de dominação. Nesse sentido, lemos na *Minima Moralia*, “a prudência que proíbe ir demasiado longe numa sentença quase sempre é agente do controle social e, portanto, da estupidificação”²⁰⁸. Porém, entendemos isso menos como instância de censura pública e mais como um esquema inconsciente de dominação que subjaz nossas regras de relações sociais e linguísticas.

Como dissemos acima, nomear o mistério é o mesmo que arrastá-lo para a instância de sentido das coisas. Lembremos que o Caos é o inefável e, portanto, somente com a nomeação dos deuses emergentes é que podemos falar algo sobre o mundo. Uma coisa sem nome, sem lugar, é um absurdo insuportável, portanto, um nada. Fica posto que a gramática da linguagem, num entendimento mais amplo, é o que dá sentido ao mundo das coisas. Mas esse sentido é de um mundo de dominação. Quando se diz isso, emerge um significado mais profundo da gramática da dominação. Agora, quando Adorno e Horkheimer afirmam que “a própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações da dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil”²⁰⁹, podemos entender que essa universalidade dada à dominação, pela linguagem, é a doação de sentido necessária para que a dominação funcione; uma espécie de

²⁰⁷ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.47.

²⁰⁸ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001., p.83.

²⁰⁹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 35.

sentido de que tudo é assim, sempre foi assim e assim, sempre será. Portanto, “a ênfase metafísica, a sanção através de ideias e normas, nada mais era senão a hipostasiação da dureza e da exclusividade que os conceitos tinham que assumir onde quer que a linguagem reunisse a comunidade dos dominantes para o exercício do comando.”²¹⁰.

Percebemos, portanto, que a linguagem, com sua capacidade expressiva reduzida, pode se constituir como sedimentação da dominação do homem sobre o homem e destes, sobre a natureza. Esse processo de sedimentação se renova dentro da dialética do esclarecimento. Da magia ao ritual religioso, do conceito ao método, constituem-se esferas de dominação diferentes que ganham sentido pela linguagem. Portanto, o que todas as formas de controle têm em comum é a sua gramática própria de dominação. E a razão da sua eficácia é a homogeneidade com que essa gramática se distribui dentro das sociedades humanas. Não por menos, para ser eficiente como dominação, é necessário que “os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos”²¹¹.

2.4 O procedimento de ressemantização da linguagem

“...veste um manto embebido de sangue, e o nome com que é chamado é Verbo de Deus. [...] Da sua boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações.” (Ap 19, 13-15)

*“Toda crítica filosófica é hoje possível como crítica da língua.” Theodor W. Adorno, *Thesen über die Sprache des Philosophen*²¹².*

Já no início da década de 1930, em suas *Thesen über die Sprache des Philosophen*, Adorno adverte para o caráter idealista da suposição de uma linguagem apartada da história do sentido e do significado dessas palavras. Na verdade, trata-se de uma empresa que supõe ser possível separar forma e conteúdo, posto que, com ela, é possível supor que a linguagem pode ser

²¹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 35.

²¹¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 48.

²¹² ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen*. Gesammelte Schriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.367.

empregada ao objeto sem supor a história que compõe essa integração. A unidade entre conteúdo e forma, linguagem e mundo, enfim, aparece, já com o jovem Adorno, nos seguintes termos: “os objetos (*Gegenstände*) não se dão através da linguagem totalmente, mas estão entranhados à linguagem e formam uma unidade histórica com a mesma”²¹³.

Diante dessa afirmação ainda tão inicial na carreira de Adorno, fica clara uma coerência com os textos vindouros. Não é estranho, por isso, que na *Dialética do esclarecimento* possamos ler algo do tipo: “não há mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento, e o que a linguagem desgastada não faz espontaneamente é suprido com precisão pelos mecanismos sociais”²¹⁴. Ora, se há uma unidade entre história e linguagem, então uma história de dominação resultará, necessariamente, numa linguagem de dominação. Portanto, “toda crítica filosófica é hoje possível como crítica da língua”²¹⁵; como crítica imanente da linguagem; como verificação dos limites expressivos da linguagem.

Vimos, acima, que a linguagem se constituiu, ao longo do seu desenvolvimento, como uma sedimentação crescente de controle social e de dominação. Diante dessa tese, o que é possível dizer? Seria necessário, portanto, calar diante do progresso da barbárie? Isso seria um absurdo, para os autores da *Dialética do esclarecimento*.

A responsabilidade do filósofo diante do estado de coisas se apresenta, na *Minima Moralia*, como um resultado direito do custo social da existência de um filósofo no mundo. A gravidade disso se apresenta no Aforisma 5 da *Primeira Parte* da obra supracitada:

já nada há de inofensivo. As pequenas alegrias, as manifestações da vida que parecem isentas da responsabilidade do pensamento não só têm um momento de obstinada estupidez, de autocegueira insensível, mas entram também imediatamente ao serviço da sua extrema oposição.²¹⁶

²¹³ ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen*. Gesammelte Schriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.367.

²¹⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 12.

²¹⁵ ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen*. Gesammelte Schriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.369.

²¹⁶ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001., p. 18.

Nesse sentido, é vedado, à Filosofia, silêncio tétrico diante do horror; a Filosofia não pode sentar-se, comodamente, na sacada de um grande hotel, cuja vista dá para um imenso abismo. A responsabilidade pede mais ao filósofo, mas ele está limitado, pois a sua atividade específica “tem um fundamento, em parte, histórico-linguístico, e não só histórico-filosófico”²¹⁷. Ou seja, o decaimento expressivo da linguagem, assim como os sedimentos de dominação que se constroem por meio desta, ressoa na Filosofia.

Como, então, a Filosofia não se permite ser mera contempladora do abismo do infundado? Como ela escapa do *Abgrund* que ela mesma revelou? A condição em que a Filosofia pode permanecer responsável diante do desumano já está marcada no prefácio da *Dialética do esclarecimento*:

se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa.²¹⁸

Evidencia-se que a única saída para a Filosofia é refutar, *in loco*, a participação na dominação promovida por meio da linguagem. Ou seja, a Filosofia, enquanto atividade reflexiva, deve voltar-se, reiteradamente, sobre a própria linguagem, como sua crítica. É preciso, portanto, recusar a naturalização do controle e repugnar a gramática dos laços sociais dominadores.

Mas, mesmo com todo esse cuidado, ainda resta um problema para essa recusa de lealdade às convenções linguísticas e conceituais: não temos outra linguagem nem outro quadro conceitual, senão esse, que traz consigo a dominação. Honneth aponta, de certa maneira, para o problema que queremos propor, mas o considera apenas como um recurso retórico e não como ato de recusa e insubordinação: “com a figura do ‘quiasma’, a posição cruzada de dois membros da proposição ou palavra, deve ser jogada repentinamente uma nova luz sobre o

²¹⁷ ADORNO, Theodor W. *Terminología filosófica I*. Madrid: Taurus, 1976., p. 14.

²¹⁸ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 12

conjunto de significados postos em jogo, a fim de que se venha abaixo a familiaridade”²¹⁹

Mais do que disse Honneth, a saída que Adorno encontra, segundo pensamos, é recusar a linguagem que traz consigo os sedimentos da dominação no uso dessa mesma linguagem. Ou seja, cada termo, cada conceito, cada normatização, enfim, deve ter seu conteúdo revisado, quando empregado na obra filosófica. Trata-se de um procedimento de negação determinada que avalia, caso a caso, se o conceito será empregado com sua semântica preservada ou ressemantizado, pelo bem do que se diz. Assim, podemos observar no final da introdução de 1956 a *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*:

Desde seus fracassos até seus formalismos mais elevados, esses conceitos fazem parte de uma historiografia inconsciente e podem ser salvos, na medida em que podem ser ajudados a atingir a consciência de si mesmos, contra aquilo que querem dizer a partir de si mesmos. Essa salvação, lembrança do sofrimento que se sedimentou nos conceitos, espera pelo instante de sua destruição.²²⁰

A ideia é, por conseguinte, a denúncia do sofrimento que se sedimentou no conceito, na mesma medida em que o conceito é levado ao seu momento expressivo. Isso exige, pelo que já se pode notar, uma recusa às pretensões de validade do conceito e da linguagem; um uso da linguagem para subverter a reificação que ela mesma abriga.

Tal procedimento é encontrado na dialética hegeliana, como vimos, como uma espécie de reconhecimento da insuficiência da linguagem. Essa leitura de Hegel é apresentada por Adorno, em seu *Três estudos sobre Hegel*, onde se lê que “toda linguagem filosófica é uma linguagem contra a linguagem”²²¹. Nesta obra, observa-se, com clareza, a potência da dialética para o trato da linguagem, no sentido de forçá-la, pelo seu retorcimento, a um reencontro aproximado com os objetos perdidos no processo de perda de expressividade da linguagem. Com isso, o conteúdo de verdade da Filosofia de Adorno repousa sobre a seguinte afirmação: “a

²¹⁹ HONNETH, Axel. La sociedade del deprecio. Trad. Francesc J. Hernández e Benno Herzog. Madrid: Editora Trotta, 2011., p. 162.

²²⁰ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.86.

²²¹ ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed.UNESP, 2013., p. 189.

tarefa de um tratamento filosófico da terminologia filosófica não pode ser outra coisa que reavivar a vida coagulada nos termos, nas palavras”²²².

Impõe-se, assim, a concepção de que o processo de crítica imanente da linguagem sobre si mesma, na atividade filosófica, traz, necessariamente, uma obrigação essencial de “dizer o que não pode ser dito”²²³; de trazer à tona aquilo que foi recalcado sob os sedimentos de dominação. Isso significa uma afirmação de que “aquilo que deveria ser salvo é a necessidade da expressão atingir exatamente a coisa exprimida”²²⁴. A ressemantização, portanto, não é só um processo de crítica total, tal como pensou Habermas sobre a *Dialética do esclarecimento*²²⁵, mas uma força para expressão daquilo que se perdeu ao longo da história do esclarecimento e da abstração da linguagem.

Nesse sentido, o recuo habermasiano, posterior ao *Pensamento pós-metafísico*, de 1988, que adverte para o problema da integração social sem o conteúdo expressivo das religiões, demonstra a incompletude da ação comunicativa para alcançar a solidariedade social, tal como apareceu em sua *Teoria da ação comunicativa*, de 1981. Ora, ainda em 1988, Habermas não percebe essa integração como da competência da filosófica, mas da religião, que ainda tem algo a dizer, devido a seu vocabulário não desencantado.

Ora, é certo que a Filosofia não tem capilaridade suficiente para se pretender como poder integrador da sociedade. Contudo, a linguagem o tem, uma vez que é universalmente distribuída na sociedade. A linguagem, por mais instrumentalizada que possa ter se tornado, ainda é dotada de um enorme potencial mimético, ou seja, expressivo, que antecede, inclusive, a sua função comunicativa. Por essa razão, temos que concordar com Rodrigo Duarte, quando esse assim afirma:

a crítica habermasiana prejudicou grandemente a percepção de que o elemento transcendental que está na base da atitude “prática” do ser humano não é a “competência comunicativa”, mas algo que lhe antecede, um desejo – racionalmente mediado – de que tudo seja radicalmente

²²² ADORNO, Theodor W. *Terminología filosófica I*. Madrid: Taurus, 1976., p. 15.

²²³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 16.

²²⁴ ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP, 2013., p. 188.

²²⁵ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: deze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 182s

diferente do que é, o qual pode-se denominar de 'impulso emancipatório', sendo a capacidade de linguagem apenas um epifenômeno seu²²⁶.

Descobrimos, com isso, que o que foi recalcado pela linguagem não foi o seu caráter racional-comunicativo, principalmente, mas acima de tudo o seu potencial de expressar objetos. Nestes últimos, não no acordo racionalmente mediado, é que se estabelece a sede do sofrimento, da dor, da angústia, das compulsões vitais, enfim, que foi excluída das referências possíveis num mundo desencantado, vazio de símbolos, de qualidades e, por consequência, de moral. Outrossim, esse objeto recalcado permanece como o estranho, como um lembrete de que o homem abstrato também é um ser concreto, dotado de vida e de vitalismo. Essa condição de natureza do homem, por mais que seja obscurecida sob os conteúdos do esclarecimento, sempre retorna como impulso. Na verdade, o pensamento, a razão, enfim, nunca está apartado do não-idêntico; esse diferente sempre persiste como recalcado. Ora, esse impulso é base para a expressão; seu motivo é a experiência do sujeito com o emaranhado misterioso de natureza.

Assim, o filósofo, como agente público, deve promover um clima de reflexão renovada sobre a linguagem. Esse trabalho, por essa feita, se facilita, pois não se fundamenta em abstrações ou conceitos compartilhados por poucos, mas em um impulso humano básico: "o impulso mimético"²²⁷.

2.5 O conteúdo emancipatório da linguagem

Observamos, acima, que a linguagem carrega consigo uma contradição essencial: de um lado, nela se sedimenta a dominação; de outro, está recalcado nela um determinado impulso emancipatório constituído de um arcaico impulso mimético. Ou seja, a linguagem contém, como instrumento do pensamento, os elementos da dominação objetiva constituídas no seio social e histórico e, ao mesmo tempo, o impulso natural de expressão carregado no que há de natureza recalcada no homem que pensa e fala. Nesse sentido, a relação entre linguagem e mundo, em Adorno, pode ser resumida da seguinte maneira: "na compreensão do conteúdo conceitual na linguagem com referência ao contexto linguístico em que se encontra,

²²⁶ DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997., p. 138.

²²⁷ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985., p. 171.

bem como a sua relação com a realidade não-conceitual no qual os indivíduos usam a linguagem para expressar suas experiências”²²⁸

Podemos notar, sem grande dificuldade, que o conteúdo semântico-proposicional, assim como a gramática historicamente fundada da linguagem, se coloca numa situação complexa, precisando ser compreendida em dado momento histórico, social e linguístico para ser decifrado. Todavia, o impulso de expressar a experiência, mesmo no âmbito de uma linguagem logicamente identificadora, a experiência permanece intocado.

O relato acima parece apontar para a “suspeita de que a conhecida posição adorniana contra o sistema não pode ser tomada ao pé da letra”²²⁹. Veremos adiante como organizamos essa suspeita. Todavia, temos que adiantar, ainda sem todas as mediações necessárias, nossa concordância com a tese levantada por Duarte no sentido de levar a sério o momento retórico da Filosofia.

Apesar de supormos uma decadência expressiva da linguagem, transformada em dizer geral do mundo, cada vez mais subtraída do objeto designado, aquela forma de expressão é, antes de mais nada, um modo bastante elevado de mimese do objeto. Em última análise, desconsiderando o uso técnico da língua, quando se pronuncia um nome ou se profere uma proposição sobre algo, intimamente se deseja falar sobre o elemento extensivo da linguagem. A língua, assim, é, antes de mais nada, uma tentativa, mais ou menos frustrada, de falar algo sobre a natureza, sobre um sentimento, enfim, sobre aquilo que não é a linguagem mesma. Na medida em que se supõe que a linguagem é, por natureza, um elemento expressivo, então devemos afirmar que, mesmo em condições pouco propícias, onde a dominação se sedimentou nos meios linguísticos, ainda assim a sua natureza expressiva permanece.

Como aponta certamente Duarte, “a primeira tarefa da linguagem não é a comunicação de conteúdos, mas a sua própria expressão como uma ‘essência

²²⁸ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.120.

²²⁹ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993., p. 155.

espiritual' em que o homem também participa"²³⁰. A prova inabalável disso é a capacidade retórica da linguagem, que é a tentativa reiterada de dizer algo que não se deixa dizer. Sendo assim, mesmo diante de uma inabilidade expressiva, a linguagem é capaz de se dar novos sentidos, romper com sua própria gramática, ressemantizar-se, enfim, para poder dizer, mesmo que de forma aproximativa, o que não se deixa dizer.

Rodrigo Duarte aponta para o conceito de modelo, em Adorno, como manutenção de uma possibilidade expressiva da Filosofia diante de uma necessidade de permanecer expressiva, ou ainda, diante de um impulso de dizer algo mais do que o mero apontar com o dedo. Assim como o instinto animal, presente no caçador primitivo que ataca a presa com ferocidade inquebrantável, também há, no pensamento, uma impulsão filosófica para dizer o todo; para abarcar, com a força do pensamento, pela mediação da linguagem, a totalidade do real²³¹. Esse impulso para a totalidade, somado com o decaimento do sentido simbólico da linguagem, encontra solução na ideia adorniana do modelo de pensamento, onde se submete a expressão ao procedimento de ressemantização tratado acima.

Modelos são, para Adorno, uma forma de manter o pensamento produtivo, mesmo sendo sempre dado na forma da universalidade, em dissonância com uma realidade que se dá em partes, em fragmentos, para a experiência. A compatibilização entre linguagem e conteúdo no mundo é sempre precária, mas pode ser levada a melhor termo por meio do ensaio permanente²³². Ou seja, o modelo é a atitude de expressar, na forma da tentativa e do erro, um dado estado de coisas que escapa da expressão.

Dessa forma, surge um elemento importante, na Filosofia de Adorno, que é o das condições de um pensamento modelar ainda poder receber o predicado de verdade. Certamente, o sentido da verdade também é ressemantizado, nesse contexto. O que temos, com mais propriedade, é um discurso dotado de um dado

²³⁰ DUARTE, Rodrigo. de. *Dizer o que não se deixa dizer*. para uma Filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008., p. 31.

²³¹ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993., p. 160.

²³² ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 343. Também: DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993., p. 164.

momento de verdade. Isso leva a crer que Adorno não pensa numa linearidade argumentativa, mas mais precisamente uma argumentação que testa, por assim dizer, conceitos, expressões, formas discursivas. Nesse sentido, precisamos entender que, para Adorno, “a argumentação não vem constituída só por um ir e vir do conceito das coisas, mas também por um ir e vir de um e de outro conceito de uma coisa”²³³.

Com base nessa perspectiva, uma tal linguagem que tenha a intenção de expressar algo sobre o mundo se alimenta de uma fixidez provisória, que só persiste enquanto uma nova forma de expressão galga o seu lugar. Nesse intermédio, um vocábulo é sempre colocado contra o outro; uma frase pode se deslocar do seu campo significativo; um conceito sempre está aberto para ressemantização. Todo esse processo se dá em cena aberta, uma vez que o ato discursivo é, exatamente, o ato de colocar em peleja cada uma de suas partes. Wellmer assim expressa essa situação inusitada do discurso filosófico de Theodor Adorno: “na medida em que, na argumentação, chocam-se entre si maneiras de ver, abordagens e usos linguísticos, e são assim postos em questão, ganha-se uma dimensão ‘constituente da significação’”²³⁴.

O que temos, nessa observação precisa de Wellmer, é a confirmação da tese de um discurso em constante avaliação de si mesmo, em Adorno. Isso significa, dessa forma, que o que aqui se apresenta é que “a vida do sentido linguístico alcança [...] uma forma reflexiva”²³⁵, uma vez que ato de proferir um discurso é, necessariamente, uma atitude de pôr as palavras em jogo; de criar um ambiente em que o próprio sentido das palavras possa ser posto em questão, de acordo com os contextos histórico, social e filosófico em que são proferidos. Em uma palavra, o que caracteriza a ideia de modelo é exatamente a constelação²³⁶.

A ideia de constelação aparece na introdução da *Origem do drama barroco alemão*, de Walter Benjamin. Nesse autor, a constelação é a solução dada para a

²³³ WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004., p. 94.

²³⁴ WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004., p. 94.

²³⁵ WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004., p. 95.

²³⁶ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p.74ss.

contradição existente na análise literária entre a obra particular e o estilo, ou seja, a categorização de constância em que se aloca as obras particulares conforme suas técnicas, temas, linguajar etc. Para Benjamin, a obra de arte singular se relaciona com o estilo como uma espécie de constructo da perspectiva do crítico literário. Ou seja, ele observa as diversas obras e, por proximidades ou distâncias, ele as esquematiza como pertencentes a uma escola ou outra da história da arte.

Essa tese se apresenta, em Benjamin, de forma de uma teoria das ideias e de sua relação com as coisas. Nesse sentido, lemos que “as ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas”²³⁷. Não existe uma relação necessária ou essencial entre a estrela e o seu enquadramento em uma constelação qualquer. Na verdade, a relação é muito mais de perspectiva, onde um observador busca dar um sentido àquela relação que ele observa, mesmo que a relação seja fictícia. Trata-se, então, de um experimento ideacional, o que não significa que seja subjetivista ou relativista.

Benjamin é bastante claro ao afirmar que o conjunto de coisas isoladamente observado não serve para explicar o sentido das ideias que se produziram a partir delas. Na verdade, “o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceituais”²³⁸, ou melhor, os conceitos se direcionam, se limitam e se definem pelo conceituado, mas as ideias excedem essa relação particular. A constelação, portanto, é um sentido universal, surgido dos fenômenos das coisas, capaz de apresentar cada um dos conceitos em uma ordem de relações significantes, que possuem, por isso, o seu conteúdo de verossimilhança.

Adorno, desde muito cedo, se impressionou com esse conceito benjaminiano. Desde seus textos mais juvenis até suas últimas obras, ele não deixou de empregar esse conceito e suas formas derivadas²³⁹. Nesse conjunto de usos, Eduardo Silva identifica três usos possíveis para o sentido de constelação na obra de Adorno: “1) ‘constelação’ descreve uma propriedade teórica ou um modo de ser do pensamento [...]; 2) ‘constelação’ é um aspecto concreto ou modo de ser da coisa [...]; 3)

²³⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011., p. 22.

²³⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011., p. 22.

²³⁹ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p.74.

‘constelação’ é uma forma que desafia a intenção sistemática da teoria”²⁴⁰. Esse terceiro uso é o que nos interessa aqui, pois diz respeito “à questão de estilo”, segundo Silva, diferentemente dos outros dois usos procedimentais.

De acordo com o que foi dito, Silva afirma que a composição das constelações, em Adorno, “são o meio da realização das análises modelares”, que encerram a questão da “utopia do conhecimento de Adorno”. Dito de outro modo, a constelação, entendido centralmente – mas não exclusivamente – como uma questão de expressão, conduz Adorno para um campo possível da criação de modelos de conhecimento, dotados de seus momentos de verdade.

Alimentados por essa reflexão, devemos estender nossa própria análise no sentido das condições de conhecimento pensados sob essa perspectiva. A pergunta que devemos responder nas próximas páginas é a seguinte: como é possível, para um pensamento que permanece apoiado em falso, por força da retórica, ainda poder dizer algo de verdadeiro?

²⁴⁰ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p.76.

3 ÀS VIAS DE UM CONHECIMENTO RESSEMANTIZADO

“Não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele”. Theodor W. Adorno, *Dialética Negativa*²⁴¹.

No capítulo anterior, buscamos mostrar que, no decurso da dialética do esclarecimento, se estabelece uma dialética da expressividade da linguagem. Nesse ínterim, a linguagem ganha potência cada vez mais abstrata, universal, ao passo que sua distância, com relação ao objeto expresso, estabelece um abismo entre linguagem e mundo. As consequências dessa tese são enormes. Primeiramente, a repercussão se direciona à Teoria do Conhecimento, que, abordada de um ponto de vista kantiano, deve dar conta das “fontes do saber humano, a extensão do uso possível e útil de todo saber e, finalmente, os limites da razão”²⁴².

Ora, o fim último de toda Teoria do Conhecimento, segundo o seu maior representante moderno, é descobrir a fonte, a utilidade e os limites do conhecer. Essa compreensão, segundo pensamos, só pode se expressar numa linguagem que já convergiu para a abstração total com relação ao objeto e, mais ainda, ao formalismo capaz de tornar a linguagem um aparelho metodológico e instrumental do domínio da natureza interna e externa.

O objetivo desse capítulo, portanto, é refletir sobre o paradigma do Conhecimento, mas levando em consideração o seguinte problema: se, de fato, o conhecimento é constituído através de discursos que acompanham, *pari passu*, todas as suas representações, uma vez que a linguagem, ao longo do progresso do esclarecimento, abstraiu-se da sua referência, a ponto de se tornar dominadora do significado, é possível conhecimento? Ou melhor, se o conhecimento, de fato, é um processo em que a apercepção transcendental acompanha todas as determinações do objeto, postas pelo próprio eu penso, como é possível um conhecimento que não subjetive, mutile o objeto?

²⁴¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 36.

²⁴² KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: EdUNICAMP, 2003., p. 53.

3.1 O problema das origens do conhecimento na Filosofia kantiana

Um dos problemas centrais da Filosofia moderna é o da origem do conhecimento. Qualquer estudante de Filosofia, cursando o 4º ou o 5º semestre, já foi introduzido à querela do inatismo contra o empirismo. A disputa poderia ser resumida na questão: existe algum conhecimento que preceda a experiência?

Não por acaso, os historiadores da Filosofia tomaram como marco inicial da modernidade a dúvida cartesiana. É ela que tem a intenção de depurar todo conhecimento e demonstrar uma base indubitável da inteligência. Descartes, ao radicalizar a dúvida cética, duvidando de tudo, mesmo das certezas imediatas e da existência de um Deus bom, encontra no juízo “penso, logo existo” a certeza inquestionável que procurava²⁴³. Para nosso propósito, importa notar que a *res cogitans* se aforma, portanto, no próprio movimento reflexivo que a constitui. Para Descartes, demonstra-se, por meio do juízo reflexivo, a substância daquilo que é a própria coisa pensante. O problema que logo se impõe é que a certeza do *cogito* dura enquanto há pensamento. O eu sabe a si, enquanto pensa, mas como saber mais do que meramente a si mesmo? Como sair da certeza da substância pensante para o conhecimento da *res extensa*?

Para abandonar o solipsismo que se impõe com o *dubito*, Descartes é levado a supor que existem pensamentos inatos na inteligência humana. Ele chega a esse argumento por acreditar que se a subjetividade finita é capaz de pensar o infinito, isso se dá por esse pensamento do infinito vir de uma marca indelével do criador, o Deus infinito, na criatura, a subjetividade finita. Em um só golpe, Descartes busca provar, ontologicamente, a existência de um Deus necessariamente bom e a possibilidade de conhecimento das coisas do mundo.

Os erros do entendimento se dão, para Descartes, pelo mau uso das faculdades do conhecimento, não por um demiurgo enganador. Sendo assim, de forma bastante simplificada, podemos afirmar que se guiada pelo método adequado, garantidas pela bondade de um Deus necessariamente existente, então a *res cogitans* pode chegar a conhecimentos verdadeiros sobre a *res extensa*.

²⁴³ DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004., p.27. Ou: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999., p.62.

No sentido oposto, poderíamos resumir todo empirismo a partir da suposição de que todo e qualquer conhecimento se deriva da experiência com o mundo. A mente humana, ao nascer, não é mais que uma tábula rasa, e todo conhecimento nasce de sensação ou da reflexão, como afirma Locke²⁴⁴. Isso implica que não há conhecimentos inatos, posto que qualquer pensamento é diretamente ligado à sensibilidade ou derivado dela por meio da faculdade do entendimento. É nesse sentido que Hume afirma que todos os enunciados universais sobre os fenômenos do mundo são, tão-somente, crenças bem justificadas de que aquilo que os nossos sentidos têm percebido, até o momento, venham a ocorrer da mesma forma, no futuro. É dessa forma que Höffe resume a querela intelectual daquele período, que resultaram na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da razão pura*):

[...] Locke e Hume procuram por “*simple ideas*”, conceito elementares últimos, que eles devido à sua posição empirista, não atribuem ao entendimento puro. Descartes e Leibniz acreditam, pelo contrário, que o sistema dos conceitos puros do entendimento, as “*ideae simplices*” (Descartes) ou o “alfabeto dos pensamentos humanos” (Leibniz), permite – de acordo com sua tendência racionalista – conhecer as coisas em si. A descoberta de Kant nesta disputa é uma posição além do empirismo e do racionalismo.²⁴⁵

Nesse contexto filosófico, Kant, após o impacto sofrido pelo ceticismo de Hume, propõe, em sua primeira Crítica, compreender “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*”²⁴⁶; mais ainda, como fundamentar os enunciados científicos, questão basilar da Filosofia moderna. Em sua empresa teórica, o filósofo crítico de Königsberg supõe que todo conhecimento científico é aquele que, além de trazer algum progresso para o conhecimento, pode receber o predicado de universal e necessário. Ficam excluídos, de imediato, todos os conhecimentos *a posteriori*, por não poderem ser considerados apodícticos; excluem-se, também, por não trazerem progresso para o conhecimento, os juízos analíticos, pois são produzidos por mera análise conceitual e por poderem ser reduzidos a uma tautologia. Por essa razão, são científicos apenas os *juízos sintéticos a priori*, pois só eles, além de trazerem um progresso científico, também são necessários e universais, porque dados pela razão, sem necessidade da experiência.

²⁴⁴ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012., p. 98ss.

²⁴⁵ HÖFFE Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005., p. 84s.

²⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999., p.62.

Nessa perspectiva de debate, o problema da *Crítica da razão pura* pode ser posto como um problema das origens do conhecimento. De onde se origina o conhecimento científico? E é esse o ponto dos dois primeiros parágrafos da Introdução à *Crítica da razão pura*.

Como se sabe, há uma distinção importante entre dois verbos alemães empregados na primeira Crítica: *anfangen* e *entspringen*. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger chamam a atenção para essa diferença através do uso dos verbos “começar” para *anfangen*, traduzindo “...*Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen*...” por “conhecimento *começa* com a experiência”, e “originar” para o verbo *entspringen*, traduzindo “...*so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*” por “nem por isso todo ele se *origina* justamente da experiência”. Mesmo que a tradução de *entspringen* por “originar” seja criticável, sendo cabível, por exemplo, traduzir a expressão por provir, começar ou derivar, como fazem Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão²⁴⁷, posteriormente, em texto polêmico com Eberhard, Kant é mais específico no vocabulário e chama esse momento do conhecimento de “*ursprüngliche Erwerbung*”, aquisição originária²⁴⁸, para se referir a esse tipo de conhecimento que vem primeiro, não no sentido temporal, mas transcendental.

Tal diferenciação é encarada, por Kant, dentro da função tempo. Ou seja, origem e começo remetem à compreensão da posição de dado conhecimento dentro da variável do tempo linear. Assim, Kant afirma que, “segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela”²⁴⁹. Trata-se de uma crítica direta à tese do conhecimento inato, abstraído da temporalidade, suposta por Descartes, por exemplo, que afirma haver algum conhecimento surgido *antes* de qualquer experiência com o mundo. Dito isso, Kant sustenta que “a crítica não admite nenhuma representação incriada ou inata; para ela são todas, em absoluto, adquiridas, pertencendo à intuição ou aos conceitos do entendimento”²⁵⁰. Se depreende, com isso, que na ordem do tempo, nenhum

²⁴⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013., p.36.

²⁴⁸ KANT, Immanuel. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura (resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Humus, 1975., p.69.

²⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999., p.53.

²⁵⁰ KANT, Immanuel. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura (resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Humus, 1975., p.69.

conhecimento, no sentido estrito, pode anteceder a experiência que o homem tem com o mundo. Todavia, a problemática se intensifica: como são possíveis, então, os juízos sintéticos *a priori*? Se, conforme o tempo, todo conhecimento começa com a experiência e, além disso, nenhum conhecimento *a posteriori* pode ser universal e necessário, fica excluído, de antemão, qualquer juízo verdadeiramente científico?

Trata-se de um absurdo, para Kant, supor que a faculdade de conhecer pudesse anteceder o próprio processo em que os objetos se dão aos sentidos do homem. Daí, “entender-se a investigação kantiana como se o *a priori* significasse uma prioridade temporal é tão-só repor em jogo o que, decerto, aos olhos de Kant pertencia ao passado”²⁵¹. Em outros termos, pensar que o conhecimento apodítico só vem a ser porque antecede, temporalmente, a experiência é uma falácia. Na verdade, ele surge com a experiência, segundo o tempo, mas, em sua forma, ele é de origem transcendental, isto é, é um conhecimento “que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*.”²⁵²

Vale repetir: para Kant, todo conhecimento começa com a experiência, que é o seu conteúdo próprio. Todavia, há conhecimentos que, embora tenham surgido, no tempo, depois da experiência, se diferem conforme a origem, quando se descobrem como condições de possibilidade do próprio conhecimento empírico. Desse tipo de conhecimento, cuja origem independe da experiência, fazem parte a intuição e a lógica puras. Por isso,

com efeito, “a forma das coisas no espaço e no tempo”, bem como “a unidade sintética do múltiplo em conceitos” são ambas adquiridas de modo originário, sendo que, para tanto, só se requer de “inato”, respectivamente, o “fundamento formal... da possibilidade de uma intuição do espaço”, por exemplo, “as condições subjetivas da espontaneidade do pensamento” – em suma “um fundamento... que torne possível que as representações pensadas nasçam assim e não de outra maneira”.²⁵³

Como se vê, as intuições puras de espaço e tempo, bem como a unidade dos conceitos dada pela apercepção transcendental são, ambas, formas originárias da experiência, sem a qual, nenhuma experiência com o mundo teria sentido. Assim,

²⁵¹ MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, 1990., p.42.

²⁵² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999., p.65.

²⁵³ MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, 1990., p.48.

não é correto, para Kant, que as intuições de espaço e tempo, assim como o entendimento, sejam inatas, pois surgem na medida em que se experiencia as coisas, todavia, a origem da intuição e da lógica puras não é a experiência, pois são elas a pré-condição da experiência. Dessa forma, parece-nos correta a afirmação de Marques:

mas, em verdade, são primeiramente obtidos na síntese do múltiplo a priori. Há tão-só uma predisposição inata do entendimento humano que, excitada pelo estofo da sensibilidade, corresponde a este por meio da ação produtora da categoria. Logo, esta é a obra de um intelecto puro, evocada a partir da experiência. Trata-se assim de formas-de-pensamento para um objeto (indeterminado) sensível.²⁵⁴

A intuição pura, objeto da estética transcendental kantiana, tem origem na descoberta de que todo objeto só é percebido dentro de uma estrutura que o antecede, não no tempo, mas transcendentalmente. Essa estrutura é condição de possibilidade de qualquer experiência empírica, mas só pode ser conhecida, enquanto tal, a partir da lida com objetos físicos. Por outro lado, mas no mesmo sentido, a lógica transcendental é o processo em que o próprio entendimento deduz as categorias necessárias, condições de possibilidade de todo e qualquer conceito, sem o qual não há objeto e, portanto, nenhuma experiência. Nessa condição, “mediante uma recondução (análise regressiva) das categorias à sua origem, a dedução transcendental demonstra que sem as categorias não são possíveis os objetos e, por conseguinte, nenhuma experiência”²⁵⁵.

O que é marcante, nessa forma de compreensão, é a redução de toda experiência à *forma* da experiência da subjetividade transcendental. Ora, o transcendental, por definição, “se ocupa não tanto com objetos, mas como nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori”²⁵⁶. Disso se deduz que toda experiência, em Kant, se resume à experiência formadora do objeto, ou seja, toda experiência é, em última análise, experiência do sujeito transcendental consigo mesmo.

²⁵⁴ MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, 1990., p.52.

²⁵⁵ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005., p.93.

²⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999., p.65.

Entre muitas consequências desse movimento teórico, temos que destacar que a objetividade do conhecimento se desloca da noção de verdade como adequação para uma concepção bastante nova de verdade: verdade como síntese de representações²⁵⁷. Não obstante, a própria experiência com o objeto em-si se torna momento ininteligível do processo de conhecimento, uma vez que a experiência se submete à *forma originária da experiência*, dada a priori. Com isso,

todas as tentativas de tornar a apercepção transcendental mais plena de conteúdo perdem o seu verdadeiro conteúdo, a representação acompanhante vazia de conteúdo que é o “eu penso”. Ela não contém nada pensado, mas consiste somente na estrutura formal do pensamento *qua* conexão. Em consequência disso, ela não é nenhuma origem a partir da qual se consiga obter sentenças substanciais da certeza indubitável.²⁵⁸

Percebe-se, então, o esvaziamento da experiência do sujeito, ao menos naquilo que tange a alguma noção de substância do conhecimento. O conhecimento mesmo, tal como Kant pensa, se baseia na capacidade sintética do sujeito transcendental de acompanhar todas as suas representações, passando ao largo da experiência concreta. A experiência desse sujeito, não à toa, encontra-se desfalcada de qualquer temporalidade (não confundir com a intuição de tempo), como já deixamos antever acima. Nesse sentido, ao modo da proposição de que todo conhecimento começa, mas não se origina na experiência, também o sujeito do conhecimento originário, transcendental, não tem temporalidade, muito menos experiência empírica de si. Höffe é enfático, nessa questão:

Ele [o eu penso] não é constituído temporalmente, antes como condição do sentido interno, cuja forma de intuição é exonerada do tempo, por conseguinte também da memória. A unidade transcendental da consciência não é a unidade empírica dela, a qual como conteúdo mesmo de todos os meus conteúdos fáticos de consciência aproxima-se de uma mais ou menos boa lembrança.²⁵⁹

Não é por demais esclarecer que há experiência, em Kant, mas toda ela se encontra organizada pela forma da experiência originária; pela “*ursprüngliche Erwerbung*”, que, assim, resolve o problema da querela entre o inatismo e o empirismo. O conhecimento, a despeito de só começar com a experiência, nele só

²⁵⁷ Essa expressão é nossa forma de exprimir a já antiga tese de que “Kant delinea a posição que agora é usualmente intitulada a teoria da coerência da verdade [the coherence theory of truth]”. SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Project Gutenberg, 2013., p.62. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/>> Acesso em: 12 dez. 2017.

²⁵⁸ HÖFFE, Otfried. *Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da Filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.,137.

²⁵⁹ HÖFFE, Otfried. *Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da Filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.,137.

são possíveis experiências originadas e sintetizadas no sujeito transcendental. O sujeito empírico, historicamente determinado, apesar de estar contemplado na Filosofia kantiana, não é levado às últimas consequências na sua Filosofia²⁶⁰.

Para ser mais preciso no linguajar kantiano, “o conhecimento é a reunião (*Vereinigung*) da intuição e do conceito, ambos entre si heterogêneos e pertencentes a faculdades distintas”²⁶¹. Dizemos, assim, que conhecemos algo quando as intuições a priori de espaço e tempo, estimuladas em uma experiência empírica, são acolhidas pelas formas lógicas do entendimento. Desta forma, o objeto é entendido quando o eu penso formula, em uma unidade sintética, um conjunto de conceitos, rigidamente acompanhados pela apercepção. Isso não implica que o conceito tenha derivação empírica. Na verdade, apesar da experiência ser o começo desse processo de conhecimento, nele nada se supõe de *noumena*, exceto a suposição (ideia normativa) de que o *phaenomena* seja algo no mundo. Na verdade,

o conceito permanece sempre produzido a priori, em conjunto com todos os princípios sintéticos ou todas as fórmulas produzidas a partir de tais conceitos; mas o seu uso e a sua relação com eventuais objetos não podem, enfim, ser procurados em nenhum outro lugar a não ser na experiência, cuja possibilidade (segundo a forma) aqueles conceitos contêm a priori.²⁶²

Existe, pelo que se mostrou, uma espécie de tecido escuro sobre a coisa em si. O conhecimento só pode dar conta do aspecto fenomênico do objeto, mas jamais pode desvendar essa coisa em si, que reside por baixo desse tecido. Esse aspecto

²⁶⁰ Para citar uma importante referência na compreensão da Filosofia contemporânea, faço referência ao professor cearense de muitas gerações, Manfredo de Oliveira: “apesar de ter visto a história como grande campo de autogênese do homem, essa perspectiva não foi capaz de questionar o cerne do seu pensamento, que continua a-histórico, adialético e vinculado à Filosofia da subjetividade” OLIVEIRA, Manfredo A. *A Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989., p. 28.

²⁶¹ MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, 1990., p.51.

²⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999., p.204.

da Filosofia kantiana chamou bastante a atenção de Adorno²⁶³, que “acentua que, de toda a Filosofia idealista, Kant faz a maior justiça ao objeto”²⁶⁴.

De fato, Adorno acredita que, apesar de ter eliminado a experiência real do processo de conhecimento, dando primazia à forma, Kant, ao deixar o espaço do desconhecido sempre à sombra de sua Filosofia, reconhece o espaço do incógnito no objeto, tornando-se uma espécie de *Ligne Maginot* de Adorno. Assim, mesmo que, em Kant, “as formas como doação *sui generis* se tornam o absolutamente primeiro”, mesmo assim, “por meio da retirada para o formalismo, [...] ele honrou o não idêntico, desprezando a possibilidade de reconduzi-lo sem restos à identidade do sujeito”²⁶⁵.

3.2 Resolução dialética das origens do conhecimento

A *virada copernicana* apresentada por Kant foi de profundo impacto na tradição filosófica. Talvez nada, no idealismo alemão, tenha surtido maior efeito na tradição posterior do que o filósofo de Königsberg, que influenciou, diretamente, boa parte da reflexão posterior. Podemos afirmar que, se tirarmos as repercussões políticas do hegel-marxismo, é ao criticismo kantiano que devemos o nosso longo século XX filosófico. Tal importância se deixa ver em afirmações fortes, tal como a de Michel Foucault:

o que é designado por esse termo [neokantiano] é, mais que um “movimento” ou uma “escola” filosófica, a impossibilidade em que se encontra o pensamento ocidental de superar o corte [*coupure*] estabelecido por Kant; o neokantismo (neste sentido, nós somos todos neokantianos) é a injunção sempre repetida de reavivar este corte – tanto para reencontrar sua necessidade, quanto para tirar-lhe toda a medida.²⁶⁶

²⁶³ Adorno conhecia Kant desde os estudos secundários. As leituras da *Crítica da razão pura*, “nas tardes de sábado”, com Siegfried Kracauer, foram importantes na formação intelectual de Adorno. Foi com ele que Adorno aprendeu a ler Kant como “como um tipo de escrita criptografada (*chiffrierter*), a partir da qual era possível decifrar o estado histórico do Espírito, com a vaga expectativa de que algo seria ganho a partir da própria Verdade.” ADORNO, Theodor W. *Der wunderlich Realist. Gesammelte Schriften. Band 11.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.388. Jay assim descreve a colaboração juvenil com Kracauer: “A desconfiança que tinha dos sistemas fechados, bem como a ênfase no particular em oposição ao universal, causaram uma impressão marcante em seu jovem amigo” MARTIN, Jay. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950).* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008., p.60.

²⁶⁴ SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: an introduction.* Trad. James Rolleston. Durham: Duke University Press, 2009., p.45.

²⁶⁵ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento.* Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Unesp, 2015., p.72s.

²⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits (1954-1988).* Vol. I (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994., p. 546.

A postura sistemática da epistemologia crítica, sintetizada pela pergunta “o que podemos conhecer?”, gerou reverberações tão amplas que mal seria possível enumerá-las sem uma grande polêmica. O certo, no entanto, é que diversos movimentos da reflexão kantiana não sobreviveram sem uma crítica ferrenha. O próprio idealismo alemão, fundado sob a chancela de ser kantiano, exerceu a primeira reformulação daquela Filosofia.

Em *Sobre o conceito da Doutrina-das-Ciência ou da assim chamada Filosofia*, Fichte afirma que “a Filosofia é uma ciência”²⁶⁷. Até aí, talvez possamos dizer, nada de novo. Mas ele completa: “uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo”²⁶⁸. E mais: a Filosofia é uma ciência que dá a si mesma, e às demais ciências, o seu fundamento. Disso se pode concluir que todo o conhecimento humano se deduz de um único princípio, capaz de dar seu próprio fundamento, do que se deduz que

a abordagem de uma Filosofia transcendental reflexiva, sobrepujando a Filosofia transcendental irreflexiva de Kant, isto é, de uma Filosofia que é capaz de fundamentar e de explicar seus próprios princípios e seu próprio procedimento, na medida em que ela parte do princípio fundamental por excelência, do Eu que se fundamenta a si mesmo.²⁶⁹

Aqui temos uma enorme complexificação da apercepção transcendental kantiana. Toda ciência, incluindo a Filosofia, tem um aspecto dedutivo, que forma um sistema de conhecimento derivado a partir do “Eu que põe a si mesmo”. Ou seja, toda a arquitetura do conhecimento humano deve poder ser acompanhada, em todas as suas determinações, pelo Eu penso transcendental, que reflexiona sobre a consciência, como seu objeto.

Essa espécie de programa inaugural do idealismo alemão não tem outro resultado mais ambicioso que a Filosofia hegeliana, talvez o maior e mais complexo sistema filosófico da tradição. É Hegel que dá a esse projeto sistemático e transcendental de Fichte a mais completa formulação.

²⁶⁷ FICHTE, J. G. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973., p. 15.

²⁶⁸ FICHTE, J. G. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973., p. 15.

²⁶⁹ IBER, Christian. *Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: orientação sobre seus métodos*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2012., p.104.

O Idealismo absoluto, de Hegel, admite sua própria formulação mediante esses três corolários, derivados da própria ideia de sistema daquele período:

- 1) A Filosofia precisa ter um princípio e este deve ser “uma estrutura iniludível e que fundamente a si mesma reflexivamente.”²⁷⁰ Essa tal estrutura fundante, tal como tentou Fichte, deve ser aquela própria do idealismo, a saber: a subjetividade.
- 2) Porém, tal como Schelling mostrou, essa estrutura deve ser absoluta, ou seja, ela “não pode, portanto, ser subjetividade finita, mas tem de ser unidade de subjetividade e objetividade”²⁷¹. O absoluto, assim se entende, deve ser unidade suprema entre subjetividade e objetividade. Subjetividade absoluta, portanto, quer dizer a unidade entre sujeito e objeto.
- 3) Por fim, trata-se, para a Filosofia absoluta, de romper o caráter pontual e momentâneo do sistema, e apresentar, em todas as suas determinações, a totalidade do real, na forma unitária do sistema. Ou seja, em Hegel, o momento é superado pela totalidade.

Essa exigência pode ser lida, já na *Fenomenologia do Espírito*, quando a crítica à falta de substância da Filosofia kantiana se deixa ver. Para Hegel, a absolutização do formalismo conduz a ciência filosófica para um terreno movediço, onde não se pode alcançar o conhecimento absoluto. Essa ideia se deriva da crítica da carência de reflexibilidade da Filosofia kantiana, que não dá a si o seu fundamento, mas pressupõe, não obstante, que o conhecimento obtido pela dedução a partir de seus princípios, meramente formais, seja válido (crítica de alinhamento fichteano). Ademais, a verdade suposta pela primeira crítica carece de objetividade, uma vez que toda ela se concentra na subjetividade singular (crítica de alinhamento schellingiano).

Ainda no Prefácio da obra de 1808, para corrigir os desvios do esteio de Kant e fundar uma ciência filosófica em bases seguras, Hegel postula que “tudo decorre

²⁷⁰ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007., p. 71.

²⁷¹ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007., p. 71.

de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito²⁷². O que significa conceber a verdade como sujeito?

Hegel identifica duas grandes correntes de pensamento sobre a substância, diante das quais ele apresenta a sua própria. A primeira concepção de substância é aquela que é apresentada como objetividade fixa, imutável – “aqui não deverias pressupor nem escolha, nem arbítrio, mas apenas a bela necessidade de uma natureza amante de si mesma de modo infinito e sem reflexões”²⁷³. Nessa concepção, perde-se o elemento reflexivo, capaz de pensar a diferença dentro da própria substância. Como haveria, então, mudança? Para Hegel, então, essa concepção termina por impossibilitar a consciência de si, que se torna uma categoria contraditória com a unidade da substância imutável, imóvel e indiferenciada.

A segunda concepção é a da substância subjetiva, que reconduz a substancialidade ao pensamento puro. Todavia, Hegel assevera que essa concepção de substância nada mais faz do que converter aqueles predicados da concepção anterior em predicados da subjetividade. Dessa feita, além de descambar para os mesmos problemas acima, essa noção esfacela a ideia de substância e, portanto, torna-se carente de efetividade

A concepção hegeliana é a da substância viva, que é, ao mesmo tempo, ser e sujeito. É ser, pois, na medida que é o outro da consciência, é também efetividade no mundo. É sujeito, porém, porque também é negatividade refletida sobre si; é mudança. Em outras palavras, identificar ser e sujeito, em Hegel, significa dizer que a experiência histórica da subjetividade com o mundo é o que garante a verdade da asserção filosófica. Assim, a substância, que é sujeito e, portanto, negatividade que se auto-diferencia, apresenta uma concepção de fundamento em movimento contraditório consigo mesmo. Dito numa palavra, substância é a negação determinada dos seus acidentes.

Para Hegel, entender substância como negação determinada de acidentes significa dizer que a sua unidade se forma na medida em que ela supera seus acidentes. Todavia, superar acidentes significa que eles reaparecem como

²⁷² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3.ed. ver. Petrópolis: Vozes, 2005., p.34.

²⁷³ SCHELLING, F.W.J. *Aforismos sobre Filosofia da Natureza*. Trad. Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2010., p. 112.

determinação da totalidade da substância (veja a definição de *Aufhebung* na seção 2.3 desse trabalho). Ou melhor, a substancialidade se determina através dos seus acidentes, que são superados na unidade da substância.

Substância, do modo que buscamos mostrar, rompe a separação estabelecida, desde Kant, entre sujeito e objeto. Na verdade, sustenta Hegel, a intransigente separação entre a esfera do *noumena* e *phaenomena* se apresenta como mera feição imediata da relação da consciência com o mundo. Todavia, as coisas são tal como elas aparecem para a consciência; não no sentido do empirismo, mas como sedimentação da percepção das formas históricas de perceber a objetividade. A verdade substancial é, portanto, formada a partir do conjunto das experiências que o sujeito tem com os objetos do mundo.

3.3 Experiência e expressão: momento e apresentação

A fim de nos reaproximarmos da posição adorniana, em especial de sua utopia do conhecimento, que fecha o capítulo anterior, cumpre destacar que o resgate da experiência no âmbito do conceito é, como vimos, mérito de Hegel diante de Kant. Sendo, a experiência, atividade transitória do sujeito diante do objeto, não podemos supor, portanto, que o conceito seja algo abstrato e separado da história da relação do sujeito com o mundo. Todavia, mesmo tendo acolhido a noção de experiência singular, que em Kant desapareceu do ambiente da Filosofia, substituída pela "*ursprüngliche Erwerbung*", Hegel se deixou levar pela compulsão totalizante do programa original da Filosofia idealista, proposto por Fichte. Nesse momento, ao impor à dialética o império da síntese especulativa positiva, a experiência se perde como momento do espírito geral. O objeto, por isso, se subsume no sujeito da experiência e o conceito especulativo elimina qualquer diferença ou conflito na tranquila e calma unidade do todo.

Ora, não é muito lembrar aquilo que há, em Kant, de diferente de Hegel. Aquele filósofo, ao supor que o ser em si não é passível de conceituação, deixou margem para a instância do desconhecido, mesmo quando a aguda força do entendimento dá forma ao mundo, contido exclusivamente em suas representações. Isso, como vimos, agradou a Adorno, uma vez que faz justiça ao outro do pensamento.

Já podemos observar que esses dois elementos mostrados acima – de um lado a concepção história de experiência, por Hegel; de outro, a ideia de um objeto que escapa da conceituação, por Kant – são de fundamental importância para Adorno. Não é exagerado dizer que temos uma negação determinada, tanto de Kant, através de Hegel, quanto de Hegel, através de Kant.

O que sobeja, nessa síntese difícil, é a ideia de uma experiência com o objeto, jamais totalmente abarcado pelo pensamento. Nesse sentido, nos inscrevemos na interpretação de Adorno como um filósofo que “permanece notavelmente próximo do que poderia ser considerado uma preocupação tradicional da Filosofia ‘pura’: a estrutura da experiência.”²⁷⁴ Qual o sentido disso no filósofo ao qual se dedica esse estudo?

A resposta se encontra no próprio O’Connor, quando afirma os dois motivos pelos quais a dialética negativa não se identifica com um mero obscurantismo sem sentido ou um hermetismo inconsequente: “primeiro, a ideia de que os objetos são significativos (*meaningful*), no sentido de que são significantes (*significant*) dentro da linguagem, porque podem ser conceituados; contudo, segundo, os objetos são indivíduos porque são não conceituais (*nonconceptual*)”²⁷⁵. Transparece o sentido da experiência, em Adorno, como o meio pelo qual um sujeito se relaciona significativamente com um objeto, que sempre excede o seu próprio conceito. Mas isso ainda diz pouco sobre o que vem a ser essa estrutura da experiência citada acima. Vejamos isso mais de perto.

Como mostramos no capítulo anterior, com forte inspiração etnográfica, Adorno e Horkheimer compreendem uma narrativa da história da civilização que se confunde, de muitas maneiras, com a história da relação da linguagem com o mundo. Essa relação se instaura como identidade entre linguagem e mundo, sendo transitável, entre um e outro, a substancialidade daquilo que se fala. A experiência do sujeito com o objeto se realiza de uma forma absolutamente mimética quando existe uma espécie de desfazimento do sujeito no objeto, mas também, e de forma diferente, quando há uma elevação do objeto à condição de sujeito (animismo). Com

²⁷⁴ O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic: philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. ix.

²⁷⁵ O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic: philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 49.

o processo de racionalização total da vida, duas coisas acontecem: de um lado, temos a eliminação do animismo, onde o objeto é só, e somente só, objeto, jamais tendo qualidades subjetivas; por outro, o sujeito se afirma, eliminando a instância oposta, tornando-se medida do objeto. Esse processo desemboca na racionalidade instrumental, que significa uma racionalidade direcionada a fins específicos, fazendo valer esses fins por intermédio de esquemas e métodos que não possuem nenhuma característica qualitativa. Essa é a racionalidade capitalista, dominada pelo império da forma valor e elevada a todas as esferas da vida, como já aventamos.

Todavia, deve-se considerar, também, que resta um determinado retorno do pensamento àquilo que ele mesmo recalcou. Ou melhor, o pensamento é notadamente marcado por um impulso mimético, que, mesmo nas formas mais sofisticadas do pensamento técnico-científico, se encontra em estado de dormência, pronto para vir à tona. Nesse sentido, não é correto afirmar que, para Adorno, racionalidade é só dominação; muito menos, que todo pensamento é só instrumental. Na verdade, na mesma medida em que a racionalização completa do mundo submete as formas de racionalidade não instrumentais, mais fortemente essa última se torna evidente, em contraste com o processo de desencantamento. Dessa forma, é inegável, como bem nos lembra Anke Thien, que o “pensamento, em seu conceito próprio, possui a ambivalência da razão instrumental e não instrumental”²⁷⁶. Esse pensamento não idêntico, constantemente referente ao seu contraditório, exige, como reação de um nervo exposto, uma epistemologia que possa fornecer as suas condições de possibilidade. Daí, portanto, o objeto dessa seção.

Desde 1931, em sua aula inaugural como *Privatdozent* em Frankfurt, Adorno já alertava, de forma seminal, para o programa de sua dialética negativa. Essa primeira formulação não deixa de soar como a tradição criticista, uma vez que já se mostra como uma formulação que demonstra os limites da razão: “quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, desde o início, renunciar à ilusão em que se assentavam, outrora, os projetos filosóficos: que era possível agarrar, na força do pensamento, a totalidade do real”²⁷⁷. Pelo que se lê, desde o início de sua

²⁷⁶ THYEN, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989., p.111.

²⁷⁷ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.325.

carreira acadêmica, Adorno já ressaltava o contraste de sua postura filosófica com relação à tradição, principalmente a alemã posterior a Kant. Não à-toa, são objetos de prestação pública de contas, nesse texto, desde Fichte até Heidegger, passando por Hegel, Husserl e Simmel, remoendo questões como a crise do idealismo, o irracionalismo, o positivismo e o neokantismo²⁷⁸. Estranhamente, só o que não aparece textualmente é a influência de Walter Benjamin²⁷⁹. Mas a ideia norteadora, muito fortemente inspirada na *Origem do drama barroco alemão*, é bem clara: o conceito não é capaz de totalidade; muito menos se pode cair no nihilismo.

Antes de avançarmos nessa concepção, acreditamos que é importante apresentar a latitude e a longitude que Adorno se dá no espaço do pensamento alemão de seu tempo, afinal, “o entrelaçamento histórico de perguntas e respostas”²⁸⁰ garante solução para a questão da atualidade da Filosofia em geral, e a de Adorno, em particular. Nas primeiras linhas de sua apresentação, o jovem professor da *Goethe-Universität Frankfurt am Main* identifica a “autonome ratio”²⁸¹ como antagônica à sua própria postura filosófica. Essa tal razão autônoma, característica do idealismo, considera existir uma ordem efetiva do ser, para além do sujeito, que poderia ser desnudada pelo retorno às origens do conhecimento. Foi isso que pudemos observar nessa longa reminiscência do início dessa seção. Contudo, para Adorno, essa suposta razão autônoma soergue características do

²⁷⁸ Já na aula inaugural, Adorno demonstra que seu lugar não é o de porta-voz do proletariado; muito menos, Adorno se coloca como intelectual orgânico de qualquer partido, movimento revolucionário ou das ruas. Não há dúvidas, portanto, que Adorno não se coloca como falante perigoso, mas como intelectual, que como tal está numa esfera acadêmica. Isso não significa uma recusa de pensar o histórico e social. Pelo contrário, como mostra a tese de Eduardo Silva, a Filosofia de Adorno é constante e irremediavelmente movida e remodelada pelo diagnóstico do tempo histórico. SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado). Contudo, não nos parece que, com isso, Adorno tenha a intenção de integrar o hall dos intelectuais militantes.

²⁷⁹ Há uma troca de correspondências entre Benjamin e Adorno, onde se fala numa possível citação, em versão impressa do texto. De fato, há uma explicação de Adorno com relação a falta de referência àquele autor, mas essa carta se perdeu. Mesmo assim, estudos aprofundados sobre essa relação entre Benjamin e Adorno demonstram que em 1931 já havia algum grau de discordância entre o plano das duas obras. Para aprofundar essa questão: SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado), p. 153ss. Assim como: NOBRE, Marcos. *A dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998., p. 59ss.

²⁸⁰ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.331.

²⁸¹ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.326.

próprio pensamento como pertencentes ao ser. Trata-se de um fetichismo do próprio pensamento, aplicado ao objeto, como sendo sua completa expressão de sentido.

O alvo prioritário da crítica de Adorno é o lema “*zu den Sachen selbst*”, de Husserl, a quem Adorno já dedicava interesse desde o início da década de 1920, tendo sido ouvinte dos cursos de Hans Cornelius²⁸² sobre a fenomenologia husserliana (onde conheceu Horkheimer), e desenvolvido tese intitulada *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, em 1924.

A proposta husserliana, segundo pensamos, deve ser compreendida dentro da discussão iniciada nas primeiras linhas dessa seção. Ou seja, o que está em jogo é o conteúdo objetivo das asserções subjetivas. Isso já se deixa ver nas primeiras páginas das *Investigações lógicas*, quando o discípulo de Brentano afirma que “*ᾠa Fenomenologiaᾡ [sic!] dá acesso às ‘fontes’ de onde ‘brotam’ os conceitos fundamentais e as leis das ideias da *Lógica pura*, fontes às quais se deve, de novo, fazê-los retornar, se quisermos obter ‘clareza e distinção’”²⁸³. Ou seja, a fenomenologia é uma ciência das origens, como a Filosofia kantiana, mas diferentemente daquela, o que Husserl tenta eliminar é a radical separação entre essência e fenômeno, tão forte na Filosofia kantiana.*

A resposta de Husserl a essa questão é aquela na qual Adorno se detém nas primeiras linhas de sua tese de doutoramento, sob a orientação de Hans Cornelius. Pontilhando citações das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, o então candidato a doutor expõe o caráter transcendente da coisa em Husserl²⁸⁴. O que quer dizer – e isso chama muito a atenção de Adorno – que “intuição e intuído, percepção e coisa percebida estão reciprocamente referidos em sua essência, mas *não são*, em necessidade de princípio, *nem uma coisa só, nem estão ligados, realmente e por essência*”²⁸⁵. Isso

²⁸² MARTIN, Jay. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008., p.62.

²⁸³ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012., p.2.

²⁸⁴ ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.11ss.

²⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 97.

quer dizer que a coisa percebida não é idêntica à percepção; que a percepção se modifica com o tempo e o espaço, mas a coisa percebida é estável no conjunto das percepções, uma vez que ela é “transcendente com relação à percepção”²⁸⁶. A coisa que transcende o sujeito pode ser objetivamente percebida de inúmeras formas, todas elas vividas pelo sujeito, mas o que permanece é a coisa mesma, que não pode ser vivida, mas que tem seus diferentes perfis sinteticamente unidos pelo sujeito.

O que Husserl propõe, portanto, é a separação eidética regional do que pode ser vivido, ou seja, que é percepção imanente, do que é transcendente, ou seja, a coisa visada no espaço. Essa coisa transcendente está lá, no espaço, mas se dá somente como é percebida; ela só é para a consciência na medida que é percebida em um ou outro perfil. Não se confunde, no entanto, o que é percebido com a percepção; todavia, as duas coisas não se separam. Portanto, não se trata, aqui, de uma separação entre aparência e essência; muito menos uma suposição do conhecimento da coisa em-si, sem a consciência. É justo afirmar “a consciência humana como mediação necessária no processo do conhecimento”²⁸⁷, sendo a fonte originária de todo saber. Assim, a essência da coisa é o que ela mostra para a consciência e que se mantém a mesma em todos os seus perfis, não existindo, portanto, um abismo entre essência e aparência. Afirar, então, que a coisa transcende a percepção não significa dizer que há uma coisa que sobrepõe a percepção, mas que a coisa perpassa todas as percepções possíveis.

Em suma, a consciência que eu tenho de uma coisa qualquer não é, para Husserl, igual à coisa da consciência. Portanto, em todo o processo intencional de conhecimento se deve supor a separação essencial entre aquilo que Husserl chamou de *noese*, ou seja, a *intenção* mesma da consciência que se dirige a uma coisa diferente dela, e *noema*, ou seja, o *intencionado*, aquilo a que a consciência se dirige. Nesse sentido, o ato mental de intencionar algo diferente da consciência é, para Husserl, o componente real (*reell*) da intenção, enquanto o ato intencionado é sempre irreal (*irreell*), ou melhor, ideal.

²⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 98.

²⁸⁷ OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001., p. 36.

A noese é, portanto, o próprio vivido da consciência; é real porque se coloca dentro daquilo que pode ser percebido. A realidade e a irrealidade, portanto, escapam da linguagem ontológica tradicional, uma vez que o real, aqui, diz respeito àquilo que é vivido pela consciência, enquanto o irreal é aquilo que não pertence ao vivido, portanto, é transcendente à percepção. Todavia, esse algo transcendente é, na verdade, o ponto sintético das percepções possíveis de um dado objeto. Ou seja, enquanto a noese “é, efetivamente e indubitavelmente, a composição real dos vividos intencionais concretos, aqui chamados de percepções de coisa”, da mesma forma, conforme a unidade noemática, ele afirma: “enquanto a coisa é a unidade intencional, a identidade-unidade daquilo de que se é consciente no transcurso contínuo e regrado das multiplicidades perceptivas que se entremesclam umas nas outras”²⁸⁸.

A despeito dessa diferenciação apresentada nas *Ideen*, Adorno acredita que a separação husserliana entre intenção e intencionado não é levada até as últimas consequências. Seguindo a linha argumentativa de Cornelius²⁸⁹, na verdade, “tivesse Husserl realizado a distinção consequente entre percepção imanente e transcendente, ele teria descoberto que esta última se fundamenta na primeira”²⁹⁰. Isso quer dizer que, a despeito do que quer Husserl, o noemático se funda no noético, uma vez que aquele pode ser considerado como uma unificação da multiplicidade deste último. Essa falta de atenção, conforme Adorno, faz com que Husserl conceba o dar-se das coisas como algo imediato, mas isso o faz perder de vista que a percepção imanente das coisas se dá através de reconhecimento de sentidos de coisas dadas anteriormente. Assim, lemos que “o reconhecimento, como ‘conhecimento de fato da semelhança de um conteúdo dado anteriormente’ é também saber de um dado anteriormente, em geral: ‘cada impressão de uma natureza conhecida é... tanto quanto a experiência da memória (*Erinnerungserlebnis*)’”²⁹¹. Nesse sentido, desconhecendo essa relação com a

²⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 99.

²⁸⁹ BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Ciudad de México: Siglo XXI, 1981., p. 37s.

²⁹⁰ ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.30.

²⁹¹ ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.32.

experiência da memória, Husserl termina por confundir as vivências passadas com o transcendental, transformando a experiência em algo ideal.

Para Adorno, a suposição de um objeto transcendente da consciência, ou seja, o noema, é, na verdade, a preservação de uma certa “*psicologia atomística*”²⁹². Ao supor a permanência do objeto transcendental como algo de qualidade diferente da experiência imanente, Husserl termina por recorrer ao estado psíquico, denominado de intencionalidade, para sustentar a permanência de dado objeto dentro do influxo das percepções. O que ocorre, portanto, é a eternização do momento da consciência. Ou melhor, é a elevação arbitrária do particular ao universal. Portanto, para Adorno, esses resquícios de atomismo psicológico “fazem impossível a constituição da coisa em si (*Ding an sich*) como o relacionamento legítimo de aparências (*Erscheinungen*)”²⁹³.

Apesar da crítica de Adorno a Husserl, ao longo dos anos de 1930, ter se inflexionado por uma recepção hegel-marxista da discussão epistêmica, podemos entender melhor a crítica apresentada no seu *A atualidade da Filosofia*, de 1931. Para Adorno, Husserl purifica (*gereinigt*) o idealismo das franjas especulativas, mas não o explode (*gesprengt*); ele, de fato, carrega o idealismo para o ponto mais próximo da realidade que lhe é possível, mas empobrece a experiência do espírito, reduzindo-a ao “adequadamente acessível”²⁹⁴. Nesse sentido, o método fenomenológico, baseado na redução e na *epoché* não surte efeito no sentido de compreensão da realidade. Nessa mesma toada, Adorno já alertara, em sua tese, que “nós podemos, para Husserl, fazer ou não fazer a ϵ ποινή; na ‘realidade’ (*Wirklichkeit*) nada se altera”²⁹⁵. No final das contas, o colocar entre parênteses, como método para chegar às coisas mesmas, não é, senão, mais um aparato metodológico idealista que justifica, mais e mais, o amparo simbólico da Filosofia.

Lemos, no sentido da crítica acima, que “se a Filosofia tem de aprender a renunciar à questão totalidade (*Totalitätsfrage*), ela deve, então, antes de tudo,

²⁹² ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.32.

²⁹³ ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.32.

²⁹⁴ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 328.

²⁹⁵ ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p.53.

aprender a se dar (*auszukommen*) sem a função simbólica (*symbolische Funktion*), em que, até agora, pelo menos no Idealismo, algo particular parecia representar o Geral”.²⁹⁶ Assim, a Filosofia, para Adorno, deve renunciar à arbitrária passagem do particular para o geral; da aparência para a essência; do acidente para a substância. Numa palavra, a Filosofia deve renunciar à especulação positiva, tal qual aquela que nutre o sistema de Hegel. Todavia, mesmo nessa recusa ao especulativo, deve-se considerar o uso ressemantizado do conceito. Em meados da década de 1960, Adorno afirma que “a Filosofia pode, mesmo após a anulação do idealismo, sobre a qual nós concordamos, não dispensar a especulação”²⁹⁷. Mas esse especulativo, tal como entendido por Adorno, é diferente do sentido de necessidade da unidade que esse conceito tem em Hegel. Para nosso autor, a especulação se dirige mais ao campo das “motivações consequentes” das ações, a expectativa de futuro, o que não quer dizer uma dissolução das particularidades no caldo ácido do todo. Ou seja, a especulação é o fato de que o nosso pensamento consegue transcender o conjunto dos fatos individualmente tomados pelo pensamento. Nesse sentido, Adorno acredita que a “identificação de idealismo e especulação não se justifica”²⁹⁸. Da mesma forma, na *Dialética Negativa* podemos ler: “mesmo depois de recusar o idealismo, a Filosofia não pode abdicar da especulação – ainda que em um sentido mais amplo do que aquele hegeliano por demais positivo – que o idealismo exaltou e que se tornou mal-afamada juntamente com ele”²⁹⁹.

A posição de Adorno na Filosofia alemã do seu tempo é, segundo sua visão de 1931, não idealista e materialista. Isso quer dizer que, epistemologicamente, a Filosofia não é capaz de “explorar intenções ocultas e disponíveis da realidade”. Pelo contrário, numa quase paráfrase da introdução da *Origem do drama barroco alemão*, Adorno afirma que a ἐπιστήμη (epistémē) filosófica só é capaz de “interpretar a realidade livre de intenções (*intentionlose*), no esforço de construção

²⁹⁶ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 341. Vemos uma definição de simbólico tal como aparece em Husserl. Adorno, nessa altura, ainda não conhecia os estudos antropológicos que geraram a explicação da *Dialética do esclarecimento*.

²⁹⁷ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965-66. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007., p. 140.

²⁹⁸ ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965-66. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007., p. 141.

²⁹⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.22.

de figuras (*Figuren*), de imagens (*Bildern*) de elementos isolados da realidade (*Wirklichkeit*)³⁰⁰. Ou seja, a inteligência filosófica só é capaz de produzir constelações, e não a totalidade do real.

Assim, mediante essa epistemologia crítica de forte inspiração benjaminiana, Adorno reencontra a experiência no âmbito do conceito filosófico. Nesse intuito, lemos: “o espírito não pode produzir ou compreender a totalidade do real, mas ele pode penetrar no pequeno, irromper no pequeno as medidas do que meramente é”³⁰¹.

Numa leitura atenta desse tracejado inicial da Filosofia de Adorno, podemos perceber um contraste muito forte com relação àquilo que ele veio a produzir em fases mais maduras de sua vida. Notadamente, a leitura é deveras *carente de dialética*. Aparentemente, o que temos na aula inaugural daquele recém doutor em Filosofia, ainda lutando para emplacar sua *Habilitationsschrift*, é um espírito crítico do conhecimento, ainda na esteira kantiana, mas com profunda necessidade de se afirmar em um solo tão rico de Filosofias. Todavia, já podemos ver alguns elementos que se destacam como pontos nodais de sua reflexão posterior, mantendo-se no influxo de uma reflexão ensaística, como uma notável “coerência em suspensão”³⁰². São exemplos disso: 1) a crítica aos sistemas filosóficos; 2) a primazia do objeto.

Evidentemente, não queremos dizer que a definição de uma crítica aos sistemas e a primazia do objeto já se estabeleçam, em definitivo, ao longo dos anos de 1920 e começo de 1930. Na verdade, esses temas terão uma formulação definitiva (posto que Adorno morre em 1969) com a publicação da *Negative Dialektik* (*Dialética Negativa*)³⁰³, em 1966, quando o autor apelida seu projeto de “antissistema”³⁰⁴. Mas, como já falamos, a relação com Kracauer havia lançado aquele jovem Adorno em uma suspeita contra os sistemas filosóficos, além de manifestar nele a preocupação com o particular. Todavia, isso não significa dizer

³⁰⁰ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 335.

³⁰¹ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 344.

³⁰² SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, n.7, 2009, p. 55-72.

³⁰³ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

³⁰⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 8.

que a composição da crítica se dê, por completo, num só momento, desconsiderando a formação intelectual do autor, assim como a situação histórico-social em que ele se encontra. Acreditamos, muito mais, que o que se deve entender é, antes, a relação entre momento e sistema, em Adorno, tal como interpreta Eduardo Soares Neves Silva³⁰⁵.

Apontamos, acima, para a relação do sistema de Hegel com o momento expressivo, em sua Filosofia. Percebemos que o sistema especulativo é marcado pela subsunção dos momentos na coerência do todo (ou o mais verdadeiro). Todavia, como Silva adverte, há, em Adorno, uma tensão entre momento e o sistema; um “acordo não-linear”³⁰⁶ entre ambos. É correto, do nosso ponto de vista, que “Adorno vai encontrar o cerne da dialética – sua *verdade* – não na suprassunção [*Aufhebung*] hegeliana, mas na *resistência* à identidade, ou ainda, em uma suspensão da síntese”³⁰⁷. Isso quer dizer que, antes de tudo, a tensão citada entre momento e sistema se articula na impossibilidade do pensamento submeter o seu objeto a um conceito identitário. Isso impossibilita, de uma vez por todas, a recusa da coerência do todo como verdade e a sustentação, no polo oposto, da prevalência da verdade temporal. Não por acaso, o subtítulo da *Dialética do Esclarecimento* é “fragmentos filosóficos”. Por essa razão, ao falarmos em continuidade ou ruptura do pensamento de Adorno, nos referimos mais especificamente a uma *Filosofia em (e de) fragmentos*, ou melhor, nos termos de Silva, uma “coerência em fragmentos”³⁰⁸ ou “coerência em suspensão”³⁰⁹.

Esse contorno tensional da Filosofia adorniana se apresenta, antes de tudo, na persistência do “diagnóstico do tempo”, conforme Eduardo Silva. Uma vez que, ao menos desde da década de 1940, a negação determinada se sobressai como procedimento específico do pensamento que quer permanecer crítico, a Filosofia só

³⁰⁵ Cf. SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado). Também: SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, n.7, 2009, p. 55-72.

³⁰⁶ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p.32.

³⁰⁷ SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, n.7, 2009, p. 59.

³⁰⁸ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p.33.

³⁰⁹ SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, n.7, 2009, p. 56ss.

pode ser um constante anúncio de “um nada disso”, para usar os termos de Hegel. Note que não dizemos um nada, muito menos um não. O termo é *nada disso*, pois a presença do pronome *isso*, contraído com a preposição *de*, acrescenta uma determinação específica para a partícula de negação. Mas *isso* é um pronome demonstrativo e, portanto, não pode ser empregado abstratamente. “Um nada disso” só é concretamente entendido quando empregado em uma situação específica, num contexto bem determinado e com um objeto, o qual o pronome quer apresentar, portanto, em negação determinada.

Dito isso, entendemos que o diagnóstico do tempo, em Adorno, é a evidenciação do que *não é*, não do que *é*; ou seja, filosofar é a evidenciação do que a realidade histórica e social colocou em contradição consigo mesma. Todavia, o pronome *isso* requer a extensiva apresentação *disso* a que o termo se refere. Portanto, aquilo que não é tem sentido somente como um apontar para aquilo que se nega. Consequentemente, a Filosofia de Adorno só pode sobreviver como crítica concreta de estados de coisas, que estão em constante metamorfose, pois a história e a sociedade estão em mudança. Assim, a coerência que pode prevalecer, mediante a autoimposição do procedimento de negação determinada, é só aquela que pode subsistir mediante uma verdade que é parte, não o todo; que se apresenta mais no momento do que no sistema. Ou, o que quer dizer o mesmo, a verdade é a apresentação expressiva, *como se fosse sistema*³¹⁰, do momento específico.

Se aceitarmos essa compreensão, teremos que afirmar que um texto adorniano só pode ser compreendido se for bem lido dentro do diagnóstico temporal que ele apresenta. Esse esboço metodológico de leitura nos permite assimilar como *A atualidade da Filosofia* pode ser dito como crítica ao sistema e como adotando a primazia do objeto, mas em um momento específico, sem apresentar, de forma posta, nem um, nem outro.

A aula inaugural de 1931 fala de sistema, mas não elabora uma crítica ao sistema, no sentido estrito. Seu foco básico é o anúncio da falência dos sistemas

³¹⁰ “Com isso, já podemos antecipar o desdobramento dessa renovada tarefa crítica. Por um lado o projeto dialético de Adorno desafia o sentido tradicional de teoria e se constrói à medida que realiza a “desmontagem de sistemas”, por outro lado ele não abandona a teoria nem deixa de resgatar no sistema aquilo que é sua verdade: a busca de uma coerência entre o plano do pensamento e o plano do real.” SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p. 47.

idealistas, ao modo da crítica neokantiana. Não se vislumbra, nesse texto, nenhuma cuidadosa desconstrução da ideia de sistema, tal como observamos na *Dialética Negativa*, por exemplo. O que temos é uma crítica à noção de totalidade. Isso quer dizer, portanto, que, no diagnóstico adorniano de 1931, cercado pelo neokantismo, pelo positivismo e pela fenomenologia, uma crítica direta ao sistema não seria tão eficaz, principalmente porque entre os contendores também existiam filósofos não sistemáticos. Sem embargo, nenhuma dessas escolas, mais ou menos coerentes internamente, havia recusado, na análise de Adorno, a tentativa de abarcar a totalidade do real com o pensamento.

Além disso, mas sem supor uma menor importância da consideração, temos que aceitar, também, a formação biográfica do autor da crítica. Adorno, como qualquer intelectual sério, se coloca diante do tempo como um inquiridor. O conjunto das perguntas feitas não só resulta em um diagnóstico mais ou menos apropriado do seu tempo, mas também uma mudança de sua própria consciência, moldada pela reflexão e pela assimilação de outros autores e interlocutores.

Passo a passo, a forma do diagnóstico histórico de Adorno, ao se posicionar diante do pensamento hegemônico do seu tempo e espaço, força-o a criticar o sistema, mas essa crítica é expressa como crítica à totalidade. O nome do seu objeto não é, ainda, sistema, mas o todo. Por consequência, a suspeita ao sistemático se deixa ver como recusa ao resultado primaz do sistema: “o todo é mais verdadeiro”. Dessa forma, a eficácia da crítica se funda não na abstração de uma concepção de sistema, mas nos seus alvos de crítica.

O mesmo se dá com a primazia do objeto. Embora esse conceito só venha a aparecer anos mais tarde, na Filosofia de Adorno, já em 1931, podemos ver essa compreensão em dois momentos: 1) a crítica ao todo e a verdade no pequeno; e 2) a despotenciação do sujeito.

1) O pensamento, para Adorno, deve recusar a verdade no todo. Isso significa encontrá-la no pequeno; naquilo que meramente existe, sem intenções subjacentes. Esse ponto já lança um olhar privilegiado sobre a necessidade de expressão daquilo que, em Hegel, é superado pela linguagem universal. Adorno, por conseguinte, já vislumbra, em um viés benjaminiano, a necessidade de dar voz às coisas pequenas, através do linguajar filosófico. Isso se dá, não por acaso, com a formulação de

constelações de conceitos, que não significam o enquadramento essencial da coisa, mas uma perspectiva observacional do filósofo diante do mundo.

2) As primeiras linhas do texto já evidenciam que é preciso renunciar à ideia de que pela força do pensamento se poderia abarcar a totalidade do real. Isso quer dizer, portanto, que Adorno renuncia a uma específica compreensão da razão autônoma, aquela do sujeito cartesiano capaz de *fundamentar* o próprio real. Nesse sentido, o mote da primazia do objeto, especificamente no momento dessa aula inaugural, é a despotenciação do sujeito absoluto. Sujeito esse que, como vimos na apresentação da aquisição originária de Kant, seria capaz de dar sentido intencional ao real.

Os pontos demarcados acima nos levam a compreender aquilo que será central na epistemologia que buscamos aqui.

Com a ascensão do nazismo, em 1933, Adorno migra para a Inglaterra, onde se torna aluno visitante em Oxford, entre 1934 e 1937. O jovem Wiesengrund não se adapta muito bem na Grã-Bretanha, mas produz um estudo sobre Husserl, bem mais amplo do que a tese de 1924. Publicado somente em 1956, *Para a metacrítica da teoria do conhecimento* retoma e aprofunda questões fundamentais daquilo que foi desenvolvido na tese e nos textos da década de 1930.

Podemos ler, nos *Manuscritos de Oxford*, que “todo sentido, cujo pensar se interioriza, contém, por força do pensamento, um elemento de universalidade, sendo mais do que meramente ele mesmo”³¹¹. Adorno se dirige, aqui, ao elemento originário do sentido, em Husserl, que se universaliza necessariamente, posto que a intencionalidade, que se direciona ao objeto singular, já lança a força de universalidade da memória, da síntese noético-noemático, ou seja, do pensamento, como Hegel já demonstrara.

Como visto, Adorno acusa a ontologia originária de Husserl de transformar o estado mental da intenção em ser, passo que impossibilita, idealisticamente, o acesso ao fluxo caótico dos objetos. Só o que sobra é o pensamento que tem o condão de transformar-se em objeto. A crítica, portanto, se dá no sentido de que “o

³¹¹ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.165.

pensamento, cujo resultado se transforma, como que por encanto, em Ser, coloca a singularidade cindida e a universalidade autonomizada como elementos que possuem o mesmo direito, independentes um do outro e da validade incontestável.”³¹².

A alegação adorniana deve ser entendida como amadurecimento crítico da tese de 1924. Aqui, acrescido de alguns elementos da Filosofia social e da dialética³¹³, Adorno adverte para a incompreensão husserliana do ambiente social, histórico, político, enfim, do ato de consciência. Começamos a perceber a inspiração dialética da polêmica com Husserl, muito difícil de identificar no texto de 1924 e, até mesmo, na aula inaugural de 1931.

A *Metacrítica* é a primeira grande empresa adorniana em busca da mediação social dos elementos que constituem o campo do conceito filosófico, algo tratado de modo indiviso, apenas intuído, na conferência inaugural. O texto é a própria aplicação da ressemantização, apresentada na seção 2.4 desse trabalho. Husserl não é trazido para ser minuciosamente autopsiado, hermeneuticamente circunscrito, ao modo das exigências acadêmicas. A apresentação que Adorno faz de Husserl é mais a posição e reposição dos conceitos naquilo que eles apontam para fora de si. É, portanto, infidelidade ao conceito que sedimenta a dominação, no exato momento em que a apresentação cuidadosa desse conceito denuncia a dominação contida nele.

O prefácio de 1956 adverte para o “procedimento micrológico” contido no livro. Sem reservas, Adorno afirma que seu texto expõe “de maneira rigorosa como tais questões [epistemológicas] se lançam para além de si mesmas e, por fim, para além de toda a sua esfera”³¹⁴. É visível que “a crítica já não é fim em si, mas apenas

³¹² ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.166.

³¹³ “Na década de 1930, a análise de Adorno de Husserl foi concebida dentro do quadro da tradição dialética marxista-hegeliana.” (traduzido diretamente do inglês) Até aqui, todas as citações do clássico *Origens da Dialética Negativa* vinham sendo feitas da Edição em espanhol, da Editoria Siglo XXI. Em decorrência de uma dificuldade de tradução, buscamos a edição em inglês, de 1977. “By the 1930s Adorno’s analysis of Husserl was conceived within the frame of the Marxist-Hegelian dialectical tradition.” BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press, 1977., p.10

³¹⁴ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.31.

um meio³¹⁵, para Adorno. A exposição de uma teoria do conhecimento seria absolutamente infrutífera sem a sua resolução metacrítica, ou seja, sem o “*duplo giro copernicano*”³¹⁶ capaz de encontrar o objeto na experiência com o sujeito. Não se trata, porém, de supor um objeto imediato, originário, mas de um objeto na relação intransponível com um sujeito, no que se constitui o momento de verdade do idealismo. Ao que tudo indica, por isso mesmo, o ajuste de contas de Adorno com Husserl se converte em um ajuste de contas da teoria com o mundo, uma vez que “o antiteticamente desdobrado, contudo, não é, tal como certamente se gostaria hoje que fosse, a estrutura do ser-em-si, mas sim a sociedade antagônica”³¹⁷.

A crítica de Adorno se dirige, portanto, ao conceito de uma “ontologia das origens absolutas”³¹⁸, de acesso intuitivo. Para Husserl, algo que aparece para a consciência se dá em uma certa vivência do mundo; como um certo sentido na unidade de intuído e correlato intencional. Evidentemente, esse sentido não se apresenta como aparência distinta da essência, mas como o modo próprio de ser desse algo que se dá. Conquanto, Adorno desconfia desse ato da consciência de acolher, originalmente, a coisa como ela se dá à consciência.

A elaboração adorniana se dirige, assim, à própria noção de origem, que configurou toda a teoria do conhecimento, desde Kant. O problema é que a origem, o original, a aquisição originária, enfim, tem o objetivo de ser fundamento para todo e qualquer conhecimento do mundo. Como vimos na primeira parte deste capítulo (seção 3.1), a posição do originário é aquilo que distingue o conhecimento certo e seguro da experiência particular. Porém,

o interesse é salvar a objetividade da verdade contra o relativismo que ameaça todo o esclarecimento com o regresso ao sujeito; em ambos os casos, em consonância com a tradição desde Kant, espera-se a

³¹⁵ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005., p. 147.

³¹⁶ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. *Gesammelte Schriften*. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 746.

³¹⁷ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.34.

³¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 129.

possibilidade de tal salvação mediante a imersão na própria subjetividade³¹⁹.

Nesse caminho de salvar o saber do relativismo, Adorno é bem firme em ressaltar que o problema da teoria do conhecimento é que “ela queria elevar o absolutamente primeiro ao nível do absolutamente certo por meio da reflexão sobre o sujeito, que não tinha como ser eliminado de nenhum conceito do primeiro”³²⁰.

Observamos, assim, que a crítica ao sentido original, na teoria do conhecimento, é que ele se converte em fundamento de todo conhecimento claro e distinto. O modo específico disso, no entanto, foi a fixação do sujeito como esse elemento originário, doador de sentido. No mote dessa crítica, porém, se dissipa a tradicional distinção entre empirismo e racionalismo. Para Adorno, ambos conduzem o pensamento ao caminho da certeza bem fundada na origem absoluta do conhecimento. Aquele primeiro, o empirismo, se convence com o mero existente, em que “o pensamento capitula cedo demais e sem resistência”³²¹. Já o segundo, o racionalismo, se perde nas reflexões do espírito e deixa de vislumbrar as possibilidades do real. A polarização entre o sujeito e o objeto termina por conduzir ao mesmo fracassado dispositivo de reificação epistêmica.

O que Adorno sustenta, pelo que dissemos, é que ambos os polos da querela da teoria do conhecimento se perdem da realidade social em que baseia o ato cognitivo. A suposição da origem absoluta renuncia às mediações que antecipam o ato intencional original. Na verdade, “o que Husserl chama de ‘instituição originária’ da subjetividade transcendental é ao mesmo tempo um *pseudos* originários”³²². A mentira do originário se dá, pois desconsidera a mediação do sujeito, pelo objeto, e do objeto, pelo sujeito.

³¹⁹ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.272.

³²⁰ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.61.

³²¹ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.63.

³²² ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.62.

Mediante o que afirmamos acima, o originário é uma reificação do momento epistêmico. A suposição de um primeiro da experiência é, muito mais, do ponto de vista de Adorno, uma extrapolação do momento subjetivo. Mas a crítica ao sujeito absoluto já havia sido realizada desde a aula inaugural. Adorno, então, afirma que

o espírito, entretanto, não pode estar separado do dado, assim como esse dado não pode estar separado do espírito. Nenhum dos dois é um primeiro. O fato de os dois serem essencialmente mediados um pelo outro faz com que sejam igualmente incapazes de se mostrar como princípios originários.³²³

Por um lado, segundo esse argumento, não há um ponto fixo e certo do qual a reflexão filosófica possa partir. Por outro lado, há sempre um algo da experiência, o qual devemos lançar nossos olhos ao pensarmos em uma epistemologia, segundo Adorno. Esse elemento, conforme vemos na *Dialética Negativa*, é aquilo que solaparia a arquitetônica da *Crítica da razão pura*:

Se considerarmos que a forma, o sujeito transcendental, para funcionar, ou seja, para julgar de maneira válida, carece rigorosamente da sensação, então ela não estaria presa apenas, quase ontologicamente, à apercepção pura, mas também ao seu polo oposto, à sua matéria. Isso precisaria abalar toda a doutrina da constituição subjetiva, à qual, de acordo com Kant, a matéria não pode ser reconduzida.³²⁴

Chagamos, com isso, à crítica do τόδε τι, “esse algo”, tal como apresentado por Husserl. De início, é importante destacar que não existe espaço para uma coisa em si, em Husserl, à maneira de Kant. O que existe, existe para uma consciência, tal como se dá como um vivido. Nada escapa, portanto, à consciência, mesmo o objeto transcendente. Husserl é bastante enfático: “a despeito de sua inteira transcendência, a coisa que vemos no espaço é um percebido, algo que se dá em carne e osso para a consciência”³²⁵. O autor recusa qualquer forma de representação do objeto percebido: “não se deve introduzir secretamente na percepção uma consciência de signo ou de imagem”, assim, “há uma diferença

³²³ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.63s.

³²⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.120s.

³²⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 102.

eidética intransponível entre *percepção*, de um lado, e *representação imagética-simbólica ou signo-simbólica*, de outro³²⁶.

Para Husserl, portanto, aquilo que é intuído pela consciência intencional, percebido, enfim, é intuído nele mesmo, sem mediações. Adorno, por outro lado, encontra aí a sutil recorrência de um erro da tradição idealista de perder de vista os dados históricos e sociais que medeiam a própria percepção do indivíduo, enquanto indivíduo objetivo. A crítica de Adorno a Husserl não deixa de ser uma reedição, um tanto quanto revisada, da crítica de Marx a Hegel. Esse imediato no qual Husserl funda sua fenomenologia se frustra ao supor que a percepção não carrega, nela mesma, uma estrutura memorativa criada dentro de um contexto histórico e social determinado. Dessa forma, por mais que o impulso husserliano de voltar às coisas mesmas seja também o de Adorno (em um sentido próprio), não encontramos naquele, segundo este último, a constituição de uma epistemologia consequente. Nesse sentido,

o modelo originário da reificação não se encontra em Husserl apenas na extensão do conceito de objetividade para o fenômeno, mas já na posição dogmática em relação ao que precede aparentemente toda reificação, o *datum* imediato. Na medida em que ele não vislumbra o *datum* imediato como em si mediado, considera o *tóde ti* (na verdade extremamente abstrato) como uma espécie de “coisa em si”, último substrato firme³²⁷.

O que concluímos é que Husserl, em sua insistente unificação de essência e aparência, termina por impossibilitar a instância efetivamente crítica do pensamento, uma vez que não sobra nada além do dado imediato originário, na verdade, um abstrato. Como seria possível pensar um estado falso, ou mesmo uma patologia social? Sobra impossível qualquer teoria crítica, uma vez que o dado imediato, ou melhor, o ato intencional mesmo não acolhe as mediações possíveis da experiência do sujeito com o objeto.

Buscaremos, agora, mostrar como o pensamento maduro de Adorno acolhe essa necessidade de ressemantizar a experiência, tratada como uma relação necessária entre sujeito e objeto.

³²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006., p. 102.

³²⁷ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.180s.

3.3.1 Experiência como relação entre sujeito e objeto

A questão da relação entre sujeito e objeto que se põe de forma a-histórica é anátema da postura adorniana. Por isso, lemos em *A atualidade da Filosofia*, de 1931, que “o Sujeito do Dado (*Gegebenheit*) não é identidade a-histórica, transcendental, mas admite mudança histórica e forma historicamente compreensível.”³²⁸.

Vimos que a questão da despotenciação do sujeito, relativamente ao que se considerava o sujeito na Filosofia predecessora, significa uma condição fundamental para o programa inaugural de fazer emergir o pequeno, como mostrado acima. Adorno, ao longo do seu pensamento, mantém a coerência com relação ao princípio de fazer emergir as medidas do “τόδε τι sem conceito”³²⁹ no campo filosófico-conceitual. Como já afirmamos, o sentido da reflexão de Adorno é a recuperação da experiência no âmbito do conceito. Mas o que isso significa?

Em um comentário de 1949 ao texto *Sinn und Form*, de Gyorgy Lukács, publicado naquele mesmo ano, Adorno polemiza com aquele na sua denúncia de que Heidegger havia retrocedido ao período pré-Marx, uma vez que reforçava a ideia da relação entre sujeito e objeto, inflamando, mais uma vez, o fetichismo. Lukács, então, acusa Heidegger de ser idealista, posição contrária à sua própria.

Adorno estoca duramente contra Lukács, acusando-o de falta de dialética, uma vez que ele não avança na crítica ao “culto fascista do Ser [fascistischen Seinskults]”³³⁰, permanecendo na mera denúncia coisificada da coisificação. No aposto sentido, Adorno afirma que “o único método possível de sair teoricamente além da Filosofia coisificada”³³¹ é aquele que experimenta a “visão dialética da

³²⁸ ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 333.

³²⁹ ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP, 2013., p.167.

³³⁰ ADORNO, Theodor W. *Ad Lukács*. Gesammelte Schriften. Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 252.

³³¹ ADORNO, Theodor W. *Ad Lukács*. Gesammelte Schriften. Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 252.

relação do sujeito e objeto"³³². Nesse sentido, Adorno insiste na crítica à prevalência lukácsiana das condições sociais de existência sobre as condições subjetivas, o que, para ele, termina por se reificar tanto quanto a metafísica heideggeriana.

O que se percebe, portanto, é que a empresa teórica de Adorno recusa o tradicional experimento marxista, presente em Lukács, de uma análise puramente baseada na objetividade presumida das contradições sociais; recusa, também, qualquer sobreposição do ontológico ao ôntico; e, também, como vimos, recusa, ainda com maior insistência, a prevalência da mera subjetividade absoluta. O procedimento adequado, infere-se, é o da relação dialética entre sujeito e objeto, ou ainda, do resgate da experiência no campo do conceito.

Isso nos conduz aos textos mais maduros de Adorno, como o *Sobre o sujeito e o objeto*, publicado em 1969. Nesse texto, o problema geral que se inaugura a partir dessa tríplice recusa de Adorno é que a reflexão filosófica se depreende daquilo que Adorno, no vocabulário de Nicolai Hartmann e Gyorgy Lukács, chamou de "*intentio recta*", e se põe em direção à "*intentio obliqua*". O problema a ser atacado se forma como um desvio da relação da consciência com o mundo, mergulhando a consciência naquilo que Adorno chamou de primazia do sujeito. Essa primazia, ao longo da tradição, recobre-se de força quando atinge seu único desenvolvimento possível, a saber: o sistema idealista, que acaba com a relação entre sujeito e objeto, tornando-os unidade no sujeito absoluto.

Nessa reconciliação forçada, a experiência, baseada na relação da diferenciação entre sujeito e objeto, recua para as mediações do puro pensar, desviando tal relação para o lado do sujeito, que, a partir de então, eleva suas próprias representações ao campo do ontológico. Tal condição segue, como vimos, *pari passu*, o progresso do desenvolvimento da narrativa civilizatória da *Dialética do esclarecimento*, o que garante que a crítica epistemológica seja, também, e ao mesmo tempo, uma crítica da civilização.

Retomando o fio da argumentação, a concepção de Adorno sobre a relação do sujeito com o objeto, ao longo da década de publicação da *Dialética Negativa*, se converte no modelo adaptado, segundo o diagnóstico do tempo, daquilo que já

³³² ADORNO, Theodor W. *Ad Lukács*. *Gesammelte Schriften*. Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 252.

aventamos: a primazia do objeto. Para Adorno, já que a suposta unidade entre sujeito e objeto conduz sempre à superlativação daquele primeiro, então é necessário dar prioridade ao objeto. Não sem, mais uma vez, dar um giro copernicano dentro do giro copernicano, reconhecendo que “o objeto não é sem sujeito”³³³. O sentido da frase “*Objekt ist [...] auch nicht ohne Subjekt*” deve ser cuidadosamente pensado, uma vez que verbo é, no contexto, não significa subsistência, mas, antes, ser para a fala, para o conceito.

A despeito da aparente contradição com relação ao que já dissemos, quando Adorno afirma a impossibilidade de pensar um primeiro na relação entre sujeito e objeto, devemos pensar essa relação com mais cuidado, uma vez que dela se retira todo o projeto da *Dialética Negativa*.

Antes de mais nada, é preciso afirmar que, para Adorno, a separação entre sujeito e objeto é “real e aparente (Schein)”³³⁴. Ela é real pois veio a ser mediante uma situação histórica concreta, que acreditamos ter surgido da relação ruidosa da linguagem com mundo, conforme analisado no primeiro capítulo desse trabalho. Essa situação real se confunde com o próprio aparecimento do sujeito, que se abstrai, em graus crescentes, com relação ao objeto. Todavia, essa separação também é aparente, pois existe uma mediação intransponível de um pelo outro. Assim, constatamos que a tese levantada anteriormente se reafirma, aqui, na forma de uma teoria do conhecimento. Ou seja, o impulso mimético presente na contradição entre identidade e não identidade da linguagem, do pensamento, da razão, se reapresenta, aqui, como a contradição epistêmica da verdade e da falsidade da separação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, lemos, em Adorno, que

sujeito e o objeto não podem ser pensados como não separados; o ψεῦδος [pseudos: mentira, falsidade] da separação, porém, manifesta-se no fato deles estarem mutuamente mediados um através do outro, o objeto através do sujeito, mas também e de forma diferente, o sujeito através do objeto³³⁵.

Assim como o recalcado sempre sonda o esclarecimento, mostrando-se como o estranho do discurso expressivo que sempre quer ser identitário, a relação entre

³³³ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 756.

³³⁴ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 742.

³³⁵ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 742.

sujeito e objeto se mostra como um campo de forças constante. Por mais que a epistemologia moderna, de base objetivista, queira acirrar a separação entre os dois polos da experiência, tornando o objeto sempre mais passivo diante do método científico, ainda assim a mediação de um pelo outro se torna irreduzível, tanto mais porque a própria noção de método científico reflete a condição histórica dessa relação.

Nesse sentido, para Adorno, reafirmando a crítica que faz a Lukács, em 1949, pensar a unidade entre sujeito e objeto, diante do diagnóstico histórico posterior à *Dialética do esclarecimento*, significa uma elaboração ideológica, no sentido que carrega, sub-repticiamente, a intenção de apaziguar uma relação de conflito, de acirramento, um estado falso que se dá na experiência. O sujeito é um fato irremediável da civilização, portanto, qualquer tentativa de conciliação se apresenta como retorno ao mito. É nesse espírito que Adorno afirma, em *Sobre o sujeito e o objeto*, o romantismo da concepção de uma unidade original entre os dois polos da experiência. Na verdade, uma identidade originária entre sujeito e objeto é, tão-somente, uma sublimação do impulso de dissolução do sujeito no meio, tal qual observamos no primeiro capítulo do presente estudo, com uma reposição do mimetismo. Na verdade, sempre e em todo caso, a relação concreta do sujeito com o objeto é uma relação de separação, o que não significa que não se possa pensar em um entrelaçamento entre eles.

Adorno continua sua crítica reafirmando, assim, a despotenciação do sujeito absoluto, que, quando pensado sem relações com o objeto, reafirma-se como subjetividade doadora de sentido ao mundo, dominadora e possuidora da natureza. Assim, “na reivindicação de sua independência, anuncia-se o domínio senhorial [*herrschaftliche*]”³³⁶ sobre o objeto, até a sua total anulação. Qualquer conhecimento que possa vir a ser crítico, assim, deve ser aquele em que o sujeito esteja aberto para a experiência com o objeto.

Mediante essa reflexão, pensar a primazia do objeto significa conduzir o pensamento a um terreno movediço, a saber: a intenção de dizer o que não pode ser dito. Não ganhamos nada, aqui, em comparar o incomparável: não se trata de

³³⁶ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 742.

uma aproximação entre o objeto, em Adorno, e o objeto transcendental, em Husserl. Temos, muito mais, uma inspiração kantiana, na concepção da coisa em si, o perfeito inverso da intenção husserliana.

Como já mostramos (mas vale repetir), o retorno de Adorno ao elemento inefável, em Kant, não ocorre sem mediações. Hegel se mostra como o outro lado da moeda dessa pretensão. O conteúdo específico dessa justaposição de Kant e Hegel é, de um lado, a *dimensão vertical* da experiência, por outro, a *dimensão lateral* do conceituar³³⁷. Para O'Connor, Adorno herda, de Kant, a perspectiva segundo a qual o sujeito não se realiza sem um objeto, ou seja, que só há pensamento de conteúdo, que começa, conforme o tempo, na experiência. No senso estrito, em Kant há a ideia normativa de que alguma substância, mesmo que não possa ser conhecida, precede a experiência. Logo, esse algo que, no tempo, começa antes da intuição é aquilo que Adorno busca consagrar no campo do conceito. Note-se que aqui não nos referimos ao sentido originário da aquisição do objeto, em Kant, mas ao reconhecimento meramente normativo da existência de um em si não idêntico ao conceito.

Ainda segundo O'Connor, Adorno busca, em Hegel, o poder de conceituação racional da experiência, ou seja, aquilo que preferimos chamar de expressão da experiência. Esse impulso expressivo se coaduna com uma noção muito específica de sujeito, capaz de se engajar, no sentido prático, na relação com o objeto e, além disso, capaz de ter consciência de sua situação histórica e social. Nesse sentido, podemos enfatizar, renovadamente, que “a Filosofia de Kant, em aspectos particulares, ajuda Adorno a desenvolver um modelo da dimensão vertical da experiência, enquanto que a de Hegel é usada para desenvolver uma noção da dimensão lateral”³³⁸.

Como se pode notar, a primazia do objeto não se confunde com a composição de uma tábula rasa de todo pensamento. Antes de tudo, colocar em evidência o objeto significa o acolhimento, no pensamento, daquele elemento recalcado da não identidade. Isso significa reviver a dimensão vertical da

³³⁷ O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 16.

³³⁸ O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 16.

experiência do sujeito com o objeto; mergulhar o sujeito na objetividade. Mas isso só é possível se reconhecemos, ao mesmo tempo, que o sujeito da experiência é um sujeito empírico, além de transcendental. Aqui, o ganho teórico vem da dimensão vertical, herdada de Hegel. Vejamos mais sobre isso.

A enorme contribuição do texto *Zu Subjekt und Objekt* para nossa reflexão é o atestado fundamental da composição dialética do sujeito. De um lado, Adorno verifica que o sujeito é dotado dos elementos estruturais básicos da experiência, por outro, ele assegura que o sujeito pertence à mesma *composição objetual do objeto*. Ou, o que quer dizer o mesmo, o sujeito, na mesma medida que se configura como instância da expressão, é também base material, não linguística, não espiritual.

O desenvolvimento dessa ideia nos leva a mais uma difícil concepção dialética do autor que estudamos. A composição transcendental do sujeito se produz na medida em que o sujeito se afasta do objeto. Assim, só há sujeito, no sentido estrito, se há a separação entre ele e o objeto: a pré-história disso “foi esboçada na *Dialética do esclarecimento*”³³⁹, como mostramos acima. Porém, esse momento de verdade, no avançar da reflexão, se mostra falso, em uma outra direção. Só há sujeito na medida em que esse sujeito é capaz de ser objetivo, real, concreto, dotado de impulsos, existente efetivamente no mundo. Assim, o sujeito transcendental não pode ser pensado como instância apartada de sua objetividade; todavia, para que exista sujeito, deve existir separação entre ele e o objeto da sua experiência. Dito de outra forma, o sujeito transcendental não existe em um corpo morto, mas também não existe sem ser uma instância reflexiva capaz de se abstrair de momentos particulares da sua existência.

A tradição filosófica dedicada à reflexão sobre o conhecimento tentou se desvencilhar desse problema, supondo que a subjetividade transcendental, sendo a condição de possibilidade de qualquer conhecimento, deve vir primeiro. Esse status originário do eu, sem mediações mundanas, levou a Filosofia a desconsiderar a participação do eu empiricamente existente na composição do conhecimento. Isso, como já mostramos na querela de Adorno com Husserl, resultou na reificação do conhecimento, incapaz de verificar seus aspectos ideológicos.

³³⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.159.

Para uma solução adequada desse problema, precisamos de um específico grau de reflexão: para Adorno, quando propomos uma diferenciação entre sujeito e objeto, devemos resgatar uma ideia de diversidade, o que não quer dizer unidade. A contradição na proposição que diz existir, ao mesmo tempo, identidade e diferença entre sujeito e objeto não implode o seu próprio enunciado. Antes disso, tal afirmação quer dizer que os dois se diferenciam em modos, enquanto se igualam como natureza. Essa reflexão não quer, ao modo que parece, retornar a uma metafísica dos modos, tal como Spinoza. Antes disso, só afirmamos que a condição de ser vivente, no pleno sentido do termo, não abandona o sujeito que pensa filosoficamente. Pelo contrário, ele só é capaz de tal reflexão, absolutamente abstraída da sua realidade precária, porque uma dada divisão do trabalho lhe permitiu viver do trabalho alheio, “o pecado original [*Ersünde*]”³⁴⁰ da cultura.

À vista disso, o sujeito que emerge como campo do espírito, segunda natureza diversa da primeira, na verdade é composto dos mesmos impulsos naturais daquela natureza que ele julga superar. A afirmação de Adorno nesse sentido é lapidar: “é necessário conduzir o sujeito à sua objetividade; suas emoções [*Regungen*] não devem ser banidas do conhecimento”³⁴¹. Dessa forma, ao supormos essa relação de contradição, nos livramos do conteúdo mítico da indiferenciação que elimina o sujeito, mas nos preservamos, também, do mal infinito da absoluta separação. Nesse sentido, “se fosse permitido especulação sobre o estado de reconciliação [*Stand der Versöhnung*], ainda assim não poderia representá-la nem como unidade indiferenciada de sujeito e objeto, nem como sua antítese hostil”³⁴². Para Adorno, o retorno dialético desse tema difícil deve ser tratado como “comunicação do diferenciado [*Unterschiedenen*]”³⁴³.

A chave de compreensão desse conceito de comunicação aparece no arremate da citação anterior: “só então o conceito de comunicação tem seu lugar

³⁴⁰ ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 20.

³⁴¹ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 749

³⁴² ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 743.

³⁴³ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 743.

como [conceito] objetivo.”³⁴⁴. Isso demonstra que o conceito de comunicação em uso não apreende a objetividade requerida por Adorno, uma vez que não se adapta ao outro de uma subjetividade: ao objeto. Ao que nos parece, Adorno entra em cheio na discussão entre o caráter expressivo e o comunicativo dos atos de fala, mostrando a carência do último, mediante a fundamental eloquência do primeiro. Diante disso, o conceito de comunicação, mediado pela expressão, é aquele que dá lugar ao não idêntico da linguagem. Esse contato comunicativo deve demover o sujeito de sua suposta separação absoluta, mas não o dissolve como objetividade empobrecida de espírito.

Uma argumentação hiperbólica, nesse caso, pode ser bastante elucidativa: não falamos, aqui, de uma dada tendência ao diálogo com plantas, árvores ou animais. Tal comunicação falha mesmo antes de ser tentada, uma vez que aquele outro da subjetividade é radicalmente mudo, não possuindo linguagem nem meios de expressão próprios. A comunicação se dá, tão-somente, quando um sujeito, pela linguagem, dá voz àqueles que não a possuem, ganhando, por isso, sua verdadeira objetividade, como expressão, como trazer o objeto à fala.

Mais uma vez, a instância da expressividade se mostra central no pensamento de Adorno. A questão, aqui, é pensar mediante aquilo que o autor da *Dialética Negativa* chamou de “*Vorrang des Objekts*”, ou primazia do objeto³⁴⁵. Segundo pensamos, esse conceito encontra-se coerentemente na mesma direção da já citada despotenciação do sujeito. Na verdade, a reflexão da dialética negativa sobre essa primazia surge da consolidada crítica ao sujeito, efetuada desde os anos 30: “mesmo apenas restrito, o sujeito já é destituído. Ele sabe por que se sente absolutamente ameaçado, segundo a medida de sua própria absoluticidade, pelo menor transbordamento do não-idêntico”³⁴⁶.

Adorno já reconhecera a impossibilidade de o sujeito absoluto lidar com o não-idêntico, na figura da totalidade, desde muito. O desdobramento epistêmico

³⁴⁴ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 743.

³⁴⁵ Cf. ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.158ss. Também: ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 746ss.

³⁴⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.157s.

dessa crítica, no sentido de uma reconstrução dialética³⁴⁷, é a propositura de um procedimento adequado ao pensamento da não-identidade. Ou seja, para que a crítica não se encerre, é preciso apresentar um conjunto de argumentos que possibilite que a dialética negativa não perca sua capacidade expressiva. É nesse sentido que podemos entender o “mais sujeito” na *Dialética Negativa*, onde se pode ler que “em oposição brusca em relação ao ideal da ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica define”³⁴⁸. Como se pode ver, não é uma nova absolutização do sujeito que se deseja, mas que esse sujeito retorne a ser par do objeto na experiência, que sem esse binômio, deixa de existir.

O princípio argumentativo que leva Adorno à primazia do objeto é a constatação de que “o objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto”³⁴⁹. Nessa equação simples, poderíamos prescindir, em hipótese, do sujeito, mas o objeto permanece, mesmo que seja como constituição do sujeito.

Na mesma linha argumentativa, mesmo que tenhamos que supor que o objeto permanece, apesar do sujeito, o mesmo não acontece com o sujeito, que tem seu conteúdo como reflexo expressivo do objeto. Mesmo que suponhamos, *reductio ad absurdum*, que o sujeito possa existir sem corpo, não podemos supor qualquer pensamento sem objeto. Pensar o vazio já foi uma possibilidade afastada desde Kant. Por isso, Adorno afirma que “nem mesmo como ideia é possível prescindir [*wegzudenken*] o objeto do sujeito; porém, é possível, o sujeito do objeto”³⁵⁰.

³⁴⁷ SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, N.7, (2009), p. 59.

³⁴⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.42.

³⁴⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.158.

³⁵⁰ “*Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt*”. ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 184. Tradução modificada, uma vez que nos pareceu que o hermético texto de Adorno não foi apresentado conforme o que quer dizer na tradução portuguesa. Para uma comparação, consta na tradução brasileira o seguinte: “Não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto” ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.158.

Por esse motivo, é necessário dar prioridade ao objeto, uma vez que ele é o conteúdo do pensamento e condição de possibilidade da subjetividade. Se o pensamento se abstrai do seu conteúdo, não terá possibilidade de encontro com seu momento de verdade, exceto ancorando-se firmemente naquilo que é seu pensado. O oposto, porém, não é verdadeiro. Apesar de qualquer pensamento, o objeto persiste.

Diante do que foi dito até aqui, parece ingênuo supor um dado objetivo apartado do sujeito. Seria essa a proposta de Adorno, a saber, voltar a um objeto originário, excluído de qualquer subjetividade? Na verdade, nada estaria mais distante da intenção do autor da *Dialética Negativa*. Para ele, como já foi insistentemente trabalhado acima, o objeto só se dá na mediação do sujeito, vice-versa. Adorno, portanto, não quer recuar à “*intentio recta*”, antes ele quer descobrir as mediações das mediações subjetivas do objeto, ou seja, ele busca uma reflexão sobre a “‘*intentio obliqua*’ da ‘*intentio obliqua*’”³⁵¹, o que significa a própria primazia do objeto.

A primazia do objeto quer manter iluminada a mediação entre os dois polos da experiência. Não quer, no entanto, nem identificar, muito menos separar radicalmente sujeito do objeto. A proposta é bem mais sutil: “o primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento da dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela”³⁵².

Em última instância, a renovada preocupação de Adorno com o pequeno, com o que meramente é, enfim, se coaduna com a retirada da cunha que emperrava a dialética da experiência. Se esta roda gira na dependência do sujeito, seu resultado caminhará para algo próximo do idealismo, afastando-se, paulatinamente, do contraditório, recalçado pelo pensamento regido pela identidade. Todavia, se o processo dialético da relação de mediação entre sujeito e objeto se pauta nesse último, ou seja, no contraditório, então a dialética mantém-se em giro. Isso se garante, em primeira instância, na lida necessária do sujeito com o objeto. Porém, com mais força, o movimento dialético se garante pela objetividade do sujeito que

³⁵¹ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 747.

³⁵² ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.158.

sempre tem seu próprio eu como mediação de si; seu próprio corpo é objeto irreduzível de sua subjetividade. A força da dialética, em última instância, se baseia naquele impulso mimético recalcado, que sempre retorna ao campo de reflexão do sujeito. Retorna, pois, por mais que o sujeito tenha se abstraído da sua relação objetiva, ele mesmo é um objeto; o sujeito pertence à natureza do seu objeto.

Chegamos, assim, à questão de pensar a mediação possível entre o sujeito e sua objetividade. O ponto de reflexão da primazia do objeto, levada à sua radicalidade, chega à relação entre *sujeito transcendental* e *sujeito empírico*. A reflexão sobre essa mediação já mostrou que não existe um sem o outro; não existe uma subjetividade sem a objetividade do seu próprio eu.

O nó górdio dessa reflexão surge da pergunta historicamente bem embasada: como é possível que a reflexão tenha tomado o sentido oposto, se o sujeito e o objeto são sempre e necessariamente mediados? A saída ao modo de Alexandre para essa questão é a simples constatação de que “apenas com a autorreflexão social do conhecimento esse obtém a objetividade perdida, enquanto aquele obedece aos constrangimentos sociais dominantes”³⁵³

O diagnóstico do tempo que Adorno apresenta nessa discussão de categorias epistêmicas nos leva a entender o sujeito transcendental como uma realidade historicamente dada do sujeito enquanto tal. Lemos, em *Sobre o sujeito e objeto*, que a “doutrina do sujeito transcendental parece a antecedência fiel [...] das relações racionalmente abstratas que têm o seu modelo na troca.”³⁵⁴. Ou seja, o enquadramento do sujeito em uma estrutura de pensamento que o concebe, primeiro, como doador de sentido ao mundo e, segundo, como operador de categorias do entendimento, é exatamente o agente devoto e leal da sociedade capitalista.

O proletário é, no mesmo índice de pensamento, o conferidor de nova forma à natureza bruta e, ao mesmo tempo, mecanismo da máquina bem azeitada de valoração do valor. A condição individual de cada trabalhador aparece como acidente, logo assimilado no mercado de trabalho. Não se apresenta, nas relações

³⁵³ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 748.

³⁵⁴ ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 745.

capitalistas, nenhuma referência qualitativa do trabalhador, uma vez que, no final das contas, o que prevalece é o valor de troca, ou seja, a forma da equivalência de cada mercadoria individualmente considerada. Da mesma maneira, o sujeito transcendental desconsidera o caráter individual, empírico, do sujeito. Sua referência é, tão-somente, o “sujeito puro [em Kant] considerado como origem”³⁵⁵

Encontramos, nessa crítica epistemológica, o confronto com uma forma de sociedade que toma seus indivíduos e as relações individuais como movimentos de reprodução e ampliação do valor. A conjectura de Adorno, portanto, adota e amplia a crítica marxista da sobreposição das relações de produção sobre as forças de produção. Antes, tal situação eleva um dado abstrato, puramente histórico, à situação de essencialidade; isto é, a conversão do indivíduo empírico à condição de mero agente de valoração do valor elimina a possibilidade de resistência individual e, ao mesmo tempo, alimenta o sistema social baseado na dominação.

Ora, a concepção epistêmica que torna o agente do conhecimento em subjetividade pura não faz mais do que reproduzir essa situação social. Mais do que isso, uma epistemologia purificada de qualquer sujeito empírico cria as condições de possibilidade dessa reificação das relações de produção, ascendida, em pensamento, ao estado eterno.

Essa suspeita de uma relação intrínseca entre o estado da cultura e o estado epistêmico da civilização já é perceptível, como vimos, desde a *Dialética do esclarecimento*. A reflexão sobre o decaimento expressivo da linguagem, somado ao correlato incremento da racionalidade instrumental, redundava em uma espécie de cultura esvaziada de conteúdo. O conceito de indústria cultural, já tão largamente trabalhado nos estudos adornianos, representa, no seu fino trato, a apoteose da dissolução dos sujeitos reais, transformados em produtores de valor.

Exatamente nesse sentido podemos observar, em 1951, em seu ensaio intitulado *Kulturkritik und Gesellschaft (Crítica cultural e sociedade)*, a perspectiva de Adorno sobre a relação entre epistême e vida prática: “quanto mais perfeitamente a ordem social vigente, especialmente a oriental, captura os processos da vida, incluindo o ‘lazer’, mais se imprime a marca da ordem em todos os fenômenos do

³⁵⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.153.

espírito”³⁵⁶. Assim, percebe-se quão altissonante é a afirmação de que não há uma separação entre a reificação da vida e o empobrecimento espiritual. Na verdade, separar esses dois processos só é viável em termos de uma análise. Na prática, não há separação. Por isso, reificação é, ao mesmo tempo, da vida e dos processos espirituais, por definição.

Mais uma vez se afirma a profunda mediação entre o sujeito e o objeto. Mesmo no estado de espoliação da subjetividade empírica, podemos observar que esta última se afirma na sua negação. O estado social em que se nega a realidade empírica do indivíduo reproduz a si mesmo, como sistema universal, na mesma medida que reproduz materialmente suas partes. Como reforçamos desde o início desse trabalho, não há, em Adorno, nenhuma crítica que hipostasie qualquer parte da experiência. Mesmo o pensar reificado, a linguagem que se torna sedimento de dominação, a subjetividade pura, enfim, que recalca o seu oposto, precisa reafirmá-lo em um outro patamar, mesmo que esse patamar seja a mera recorrência do pronome pessoal “eu” ou apontar para o próprio corpo quando o assunto é reflexivo. A supressão social do sujeito empírico, portanto, preserva esse indivíduo como negação, enquanto momento superado no sistema. Mas essa superação, não obstante, é a fetichização de uma condição patológica.

A realidade da reflexão nos traz, de forma renovada, ao elemento da crítica a Husserl, da década de 1930. O momento de verdade de uma reflexão filosófica se vincula, necessariamente, com a mediação do sujeito, pelo objeto, e do objeto, pelo sujeito. Isso significa, pelo que se disse, que a metacrítica do conhecimento perpassa, necessariamente, a superação real da crítica do conhecimento de origem kantiana. O que se vislumbra, aqui, é o acolhimento do estado falso como momento de verdade elucidativo do próprio estado do conhecimento.

3.3.2 As condições a priori da experiência

³⁵⁶ ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften. Band 10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003., p. 18.

Ora, a segunda virada copernicana de Adorno conduz à reflexão das condições do objeto, mais de forma diferente daquela que é encontrada em Kant. Como apontamos acima, Adorno se insere, de uma forma peculiar, na tradição da Filosofia 'pura', como afirma O'Connor. Essa afirmação não deixa de parecer excessiva, principalmente depois da longa exposição que se seguiu a ela. Nada mais fizemos do que mostrar, nas últimas páginas, como Adorno se rebela contra a tradição purista da experiência, apartada de qualquer manifestação das relações sociais, historicamente determinadas. Na verdade, é aí mesmo que se insere o puro, também ele ressemantizado.

Quando um kantiano expressa algo como puro, afirma sempre aquilo que não exige mediação da experiência, ou seja, que se dá a priori, pela razão. Essa postura, como indicamos, aponta para a reificação do conhecimento, apartado de suas condições reais. Ou seja, o puro, em Adorno, é exatamente a radicalidade do a priori kantiano. Uma vez que o sujeito transcendental, como vimos, é apenas a resolução teórica de pensar o indivíduo nas formas de produção capitalistas, essas formas não poderiam deixar de ser alvos da segunda virada reflexiva e, portanto, também elas precisam ser purificadas da reificação.

Rodrigo Duarte, já no meio da década de 1990, apontara para um a priori transcendental na Filosofia de Adorno, que foi obnubilado pelas injustificadas críticas de Habermas ao seu antigo professor em Frankfurt³⁵⁷. Naquele texto, Duarte remete para uma ideia de *impulso de emancipação* de origem volitiva. Ou seja, ao contrário de Kant, Adorno identifica no desejo aquela condição de possibilidade do pensamento.

Acreditamos que a afirmação de Duarte é correta. Mesmo com a concepção de que o sujeito é mediado pelo objeto, não temos autorização para supor que esse sujeito seja eliminado, em suas estruturas elementares. Dessa forma, "a intelecção da mediatidade do pensamento por meio da objetividade não nega o pensamento, nem as leis objetivas por meio das quais ele é pensamento"³⁵⁸. Mas Adorno não dispõe de sua biografia intelectual. Na verdade, ele acrescenta o modo em que essa

³⁵⁷ DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997., p.131ss.

³⁵⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.156.

afirmação é verdadeira: “o fato de ser impossível sair daí indica por sua vez justamente o apoio que o pensamento encontra no não-idêntico, um apoio que ele tanto nega quanto busca e expressa por meio de sua própria forma”³⁵⁹.

A intenção do pensamento de Adorno, que quase nunca é mais claro do que isso, é mostrar, então, com o que ele chama de leis do pensamento, a mediação necessária do pensamento por seu objeto. Tais leis, nem de longe podem ser consideradas eternas e imutáveis. As condições da experiência são, por esse motivo, transcendentais e *a priori* por uma razão que não exige grandes sofisticções especulativas: a anterioridade temporal da sociedade e do corpo vivo com relação à ilusão necessária da subjetividade autônoma.

A partir dessa constatação deveras simples, podemos imaginar o sentido do a priorismo, em Adorno. Para ele, “o momento subjetivo é como que envolto pelo momento objetivo; enquanto algo limitador que é imposto ao sujeito, ele mesmo é objetivo”³⁶⁰. Ora, o momento objetivo, como vimos acima, é irreduzível ao sujeito, embora não possamos pensar o sujeito sem objeto. Essa mediação necessária do sujeito, como doador de forma, pelo objeto, como conteúdo de todo ato subjetivo, chega a sua última consequência na constatação de que ser sujeito é ter existência empírica, objetual. Se o lema “nenhum ser sem ente” é levado a sério, temos que considerar que nenhum ente é sem limitações. Outrossim, o pensamento deve ser conduzido, evidentemente, aos seus rincões mais fundamentais, onde ele encontra o que o determina, enquanto seu próprio conteúdo. É nesse sentido que Adorno se pronuncia, em suas lições sobre a Estética Transcendental kantiana, de 30 de julho de 1959, por uma “diferença de pesagem”³⁶¹ na mediação mútua entre forma e conteúdo. Para Adorno, a forma é sempre mediada pelo conteúdo, contudo, embora seja verdade que o conteúdo é mediado pela forma, deve-se considerar que nem todo conteúdo pode receber essa predicação. O princípio de que o sujeito não pode abarcar, por completo, o objeto em si, deve ser transposto, também, para a relação entre forma e conteúdo: não é possível, portanto, pelos motivos apresentados

³⁵⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.156.

³⁶⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p.155.

³⁶¹ ADORNO, Theodor W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001., p. 233.

anteriormente, formalizar, completamente, o conteúdo. Isso nos obriga a destacar que, embora o objeto possua determinidades que extrapolam a capacidade cognitiva do sujeito, não se pode dizer o mesmo do sujeito, condicionado, em seu fundamento, pelo objeto.

Não temos, com o que foi dito, autorização para dizer que não há sujeito, apenas objetividade, como se Adorno fosse um fisicalista reducionista. Na verdade, como já dissemos, trata-se só de uma diferença de pesagem na balança binomial do sujeito-objeto. Como afirma Cook, o que Adorno apresenta, com essa tese, é apenas “que a mente é mais redutível à matéria do que a matéria é redutível à mente”³⁶². Ou seja, a mente, o sujeito, enfim, tem um conteúdo naquilo que pensa, processa, formaliza, a partir da sua experiência, mas o objeto persiste, independente da mente e, mais do que isso, sob um sigilo inescrutável pelo sujeito.

Precisamos retomar, aqui, brevemente, aquilo que foi trabalhado no primeiro capítulo desse trabalho, quando se tratou dos nomes dos deuses. Daquela compreensão podemos derivar uma espécie de materialismo de Adorno, pois, como afirma Hogh, a teoria dos nomes daquele autor consiste em: “(1) no nome, o terror da natureza foi apresentado. O nome significava lidar com esse medo, isto é, distanciar-se de sua presença³⁶³. (2) No nome, alguma matéria é revelada como um particular que genuinamente difere dos outros”³⁶⁴. A enorme repercussão dessa compreensão é formulada, por Hogh, da seguinte forma: “o relacionamento entre o ser humano e a matéria é expressa pelo nome”³⁶⁵. Ou seja, o nomear é o estabelecimento inicial da relação entre mente e mundo; entre sujeito e objeto. Nomeando, o sujeito particulariza, no campo dos sentidos, aquilo que, para ele, se apresenta como outro. Nesse mesmo sentido, então, a linguagem é a forma em que a matéria, o objeto, se constitui como espírito, mente, sujeito. Ora, não é outra coisa, senão isso, que chamamos, nesse trabalho, de base, fundamento: a maneira como o objeto vem a ser para o sujeito; o modo como a mente se fundamenta no mundo.

³⁶² COOK, Deborah. *Adorno on nature*. Durham: Acumen, 2011., p. 13.

³⁶³ Hogh apresenta uma noção limitada do ato de nomear. A questão não é, meramente, afastar, mas, também, trazer à presença.

³⁶⁴ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.63s.

³⁶⁵ HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016., p.64.

Observamos, assim, o lugar onde faz sentido falar de base, de fundamento da experiência humana. Mesmo não sendo redutível à mera reprodução mental de objetos, o pensamento é indubitavelmente mediado pela matéria, pelo objeto, que, por sua vez, não se deixa conhecer por completo. Não propomos, com isso, uma originalidade do objeto, diante do sujeito, pois como Adorno mesmo afirma, “como conceito, o primeiro e imediato é sempre mediado e, por isso, nunca o primeiro”.³⁶⁶ Indicamos, assim, para um fundamento, uma base concreta, que mesmo que sempre se apresente de forma mediada, é também aquilo que está universalmente distribuída em toda e qualquer experiência, mesmo não sendo suscetível de conceituação definitiva.

Na medida em que buscamos os recantos de determinação da subjetividade, podemos identificar, nos textos de Adorno, duas espécies de transcendentais *a priori* de toda a experiência do sujeito com o objeto. A primeira, sem dúvida, é de (1) origem nos impulsos; a segunda, diferentemente, aponta para um (2) *a priori* social. Ambos apontam para uma tese materialista. Nesse espectro, há duas tendências de pensar o materialismo em Adorno, que também correspondem aos dois tópicos apontados anteriormente. O primeiro aponta para um materialismo tratado na forma dos impulsos, o segundo, entendido como crítico social. O que queremos indicar é que ambas as interpretações se completam, pois tratam o mesmo problema sob diferentes visadas. Vejamos isso com mais cuidado.

(1) É visível, desde a *Dialética do esclarecimento*, que o campo dos impulsos é uma condição do conhecimento. Adorno reverbera a tese freudiana segundo a qual “o impulso de saber das crianças não desperta aí de forma espontânea, como que por uma inata necessidade de causalidade, mas sob o agulhão dos instintos egoístas que as governam”³⁶⁷. O grau zero do conhecimento, nessa perspectiva, não é superado por força de uma estrutura espiritual própria do saber, mas por um desvio pulsional direcionado a uma insegurança diante do desconhecido. Ou seja, o que funda o conhecimento, antes de qualquer coisa, é a estrutura somática do indivíduo, em sua relação material consigo, com a natureza e com o mundo social e

³⁶⁶ ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015., p.39.

³⁶⁷ FREUD, Sigmund. *Sobre as teorias sexuais infantis*. Obras completas. Vol. 8. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015., p.394.

histórico. Da mesma forma, para Adorno, no campo da proto-história do sujeito, a forma genética do conhecer é o impulso de assimilação. Eis um dado do seu materialismo.

No que já foi apresentado nesse capítulo, podemos perceber que o conhecimento tem por base o impulso de autopreservação, o Eros, para usar o vocabulário freudiano. Conhecer, nesse sentido, tem mais a ver com uma necessidade inata de controlar o meio, de escapar dos perigos e sobreviver do que, como pensou a tradição filosófica, um saber por um saber. Somente tendo superado, com a divisão social do trabalho, o estado precário de sobrevivência, é possível surgir uma ideologia do “saber pelo saber”, que se assenta sobre a divisão social do trabalho material e espiritual, como Adorno faz menção no primeiro aforisma da *Minima Moralia*³⁶⁸.

(2) Vemos, acima, que a somática é fator fundamental na formação da experiência. Todavia, não podemos supor que os impulsos sejam os únicos fatores relevantes na relação do sujeito com o objeto. Precisamos lembrar, assim, que a relação entre ambos se dá em um mundo social. Para melhor compreender isso, o estudo de Deborah Cook nos é de grande valor: a “preponderância da natureza e da sociedade, a primeira e a segunda natureza, sobre o individual, fornecerá a estrutura [framework] filosófica para entender a ideia de história natural de Adorno”. Isso constituiria, para ela, outro dado do materialismo de Adorno, que, como Duarte já antecipara, tem a ver com “seu compromisso inabalável com a emancipação e com a liberdade”³⁶⁹. Avancemos sobre esse tópico.

Aventamos, acima, que a base material de fonte pulsional faz eclodir a compreensão de uma base material de conteúdo social. O fato de a autopreservação ser uma condição concreta, objetiva, nos faz crer que ela sempre é o caso em contextos históricos específicos. Não temos, aqui, nada mais do que uma retomada reflexiva da tese já trazida à luz por Marx, no seu *A ideologia alemã*, onde se lê coisas do tipo: “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos...” Ou, por exemplo: “O modo pelo

³⁶⁸ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*: reflexões sobre a vida danificada. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 14.

³⁶⁹ COOK, Deborah. *Adorno on nature*. Durham: Acumen, 2011., p. 9.

qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir”³⁷⁰.

Nesse mesmo espírito, podemos ler, a partir de Honneth, como a Teoria Crítica reflete sobre as condições epistêmicas do nosso tempo: “os rendimentos abstratos do pensamento moderno se explicam a partir da exigência cognitiva do intercâmbio capitalista de mercadorias”³⁷¹. Ou seja, não podemos nos abster da compreensão de que o sujeito tem como a priori uma sociedade, historicamente fundada, que o antecede e dá base para sua relação teórica e prática com o mundo. Da mesma forma que a somática se torna fundamento da experiência, também o modo pelo qual esse fundamento se dá é constituído socialmente. Trata-se, aí, dos dois elementos constitutivos do materialismo adorniano, segundo pensamos.

Concretamente, da moderna sociedade capitalista, podemos retirar o fundamento do pensamento filosófico moderno, por exemplo. A doutrina dos ídolos de Bacon, cuja perspectiva solapa, de uma só vez, o animismo, a dinâmica psíquica, o foro social e o peso da tradição do âmbito do pensamento³⁷², torna-se a siamesa irmã da forma valor. A trocabilidade, portanto, se afirma como modelo de pensamento, uma vez que a substância do pensar se identifica com as leis do pensamento. Dessa forma, tal qual a lei da equivalência é a condição da troca, a identidade é a condição do pensar. Temos, diante disso, a mediação mútua do sujeito pelo objeto, cuja base está sempre neste último, como uma *diferença de balanceamento, não como pressuposição de origens*.

É possível, assim, avançar um pouco mais em análises concretas e dizer que, ao passo que o esclarecimento progride no sentido de desencantar o mundo inteiro, também as bases psíquicas são recalçadas sob sedimentos de dominação social reificada. Portanto, assim como *História e consciência de classe*, livro chave para o chamado marxismo ocidental, apresenta a reificação que rege a sociedade capitalista, em todos os seus foros, tanto subjetivos, quanto objetivos, é possível ler

³⁷⁰ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente Filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007., p. 87.

³⁷¹ HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases em la reflexión de uma Teoría Crítica de la sociedade*. Trad. Germán Cano. Madrid: A. Machado Libros, 2009., p. 78.

³⁷² BACON, Francis. *Novo Órganon: instauratio Magna*. Trad. Daniel M Miranda. São Paulo: Edipro, 2014. p. 54ss.

a *Dialética do esclarecimento* como esforço de demonstrar que também a própria psique deve ser assim compreendida. Aquelas fontes não iluminadas do conhecimento, de origem pulsional, são elencadas, na consciência burguesa, como ídolos, elementos qualitativos de impossível absorção pela fórmula matemática e, portanto, pela forma valor. Para permanecer naquilo que Adorno compreendeu de Freud, devemos afirmar que a civilização é a “história da renúncia”³⁷³. Dessa forma, “por pressão das necessidades da vida, a civilização foi criada à custa da satisfação instintual e, em grande parte, é constantemente recriada, quando o indivíduo recém-ingresso na comunidade humana novamente sacrifica a satisfação instintual em prol do todo”³⁷⁴. Portanto, o progresso da dominação social é também reflexo da dominação das pulsões, “isso porque a sociedade não é constituída imediatamente por seres humanos, pois as relações entre eles se autonomizaram”³⁷⁵, ou seja, se reificaram.

Essa última afirmação, de uma forma cautelosa, deve-se aproximar da influência do *História e Consciência de Classe*³⁷⁶, de György Lukács. Para esse marxista húngaro, a sociedade burguesa é caracterizada pela transformação do fetichismo da mercadoria em modelos objetivos e subjetivos de sociabilidade. Para ele, reificação

se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens³⁷⁷.

O que vemos, na citação acima, é o modelo da leitura que Adorno faz de Freud. As relações sociais reificadas produzem uma espécie de dominação da própria atividade social do homem sobre si mesmo; uma naturalização da sua atividade, como se fosse algo independente do seu agente e, ainda, algo que o controla inexoravelmente. Revela-se, nesse conceito de reificação, uma dominação

³⁷³ COOK, Deborah. *Adorno on nature*. Durham: Acumen, 2011., p. 18.

³⁷⁴ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à Psicanálise* (1916-1917). Obras completas vol. 13. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014., p. 29s.

³⁷⁵ ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaïne Freitas. São Paulo: Ed. UNESP, 2015., p. 131

³⁷⁶ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁷⁷ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 194.

que não é meramente extensiva, mas que povoa, também, a subjetividade humana. Seu último resultado, contudo, é a criação de uma mentalidade absolutamente formalizada, baseada apenas na calculabilidade necessária para a reprodução do capital. Quais as consequências disso para a experiência?

Para Lukács, o pensamento burguês, essencialmente fragmentado, leva à decomposição das formas de consciência do mundo; uma obliteração dos campos do saber e, conseqüentemente, a falência das visões cosmológicas. Desconstituído diante do ceticismo, o que prevalece é o princípio viquiano de que só se conhece o que se fabrica³⁷⁸. Sendo assim, o eu penso kantiano, que acompanha todas as suas representações, é, segundo esse específico recorte, apenas uma replicação da ideia de Vico: a consciência burguesa, na mesma medida que fragmenta os saberes, constitui uma série de técnicas específicas de controle do domínio específico daquela ciência que o gerou. Nessa medida, imbricam-se, em uma única coisa, o saber e o poder; o controle técnico e a ciência. Em última análise, todo saber se constitui, na consciência burguesa, como um ramo específico da indústria, ou melhor, como forma de produção e reprodução do capital. Essa é a razão de lermos, no clássico renegado de Lukács, o seguinte:

Os métodos da matemática, da geometria, da construção, da criação do objeto a partir de condições formais de uma objetividade em geral e, depois, os métodos da física matemática, tornam-se, assim, os guias e as medidas da Filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade.³⁷⁹

Lukács, assim, identifica nessa ciência formalizada, que se consolida em Kant, a forma nominalista da consciência burguesa. Nela, por analogia, tudo se passa como se todo nome, conceito simples, enfim, fosse uma mercadoria, enquanto todo juízo científico, fosse uma troca. Nessa forma de consciência, tudo se passa no campo formal, em total abstração, sem qualquer relação direta com o conteúdo, ou, como chamamos aqui, com o fundamento. Nisso, vemos a paridade entre o que buscamos, nesse trabalho, em Adorno, e o que diz Lukács:

Os conceitos científicos, que, por sua origem ordinária e suas qualidades reais, são juízos por meio dos quais os nomes são dados aos conjuntos de sensações, comportam-se no interior da ciência como mercadorias no seio

³⁷⁸ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 241ss.

³⁷⁹ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 242.

da sociedade. Eles se reúnem no sistema como as mercadorias no mercado.³⁸⁰

A trocabilidade universal do conceito, sua permutabilidade indistinta, enfim, se torna possível pois, como já dissemos anteriormente, o modelo científico-instrumental se desvincula quase que por completo de qualquer expressividade, tornando-se apenas um modo de operação. Sem qualquer característica anímica, tendencialmente não subjetivo, desencantando, o procedimento científico se simplifica e todo conceito, todo nome, indistintamente, pode se cambiar por qualquer outro. O conceito, nesse sentido, vazio de conteúdo, torna-se valor de troca, sem qualquer impedimento qualitativo que o atrapalhe na circulação.

É necessário dizer que, para Lukács, mesmo diante dessa fragmentação essencial, a Filosofia burguesa não se absteve de uma tentativa de síntese; a busca de um rescaldo metafísico para sua consciência. Daí a razão do idealismo burguês ter sido o último grande investimento intelectual da era capitalista. Nele, a tentativa de reconstrução dos fragmentos encontra sua melhor expressão.

O programa inaugural da Filosofia idealista, como já mostramos, reúne os fragmentos restantes da Filosofia kantiana e os conduz para a interioridade – intuição intelectual – a fim de reunificá-los. A isso, Lukács chamou de dogmatismo. Tal dogma procede da seguinte forma: “se não quisesse renunciar à apreensão da totalidade, deveria tomar o caminho da interioridade.” E mais: “Deveria tentar descobrir um sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada – sem *hiatos irrationalis*, sem a coisa transcendental em si – como algo que é seu produto.”³⁸¹

Como se sabe, tal projeto especulativo não supera, ainda assim, a disjunção kantiana entre forma e conteúdo. Daí o projeto da Filosofia de Hegel ser aquele que dará a esse dogmatismo um novo patamar. Nele, forma e conteúdo, sujeito e objeto, se reintegram nos moldes de uma Filosofia que se desdobra a si mesma a partir dos seus fenômenos. Contudo, para Lukács, sobra um abismo não transposto, mesmo

³⁸⁰ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 276.

³⁸¹ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003., p. 260.

em Hegel: essa unidade entre os polos opostos apresentados se dá apenas no campo das ideias.

O Idealismo, por quanto acabamos de dizer, não elimina, em absoluto, a separação entre conceito e objeto, ideia e mundo etc., pois dele não emerge uma compreensão concreta de mundo. A consciência burguesa, incapaz de sair do seu universalismo formal, onde liberdade, propriedade, emancipação e vida são apenas conceitos permutáveis entre si, não alcança, segundo a tradição marxista, o elemento concreto por excelência, a base, o fundamento. Nesse sentido, portanto, toda experiência burguesa, sem fundamento, não é experiência.

3.4 Às vias de um conhecimento fundamentado

A questão da fundamentação, em Adorno, é controversa. De fato, pouco se trabalhou com as questões epistemológicas que ensejam e possibilitam uma tematização da fundamentação em Adorno. Para ser bem exato, isso se dá porque o autor que estudamos é bastante explícito em sua crítica ao que ele chamou de “fetiche das origens”, tal como abordamos anteriormente. Como foi nosso esforço de apresentação, até aqui, Adorno recusa uma fundamentação última do conhecimento, tal qual o projeto idealista o imaginou, a saber: um ponto irrefutável, certo, produzido pela razão, a partir do qual todo e qualquer conhecimento sobre o mundo se legitimaria; ou mesmo, como em uma ontologia ortodoxa marxista, uma condição histórica real, abstratamente elevada ao caráter de essência das coisas. Ambas tentativas fracassam, pois ao se pensar o primeiro, perde-se de vista as mediações do próprio primeiro. Por isso, a fundamentação escapa, exatamente, porque, ao buscar o primeiro, reifica-o. Portanto, uma doutrina fundacionista que afirma um conjunto de sentenças básicas, certas em si mesmas, capazes de servir de razão suficiente para proposições posteriores³⁸², não é possível, em Adorno.

Contudo, não é possível afirmar que Adorno nega que o conhecimento tenha um fundamento, apenas se diz que esse fundamento não é no sentido de uma justificação racional de um enunciado originário. Isso se evidencia, como expusemos acima, tanto na relação expressiva da linguagem com o mundo, quanto na relação irremediável entre sujeito e objeto, na experiência, com destaque nesse último. Em

³⁸² KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003., p. 298ss.

ambos os casos, o que não se deixa alienar é a presença de uma *base material*, irrecusável, tanto para a linguagem, quanto para o conhecimento.

Como buscamos dar relevo, há algo de fundamental que subjaz a toda e qualquer experiência e, portanto, a todo e qualquer esforço expressivo da linguagem. Esse fundamento, entendido como *Grundlage*, derivado do substantivo *der Grund*, em alemão, é aquilo que serve de base, o solo no qual se alicerça a construção de algo. Nesse sentido é que compreendemos o fundamento, em Adorno: a condição material que pode conceber a constituição de uma experiência com o objeto e da expressão desse objeto. Portanto, acreditamos que a base do conhecimento, em Adorno, é a constituição material comum ao sujeito e ao objeto; é a condição real de um indivíduo senciente e seu objeto sensível.

Esse contraste conceitual que apresentamos acima se torna transparente quando Adorno constata o novo imperativo categórico: “instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça”³⁸³. Ele prossegue e, onde se esperaria que o autor estabelecesse os motivos racionais para que aceitássemos o novo imperativo, vemos a subversão da expectativa e a negação de possibilidade de justificação racional do mesmo: “esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação (*Begründung*) quanto outrora o dado do imperativo kantiano”³⁸⁴.

Para Adorno, essa impossibilidade de fundamentação (*Begründung*) se dá, pois, após Auschwitz – entendido como acontecimento histórico concreto e como recorrência da mesma barbárie que, portanto, não se encerra no campo de extermínio e, por isso, sempre está prestes a retornar – a razão esclarecida perde sua inocência e já não pode considerar a si mesma como necessariamente moralmente boa. Na verdade, Auschwitz é pleno contraste da afirmação de que o esclarecimento constituiria a vontade como boa. Os campos de extermínio, racionalmente planejados e administrados, são a contraprova de que a moralidade não se fundamenta na razão, mas naquilo que a razão esclarecida recalcou em nós: o não conceitual. Nesse sentido, “a *ratio* [diz Adorno] converte-se em irracionalidade no momento em que desconhece em seu progresso necessário o fato de o

³⁸³ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

³⁸⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

desaparecimento de seu substrato ainda mais diminuto ser seu próprio produto, a obra de sua abstração”³⁸⁵. Portanto, já identificamos que a divisa da fundamentação é exatamente aquela do impulso mimético, que a razão abstraiu. É no corpo, condição comum de sujeito e objeto, que encontramos o motivo materialista do conhecimento; seu fundamento, no sentido estrito do *Grundlage*.

É notório que Adorno identifica que a precariedade da moral e da filosofia prática na modernidade³⁸⁶. Todavia, o motivo de sua Filosofia é emancipatório, portanto, tem implicações práticas. Na verdade, para ele, as ideias sempre se prologam na prática, quando não querem ser inócuas. Discutir a questão da fundamentação, por essa razão, deve se vincular com a práxis fundamentada, mas, como vimos, isso não é possível, nas conformações estabelecidas pela tradição. Então qual a noção de fundamento que Adorno sustenta?

Como nos ensina Freyenhagen, as avaliações normativas (*account of normativity*) têm sido tratadas, pela tradição moral, de três formas distintas: (a) como projeto de fundamentação; (b) como projeto explicativo; ou (c) como inconveniência de qualquer justificativa, fundamentação ou explicação da avaliação normativa. Freyenhagen adverte que, no geral, Adorno tem sido interpretado como aquele que recusa a primeira postura, dando margem apenas para as outras duas³⁸⁷.

A exemplo dessa interpretação comum, Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, afirma que Adorno e Horkheimer constituem, a partir da *Dialética do esclarecimento*, uma Filosofia sem fundamento, aporética, portanto. Essa proposta, sustenta o teórico do agir comunicativo, “autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos”³⁸⁸, o que a torna um mero procedimento *ad hoc*. Isso implica que a crítica da sociedade moderna, conduzida por ambos, “patina na falta de base”, já que transborda a sua crítica sobre a própria razão. Ora, se a razão “não oferece saída ao apuro de uma crítica que ataca os pressupostos de sua

³⁸⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 130.

³⁸⁶ FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's practical philosophy: Living Less Wrongly*. United States of America: Cambridge University Press, 2013., p. 57.

³⁸⁷ FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's practical philosophy: Living Less Wrongly*. United States of America: Cambridge University Press, 2013., p. 200.

³⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000., p. 166.

própria validade"³⁸⁹, então o que sobra para Adorno? Ele encontra-se, sem a possibilidade de um fundamento, tal qual a sátira figura do Barão de Münchhausen³⁹⁰, resgatando a si de um afogamento puxando a sua própria peruca?

Essa crítica, que já foi longamente desconstruída por diversos autores³⁹¹, falha na compreensão do que venha a ser fundamento, em Adorno. Ora, evidente que, com a crítica apresentada à Filosofia das origens, fomos levados a crer que Adorno recusa a primeira proposta de uma justificação racional do agir. Mas como buscamos mostrar, Adorno recusa apenas que o fundamento seja compreendido ao modo da tradição, tal qual Habermas exige, como princípio último da razão, discursivamente constituído, ou como abstração, não histórica, de qualquer realidade humana. Somos levados, assim, diante de tudo que apresentamos, a nos alinhar à tese de Freyenhagen, segundo a qual

Adorno rejeita a necessidade, bem como a adequação e o sucesso da "fundamentação discursiva" (*discursive grounding*). A tentativa de fundamentar afirmações normativas discursivamente ou no nível de princípios abstratos é fracassada e um ultraje. É fracassada já que a moralidade, segundo Adorno, só pode ter conteúdo e efeitos práticos em virtude de confiar em elementos não-discursivos e não-dedutíveis, nomeadamente, nossas reações impulsivas baseadas no sofrimento e na injustiça³⁹².

Tal afirmação de Freyenhagen nos remete, novamente, ao campo dos elementos de base do conhecimento, como já trabalhamos acima. Adorno, assim, recupera um fundamento para sua Filosofia, com repercussão normativa, sem retroceder em sua crítica ao fetiche das origens. O fundamento do conhecimento, da crítica e da moral são possíveis, em Adorno, mediante o acolhimento daquilo que é não conceitual no conceito. Isso quer dizer, como resultado do que estudamos até aqui, que o fundamento é a base somática, repercutida historicamente, sem a qual

³⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000., p. 182.

³⁹⁰ Referência ao Trilema de Münchhausen, onde se apresenta a impossibilidade de fundamentar todos os enunciados de um sistema científico-filosófico, uma vez que as saídas para isso seriam todas absurdas (regresso infinito, círculo lógico ou interrupção arbitrária do procedimento). Cf. ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Trad. Idalina Azevedo da Silva, Erika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

³⁹¹ Entre outros, conferir: BARBOSA, Ricardo Correa. *Dialética da reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÉ, 1996. Ou: DUARTE, Rodrigo. *Adornos*: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997. Ou: SILVA, Eduardo Soares Neves. Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria aesthetica*: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

³⁹² FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's practical philosophy*: Living Less Wrongly. United States of America: Cambridge University Press, 2013., p. 203.

não há qualquer experiência do sujeito com o mundo, muito menos, conhecimento concreto.

Chegando a essa afirmação, já substancialmente desenvolvida no sentido de uma linguagem expressiva e de um conhecimento materialmente fundamentado, temos que afirmar que não inventamos a roda. Essa abordagem já tem história na literatura especializada. Para citar apenas um, fazemos referência ao estudo de Manuel Knoll, onde se afirma: “a mediação objetiva da experiência subjetiva do sofrimento permite, para Adorno, esse indubitável fundamento (*Grundlage*) de partida”³⁹³.

Também no Brasil podemos observar o trato da fundamentação, sempre vinculado à questão da moral, sintetizada em duas teses: a primeira delas, de Márcia Tiburi, defendida em 1999 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS; e a segunda, defendida em 2003 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, de Douglas Garcia Alves Junior. As duas teses foram publicadas em 2005 e intituladas, respectivamente, como *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*³⁹⁴, e *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*³⁹⁵.

Ressoando o problema da crítica da carência de fundamento, as duas teses citadas fizeram menção ao problema da fundamentação da moral, mantendo sempre a problemática numa tensão entre a crítica à fundamentação e a *possibilidade* de fundamentação, num sentido diferente, sem desenvolver o conteúdo dessa afirmação.

Assim, pode-se ver, em Tiburi, que a Filosofia deveria “abdicar da fundamentação”³⁹⁶, posto que “o pensamento voltado para o conteúdo (*inhaltlichen Denkens*), que seria o pensamento concreto ou filosofar concreto (*konkreten Philosophieren*), tem como primado a crítica ao conceito de uma fundamentação enquanto base (*Grundlage*)”³⁹⁷. Em seguida, Tiburi arremata: “não é possível falar,

³⁹³ KNOLL, Manuel. *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*. München: Fink, 2002., p.42.

³⁹⁴ TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005.

³⁹⁵ ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo/Belo Horizonte: Escuta/FUMEC/FCH, 2005.

³⁹⁶ TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005., p.51.

³⁹⁷ TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005., p.49.

nesse sentido, de uma fundamentação em Adorno, pois uma base ou um terreno firme nunca foram para ele condição para a existência da Filosofia³⁹⁸. Dessa forma, retrucando o requisito de uma *Grundlage*, Tiburi chega a uma “metafísica negativa”, amparada por Joachim Stahl³⁹⁹, na qual a micrologia, indicada por Adorno na *Dialética Negativa*, teria lugar. Ou seja, a metafísica negativa seria o plano comum da qual a ética e a estética seriam expressão. Por isso, segundo Tiburi, “se houver alguma ética possível [...] ela dirá respeito ao campo inexplorado dos impulsos”⁴⁰⁰. Seus comentários sobre a fundamentação se encerram aí, a saber: na recusa de sua possibilidade.

Alves Junior tem percepção parecida com relação ao “campo inexplorado dos impulsos”, como Tiburi, mas não se furta a empregar o termo fundamentação. Para ele, todo o problema da fundamentação, em Adorno, está “sobre o fundo da consideração de uma identidade e de uma não-identidade da razão com seu outro”⁴⁰¹, ou seja, o impulso, o outro da razão, seria o fundamento normativo em Adorno⁴⁰². Enquanto, para Tiburi, a arte e a ética são expressões da metafísica negativa, para Alves Junior, “a experiência da não-identidade da linguagem às coisas é, acima de tudo, uma experiência estética”⁴⁰³, ou seja, o sofrimento, a dor, o impulso, enfim, aquilo que se apresenta pelo déficit de expressividade da linguagem, são experiências estéticas, num sentido próprio. Em outras palavras, aquilo (os impulsos) que, em Tiburi, apenas se apresenta na ética e na estética, vindo do campo do metafísico, em Alves Junior é, antes de tudo, experiência estética por

³⁹⁸ TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005., p.49

³⁹⁹ STAHL, Joachin. *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft: Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991.

⁴⁰⁰ TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005., p.194. Após estabelecer esse limite para a ética, Tiburi se aproxima das indicações de Adorno nas palestras publicadas com o título de *Probleme der Moralphilosophie* (que ela só cita indiretamente), afirmando que “a ética, em sua associação à racionalidade instrumental, tenha se tornado inviável, a consciência moral como resto deve ser pensada em seu momento de crítica emancipatória” (p.194).

⁴⁰¹ ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo/Belo Horizonte: Escuta/FUMEC/FCH, 2005., p. 272.

⁴⁰² Tese já defendida por Duarte contrapondo-se a Habermas: “a crítica habermasiana prejudicou grandemente a percepção de que o elemento transcendental que está na base da atitude ‘prática’ do ser humano não é a ‘competência comunicativa’, mas algo que lhe antecede, um desejo – racionalmente mediado – de que tudo seja radicalmente diferente do que é, o qual pode-se denominar de ‘impulso emancipatório’, sendo a capacidade de linguagem apenas um epifenômeno seu” DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997., p. 138.

⁴⁰³ ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo/Belo Horizonte: Escuta/FUMEC/FCH, 2005., p. 297.

excelência. Sua ideia, portanto, é trazer a tese de Duarte sobre o domínio estético da natureza⁴⁰⁴, do âmbito da arte, para a moral. Ou seja, se a arte exerce uma espécie de dominação não regressiva sobre a natureza, a fim de apresentá-la, da mesma forma se dá na ação moral. Por isso, “trata-se, a cada vez, de trazer à expressão o fundamento somático e pulsional do eu, que é posto em questão em toda arte e em toda decisão moral”⁴⁰⁵.

Nas duas teses que nos antecedem sobre o tema, podemos observar visões dispares sobre a questão do fundamento. É preciso, agora, apresentar, de forma sistemática, nossa alternativa, que se aproxima da tese de Alves Junior.

Apresentamos anteriormente (seção 3.1) a concepção de verdade, em Kant, aproximando-a daquilo que mais tarde foi chamada de *teoria coerentista da verdade*. Numa parca definição do que venha a ser essa teoria, Kirkham assim diz: “um conjunto de duas ou mais crenças é dito coerente se e somente se (1) qualquer membro do conjunto é consistente com qualquer subconjunto de outros membros e (2) cada qual é implicado [...] por todos os outros tomados como premissas...”⁴⁰⁶. Em outros termos, a verdade, numa teoria coerentista, não tem a ver com a correspondência de uma proposição com o mundo, mas com a relação de não contradição entre as premissas internas dessa teoria, de modo que nenhuma sentença contradiga ou impossibilite outra.

Já que Kant não se refere a uma teoria coerentista da verdade, usamos, neste estudo, a expressão “verdade como síntese de representações”, o que, como mostramos, aponta para o mesmo: uma dada teoria é verdadeira se, e somente se, todas as representações que a compõem são acompanhadas pelo eu penso e não encontram-se em relação de contradição.

Essa inflexão de Kant, ao nosso ver, se deve a sua recusa em adotar uma unidade de princípios entre aquilo que ele chamou de “princípio lógico (formal)” e

⁴⁰⁴ Domínio estético da natureza se contrapõe, pela autonomia da arte, ao seu correlato, o domínio real. Duarte introduz a temática na seguinte analogia: “à maneira da febre num organismo enfermo, que é, ao mesmo tempo, um sintoma da doença que o assola e um fortalecimento da capacidade de resistência do organismo contra ela”. DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p.118.

⁴⁰⁵ ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo/Belo Horizonte: Escuta/FUMEC/FCH, 2005., p. 296.

⁴⁰⁶ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003., p. 152.

“princípio transcendental (material)”⁴⁰⁷. Para Kant, o erro de Gottfried Wilhelm Leibniz e seu discípulo, Christian Wolff⁴⁰⁸, foi terem apresentado um mesmo *princípio de razão suficiente*⁴⁰⁹ para os dois campos (material e formal). Para Kant, o correto é afirmar que existe um princípio da razão suficiente transcendental (material) e um princípio da razão suficiente lógico (formal), uma vez que aquilo que serve de razão suficiente, ou seja, de causação para o campo formal, não serve para o campo material. Em resumo, eu não posso dizer que uma ideia causa o mundo, nem que o mundo causa uma ideia. Nesse sentido, os dois campos fundamentam-se por razões distintas.

Ora, como vimos, para Kant, todo conhecimento começa pela experiência, mas, na experiência, já se tem intuições transcendentais, não coisas em si: “a representação de um corpo na intuição nada contém que possa pertencer a um objeto em si”⁴¹⁰. Não é fazendo referência a isso que podemos encontrar a verdade. Logo, conclui Kant, a questão da verdade deve morar, então, na faculdade de produzir juízos sobre as representações. Ora, na regra da causação aventada acima, podemos dizer, com certeza clara e distinta, somente que uma ideia causa uma ideia, uma vez que não temos autorização para dizer que uma ideia causa o mundo, nem que o mundo causa uma ideia e, muito menos, que o mundo causa o mundo. Por isso, o princípio da razão suficiente lógico (formal), que rege o entendimento, onde se produz juízos, é guiado pelo princípio de não contradição, uma vez que ele pode ser julgado dentro de um sistema coerente e de causação. Por outro lado, o princípio da razão suficiente transcendental (material) não

⁴⁰⁷ KANT, Immanuel. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura (resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Humus, 1975., p. 27.

⁴⁰⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013., p. 80.

⁴⁰⁹ A tradição alemã costumou usar duas expressões para designar esse princípio. A primeira, a latina, *Principium rationis sufficientis*, mas também a expressão alemã *Satz des zureichendes Grundes*. O sentido da expressão é denotar algo que é razão de ser de um terceiro, de modo que aquilo que é fundado é algo naquilo que causa, mas também é diferente. Essa compreensão se encontra melhor formulada no parágrafo 29 dos *Pensamento racionais...*, de Christian Wolff. Lá, lemos que “o fundamento é aquele mediante qual se pode compreender porque algo é; e a causa é uma coisa que encerra em si o fundamento de outra”. WOLFF, Christian. *Pensamentos racionais acerca de Deus, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas em general*. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2000., p. 69. Assim, compreendemos que todas as coisas marcadas pelo contigência têm um fundamento em outra coisa, que é sua causa. O princípio da razão suficiente surge da constatação de que nada pode vir do nada, exceto o que é necessário. Assim, a causa de uma coisa é aquilo que tem contido nela o fundamento daquela coisa, que pode ser denominada de razão suficiente.

⁴¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013., p. 80.

experimenta a contradição⁴¹¹, uma vez que não podemos dizer que o mundo causa o mundo. O que vemos, portanto, é o motivo da verdade, construída a partir de juízos coerentes de representações, ter como critério a coerência interna, não a adequação com o mundo.

Como observamos, a razão suficiente, em Kant, precisa se dividir entre material e formal, sendo que esta última é que pode ser verdadeira, no sentido estrito. Aqui se encontra a chave de interpretação proposta neste texto: Adorno, em grande medida, recua diante dessa perspectiva kantiana, mesmo que, de imediato, mantenha o apreciado respeito à coisa em si. Para ele, interpretando Kant, “a causalidade não deve surgir nos objetos e em sua relação. Ela deve surgir simplesmente na compulsão subjetiva do pensamento”⁴¹². Dessa forma, para Kant, nenhum fundamento do conhecimento pode surgir do mundo, uma vez que não há causa de ideias na coisa em si. O fundamento de um conhecimento só pode estar em um conhecimento, jamais no mundo. Para Adorno, portanto, a causação kantiana torna-se um mero anteposto da subjetividade, em detrimento do objeto. Onde encontraríamos o objeto numa noção de verdade que se encaminha para dentro do sujeito que acompanha todas as suas representações?

Acreditamos que, diante do sentido que demos para o fundamento, em Adorno, sua postura se *aproxima e, ao mesmo tempo, recusa uma noção de verdade realista*. Por um lado, Adorno recusa a ingênua afirmação que “sustenta que, entre as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a verdade de uma crença (proposição, sentença, ou o que for), está a condição de que um certo estado de coisas deve acontecer”⁴¹³, uma vez que a consciência não tem acesso privilegiado ao estado de coisas, ao em si, que fundamenta sua sentença⁴¹⁴. Portanto, não é possível supor que a consciência possa ser, ao mesmo tempo, o sujeito da experiência e o árbitro da veracidade das crenças, capaz de

⁴¹¹ KANT, Immanuel. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura (resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Humus, 1975., p. 28.

⁴¹² ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 208.

⁴¹³ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003., p. 109.

⁴¹⁴ “Entendermos que o gesto fundamental de Adorno é a recusa a toda forma falsa de reconciliação” SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado), p. 15. Isso significa que a recusa de Adorno com relação ao realismo ingênuo, não mitigado, conduziria a esse estado falso de conciliação entre sujeito e objeto, que nada mais seria do que apologia desse estado de não emancipação. Contudo, mais adiante se notará que há um momento de verdade até nessa noção de verdade como adequação.

validar, caso a caso, se o enunciado corresponde ao em si das coisas, ou não. Essa conjectura, para Adorno, como já afirmamos acima, desconsidera todos os processos determinantes da experiência, além de recusar a prioridade do objeto.

Por outro lado, para se definir a verdade em uma teoria realista, precisamos não só supor que exista correspondência entre o que se apresenta na proposição a ser verificada e o mundo (o que é recusado por Adorno), mas também, e de forma mais eloquente, que aquilo com o que a proposição se identifica exista independente do sujeito que declara a proposição. Por essa razão, acreditamos que o momento de verdade de uma teoria realista, para Adorno, seria facilmente expresso da seguinte forma: “uma condição para que uma teoria conte como teoria realista da verdade é que o fato em questão seja independente da mente”⁴¹⁵. Ora, essa independência, mesmo que mediada, é condição da prioridade do objeto, o que garante que a experiência seja frutífera, ou melhor, que não seja, toda ela, reduzida ao mero sujeito absolutizado.

Como vimos construindo desde as primeiras páginas desse trabalho, o que Adorno adverte é que há, além do formalismo da lógica, um objeto que sofre, ao qual o sujeito faz referência. A fundamentação de qualquer enunciado sobre esse objeto só pode estar no fato de ele ser o caso e estar lá, como aquilo que é expresso com a linguagem, mas não redutível a ela. Nesse sentido, acreditamos, Adorno não acompanha Kant, mesmo alertando para o respeito que o autor crítico tem com relação ao objeto. Não é, para Adorno, a não contradição de um sistema de enunciados que produz a verdade do conhecimento, mas sua referência ao objeto, mesmo como um exercício ininterrupto e incompleto. A disjunção entre princípios lógicos e transcendentais é desbaratada, por conseguinte, já que o sujeito também é objeto; aquele que experiencia também é pertencente ao reino da objetividade. Nesse sentido, não há razão suficiente que atue sobre a matéria que também não atue sobre o sujeito. Ambos são regidos pelas mesmas leis histórico-naturais.

Não queremos, em absoluto, afirmar Adorno como um empirista ou um realista ingênuo. Vale ressaltar, como já dissemos acima, que o conteúdo desse objeto a que sempre fazemos referência é, ele mesmo, mediado pelo sujeito, em sua construção histórica e social, mas também atua sobre o sujeito. Uma vez que esse

⁴¹⁵ KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003., p. 110.

objeto tem primazia, então é nele que se alicerça a experiência e o conhecimento, mesmo que esse objeto esteja além de qualquer coisa que o conceito possa dizer dele. O realismo, portanto, para encontrar seu momento de verdade, deve ser mitigado por uma crítica materialista, ao modo que trabalhamos acima. De um lado, é recusada uma perspectiva de verdade como adequação (“conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*”⁴¹⁶), simplesmente porque não há como proceder esse julgamento, uma vez que o objeto sempre escapa do poder compreensivo do sujeito. Por outro lado, em toda experiência, deve-se sempre supor a diferença do sujeito com relação ao objeto, que existe independentemente do sujeito. Nessa perspectiva, teremos que convergir ao mesmo ponto já tratado:

autossuperação do conceito como acolhimento de um elemento ‘mimético’ no pensamento conceitual. Racionalidade e mimese devem convergir para salvar a racionalidade de sua irracionalidade. Mimese é o nome para essas formas de conduta do ser vivo sensorialmente receptivos, expressivos, que vão acoplados na comunicação.⁴¹⁷

Estão dadas, agora, as chaves de compreensão para o fundamento do novo imperativo categórico com o qual iniciamos essa seção. Na Shoá, “a própria metafísica foi alterada para seus motivos mais íntimos”⁴¹⁸, afirma Adorno. Ou seja, as verdades mais fundamentais da experiência humana precisam, agora, ser restauradas sob a luz de um novo chão. Nesse sentido, a metafísica sobrevive, no nosso tempo histórico, em um “motivo materialista sem disfarces”⁴¹⁹. O que isso quer dizer? Adorno é bem explícito ao afirmar a fonte desse motivo: “é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade”⁴²⁰. Dito de outra forma, o motivo, o fundamento, a base, o princípio, todos esses aspectos, apontam para o real em si mesmo, como toda metafísica. Mas o real em si mesmo, a partir de Auschwitz, não está mais na grandiosidade do sistema, nas verdades mais universais, mas na luta por liberdade daqueles que vivem historicamente sob o julgo do capital; aqueles cuja miséria embota qualquer progresso histórico.

⁴¹⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 12.

⁴¹⁷ WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004., p. 17.

⁴¹⁸ ADORNO, Theodor W. *Metaphysik: Begriff und Probleme* (1965). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998., p.181.

⁴¹⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 303.

⁴²⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 302.

O materialismo de Adorno – ou essa metafísica micrológica – dá dignidade filosófica àquilo que é pequeno, desconsiderado em outras perspectivas. Trata-se, portanto, de encontrar fundamento naquilo que foi excluído do campo dos sistemas filosóficos anteriores: a condição objetiva da relação entre o sujeito e o objeto. Não se trata, ao buscar essa condição objetiva, de falar sobre mais uma abstração de uma realidade histórica e natural, mas, longe disso, trata-se de recuperar aquela objetividade dotada de pulsões, impulsos, desejos, medos, e de uma biografia constituída social e historicamente.

A proposta filosófica de Adorno, dessa forma, tem a ver com dar dignidade filosófica àquilo que, ao longo da tradição, não esteve no conjunto das temáticas nobres dos grandes tratados. Qual estudo metafísico teria por tema o estado de calamidade de um corpo sofrido em um campo de extermínio? Muitos, porém, trataram da morte, como substantivo abstrato. Quantos tratados filosóficos tematizaram a reação corporal de um faminto nas secas históricas do Ceará? Mas muitos estudos se dedicaram a especular acerca da alma. Ora, nisso consiste o momento de verdade da Filosofia de Wittgenstein, que desnuda a falsidade dos projetos metafísicos da tradição: “por mais que a sua ordem de silêncio se adéque de resto muito bem à metafísica falsamente ressuscitada, dogmática, e não possa mais ser distinguida da crença silenciosa e extasiada no ser”⁴²¹. A metafísica apologética, que abandona o mundo no desastre, em prol das abstrações ontológicas ou niilistas, essa não tem lugar na Filosofia de Adorno. Esse tipo de filosofia primeira é a contrafação do objeto em abstrações. Todavia, também não é permitido o silêncio contemplativo. O momento de verdade da metafísica, portanto, é o esforço de falar sobre aquilo que não se encontra posto imediatamente.

O fundamento ressemantizado, deste modo, é a perspectiva de um conhecimento baseado nesses objetos que não encontraram expressão no discurso das grandes Filosofias. Trata-se de constituir uma nova grande tarefa filosófica: a atividade espiritual aberta, capaz de dar expressão para aquilo que não se deixa exprimir por completo. Dizer algo sobre o Ser, sobre a Morte, sobre o Belo, Bom e Verdadeiro, entre outras coisas, tem sido a tarefa central da Filosofia. Muito se pode dizer, claro, sobre esses substantivos abstraídos da condição da vida humana. Mas

⁴²¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 333.

pouco – quase nada – se buscou dizer sobre aquele que é e, portanto, morre, age moralmente, se compraz com a beleza e que conhece a verdade. É esse o tema materialista sem disfarce que Adorno busca exprimir com sua Filosofia: “não se deve filosofar sobre o concreto, e sim muito mais a partir dele”⁴²². Isso não quer dizer que a Filosofia deve renunciar ao seu momento especulativo, mas que deve ancorar esse momento no objeto.

Nessa constatação, deve-se reconhecer “que os objetos não se dissolvem em seus conceitos”⁴²³ e, portanto, o momento de verdade do conceito é “dizer o que não pode ser dito”⁴²⁴. Evidencia-se algo que já foi aventado em diversos momentos deste trabalho: o conteúdo expressivo da Filosofia de Adorno, que vem a ser um esforço constante de expressão desse elemento fundante que tratamos na seção. Assim, a tarefa específica da Filosofia é trazer o não-idêntico, porque não identificável ao conceito, à palavra expressiva. Nas palavras de Eduardo Silva,

diríamos que a dialética negativa entendida como anti-sistema, modo próprio de realização da Filosofia de Adorno, teria como tarefa chegar à idéia do não-idêntico, justamente aquilo que permanece sem-conceito porque não é acolhido no processo de identificação, no encanto da unidade⁴²⁵.

Como fica patente, a articulação daquilo que viria a ser um conhecimento ressemantizado, assim como a verdade, sofre uma inflexão necessária. Se conhecer é conhecer na relação do sujeito e seu outro, o não-idêntico torna-se condição incontornável do saber. Mediante essa mudança de paradigma, o saber torna-se um experimento, uma atividade, antes de um estado. A verdade, na mesma toada, torna-se, também, uma busca, onde o mais correto seria falar em momento de verdade, uma vez que a compreensão de verdade integral se transforma em falsidade. A luz de compreensão disso vem da *Dialética Negativa*:

aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do

⁴²² ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009., p. 36.

⁴²³ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 12.

⁴²⁴ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 16.

⁴²⁵ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p. 37.

conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.⁴²⁶

O alerta é claro e a insistência nele é só didática: o que resta da verdade dos grandes sistemas filosóficos é “aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita”. A atitude filosófica, portanto, é o esforço de permanecer sistemática, apesar de ser um antissistema; de continuar conceitual, apesar de buscar exprimir o não-conceitual. Isso significa que a temporalidade da relação entre sujeito e objeto, que tratamos anteriormente, deve se incorporar no conhecimento ressemantizado. Nesse sentido, a transitoriedade é a regra do conhecimento filosófico, uma vez que ele deve se renovar pela medida do diagnóstico do tempo histórico em que ele é constituído. Da mesma forma, o fato de a verdade ter um núcleo temporal não significa abandonar o ganho trazido pelo reconhecimento de uma existência independente do objeto, no momento de verdade de uma teoria realista. Como bem nos lembra Eduardo Silva,

não se trata nem de negar a realidade em estado bruto, traço irreduzível que sobrevive a qualquer devaneio teórico, nem de conceder à passagem do tempo uma propriedade que ela, por si mesma, não pode ter e que é aduzida pela atividade racional. Ainda que se possa sustentar uma abdução não-enfática do princípio de *adaequatio*, certamente não se cogita rejeitar por completo, ao modo do anti-representacionalismo contemporâneo, as noções de correspondência, fato e representação⁴²⁷.

A compreensão, contra Kant, de que 1) a experiência é uma relação concreta de um sujeito empírico com o objeto e 2) que as leis que agem sobre o objeto são compartilhadas pelo sujeito, leva Adorno a uma visão claramente diversa do que deve ser o conhecimento. Na verdade, com isso, Adorno pretende ter dado um novo fôlego para a Filosofia, que perdeu seus objetos na moderna racionalidade científico-instrumental. Agora, com novos objetos, o sistema, a especulação, o absoluto, o universal, a metafísica, enfim, podem sobreviver após seu declarado fim. Mas, para isso, é preciso restituir a dignidade filosófica daquilo que, nesse momento de dissolução da Filosofia, não pode ser pensado como exemplar de uma categoria universal qualquer. Que o conceito corresponda, em algum grau, ao objeto, não resta dúvida. É da experiência com o objeto, onde este tem primazia, que os conceitos, redimensionados ao modo do novo fundamento, encontram sua expressividade. Assim, a Filosofia que deseja permanecer viva deve reconhecer a

⁴²⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 17.

⁴²⁷ SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado)., p. 21.

independência, com relação à mente, dos objetos da experiência; também deve recorrer à temporalidade da verdade, conforme o diagnóstico do tempo. É tarefa da Filosofia, também, buscar, como utopia, algum grau de adequação do conceito ao objeto, mas tendo em vista sempre a tarefa inconclusa e inglória que isso significa. Nas palavras de Adorno,

os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda.⁴²⁸

Por fim, só se pode dizer que a Filosofia não se realizou e não chegou a seu fim. Sua verdade, porém, deve ser ressemantizada; seus objetos, corporificados; sua prioridade, conduzida ao objeto. Somente como experiência constante com seu fundamento, a Filosofia pode permanecer eloquente.

⁴²⁸ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009., p. 337.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, no presente estudo, apresentar uma noção ressemantizada de fundamentação, em Theodor W. Adorno, onde se pode consolidar um conhecimento, mesmo que essencialmente modelar. Esse empreendimento intelectual nos levou a duas paradas necessárias: a primeira, um longo estudo de como a *Dialética do esclarecimento* se constitui, em grande medida, como apresentação de uma dialética da expressividade da linguagem; a segunda parada, por sua vez, nos levou a um estudo de aspectos distintos na obra de Adorno, com o objetivo de mostrar como a proposta de conhecimento, a despeito das exigências da tradição, se funda numa busca incessante da base do conhecimento em elementos que foram desprezados do espectro nobre daquilo que pode ser um conhecimento filosófico.

Abordamos, assim, naquele primeiro momento, o primeiro objetivo específico desse trabalho, a saber: “compreender o estatuto da linguagem na reflexão epistêmica de Adorno”. Nessa busca, descobrimos que a *Dialética do esclarecimento* apresenta uma perda tendencialmente crescente da expressividade da linguagem, se comparado ao que chamamos de modelo mágico-mimético (que não se confunde com a indiscernibilidade entre homem e natureza do mimetismo), para o qual a linguagem está simbolicamente ligada ao objeto simbolizado. Nesse modelo, há uma “substitubilidade específica” entre linguagem e mundo, conforme os estudos etnográficos de Mauss nos mostram. Os modelos distintos (antropomórfico-divino, metafísico-filosófico e científico-instrumental) apresentam a queda expressiva da linguagem, na medida que a semântica empregada se torna cada vez mais abstrata, até se tornar um mero ato instrumental, no último modelo.

A descoberta dessa dialética da expressividade da linguagem nos mostrou que a linguagem, como construção social, termina por sedimentar, em sua gramática, uma série de formas de dominação social. Assim, xamã, mago, sacerdote, filósofo ou cientista, todos eles operadores da linguagem, são legitimados, em sua distinção, com relação ao restante dos homens, menos aptos ao controle da natureza, ou seja, do uso específico da linguagem. Mas não só: estruturas de dominação social se consolidam na linguagem, como conceitos básicos de integração social, conduzindo à consolidação da sociedade linguisticamente mediada ao estado hierárquico e de exploração.

Descobrimos, porém, que o silêncio não é a solução. A linguagem, apesar de sedimentar formas de dominação, carrega em si um conteúdo expressivo recalcado sob os entulhos de dominação socialmente erigidos. Esse momento expressivo, como buscamos mostrar, é o momento de verdade da linguagem. Mesmo abstraída do mundo, como seu dizer geral, a linguagem continua tendo como meta se referir ao mundo, afinal, uma de suas condições é ser semanticamente constituída.

A pergunta que surge é: como sair desse círculo vicioso de dominação e manter-se expressivo no uso da linguagem? A primeira resposta é pessimista: não há garantia de que isso aconteça. A segunda resposta, contudo, mantém a tarefa em aberto: é preciso, renovadamente, manter a busca de romper as amarras da linguagem e sustentar a tarefa de expressar a experiência com o mundo. A terceira resposta é procedimental: nesse exercício ininterrupto e que não tem vitória garantida, é preciso negar lealdade às estruturas conceituais e linguísticas, a fim de manter a expressão do mundo. Nisso consiste o exercício de ressemantização que intitula esse trabalho. A quarta resposta é a da condição de possibilidade: há, na condição vital do homem, um impulso mimético, ainda não conceitual, capaz de alavancar uma virada expressiva, com o foco na emancipação. Nisto consiste a primeira maneira de abordar o conceito ressemantizado de fundamento, em Adorno: trata-se desse impulso emancipatório, mimético, que permeia toda a vida humana, mas que está, também, recalcado na linguagem.

No segundo capítulo, em busca de alcançar o segundo objetivo específico desse trabalho, sobre as condições epistêmicas de acesso ao fundamento, conduzimos a pesquisa de forma especular e fragmentária. Buscamos, em dois momentos da obra de Adorno, um da juventude, outro da maturidade, aquilo que chamamos, na introdução, no vocabulário de Eduardo Silva, de “coerência em suspensão”. Assim, o acesso ao fundamento do conhecimento, em Adorno, se apresentou como possível em duas categorias que se remodelam por diagnósticos temporais distintos.

Conforme apresentamos, na juventude, ainda em sua aula inaugural, Adorno aborda a *crítica à totalidade* e a *despotenciação do sujeito* como condições fundantes do conhecimento. O empenho da Filosofia em busca da totalidade surge, para Adorno, de uma suposta superpotência da subjetividade em desvendar a totalidade do real, com a força do pensamento. Isso constitui, como foi mostrado, a recusa do pequeno, do objeto sofrido, no campo do pensamento, como algo não

suficientemente valioso para fazer parte do conhecimento filosófico. Disso se deriva a crítica ao sujeito absoluto que, como buscamos mostrar, é o primeiro esboço de um diagnóstico temporal de crítica aos grandes sistemas, mas ainda não deixa antever a sua crítica dialética posterior. Em seguida, apresentamos como esse projeto inaugural se reformula na crítica ao sistema e na primazia do objeto, já na maturidade.

O que é notório, a partir deste estudo, é que Adorno permanece fiel ao paradigma da relação entre sujeito e objeto, que constitui o seu conceito de experiência. A recusa ao *linguistic turn*, em Adorno, significa a negação do estabelecimento de um primeiro da relação, a suspensão de um princípio de coerência entre eles e, portanto, a manutenção de sua relação expressiva na mediação. Também aí se vê a crítica de Adorno à concepção de origem, que se diferencia da sua noção de fundamento. Essa última tem a ver com os elementos de mediação que subjazem a qualquer experiência, enquanto aquele, a origem, busca, de forma reificada, a definição de um início imediato para o conhecimento.

Percebemos, nessa disputa, que a relação dialética entre sujeito e objeto, onde um medeia o outro, conduz Adorno a uma crítica da noção de sistema. Sendo a relação entre sujeito e objeto paritária, no sentido da mediação, como seria possível, ao sujeito, elaborar um sistema de conhecimento capaz de dar conta, em definitivo, dessa relação, sempre e necessariamente em mutação histórico-social? Assim, Adorno procura formular um conhecimento fundado exatamente nessa materialidade específica, cuja mediação é sempre elemento intransponível. Sujeito e objeto, nessa noção de conhecimento, perpassam um pelo outro, estando, ambos, no mesmo campo de razões, sendo naturais ou histórico-naturais. Nesse sentido, é preciso manter aberto o sentido do conceito de conhecimento, que aqui também foi ressemantizado.

O procedimento específico desse conhecimento ressemantizado é aquilo que Adorno chamou de duplo giro copernicano, ou seja, o reencontro do objeto, no campo da experiência, como aquele que tem prioridade. O dever filosófico, por excelência, seria aquele de resgatar esse objeto da experiência no campo do conceito. Para tanto, é preciso dar prioridade ao objeto, uma vez que é ele, como condição empírica do sujeito, que sempre é impreterível em qualquer suposta disjunção entre os dois polos da experiência. Nesse sentido, a prioridade do objeto leva às últimas consequências aquilo que é dever da Filosofia, desde a aula

inaugural, onde Adorno precisa despotenciar o sujeito para manter aberta a possibilidade de trazer os elementos menos nobres do saber filosófico ao conhecimento. Todavia, aqui, já na *Dialética Negativa*, esse sujeito, cuja prioridade está no objeto, constitui-se como mais sujeito, uma vez que não teve sua experiência reduzida por resultados pré-estabelecidos.

Com isso chegamos ao fundamento, em Adorno, com seu sentido ressemantizado. Trata-se daquilo que está na base, como alicerce e sustento de qualquer experiência com o objeto. É aquilo ao qual a linguagem, no seu momento de verdade expressivo, quer se referir; é aquilo que compreende a condição de possibilidade da experiência não restrita. Fundamento, portanto, é a materialidade da experiência, que por um lado se localiza no campo dos impulsos inconscientes, por outro, no ambiente sócio-histórico onde se constitui a experiência.

Vimos, com isso, que essa noção de conhecimento fundamentado é par inseparável da crítica social. Na verdade, esse materialismo se reencontra com aquilo que, em 1947, foi chamado de impulso mimético, que se pode formular como recusa ao estado de exploração e dominação. Nesse sentido, a consequência prática dessa pesquisa é evidente. Podemos dizer, diante do que foi apresentado, que o motivo de todo o empreendimento teórico de Adorno é necessariamente prático. Restaria saber se político ou moral – e, se um, outro ou ambos, se o sentido desses âmbitos práticos da vida são preservados ou ressemantizados.

O trabalho que se desenvolveria para a descoberta desses últimos elementos é de enorme envergadura, o que já não cabe no objetivo proposto nesse trabalho, no tempo e com a capacidade desse autor. Todavia, não é um esforço intelectual tão grande reconhecer que esse trabalho abre uma lacuna a ser preenchida, em língua portuguesa. Há uma moral em Adorno? Qual o seu sentido? Como ela se fundamenta? Há uma política? O que ela quer dizer, para Adorno? Ela tem um fundamento possível?

Como se pode notar, concluímos esse trabalho com outras tantas perguntas, mas também com uma boa quantidade de respostas, naquilo que constitui o escopo proposto ao início dessa pesquisa. Sabemos, com o que se mostrou, que existe uma concepção de fundamentação desviada da tradição fundacionista. Nessa concepção, a apresentação racional da questão não é responsável por instituir pontos iniludíveis de sustento do sistema da razão, mas se ocupa do esforço

expressivo daquilo que vem a ser o fundamento: a constituição empírica da relação entre sujeito e objeto.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte*. Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Thesen über die Sprache des Philosophen*. Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften. Band 10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Zu Subjekt und Objekt*. Gesammelte Schriften. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Der Essay als Form*. Gesammelte Schriften. Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Der wunderbar Realist*. Gesammelte Schriften. Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Ad Lukács*. Gesammelte Schriften. Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Metaphysik: Begriff und Probleme* (1965). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik* (1965/66). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

ADORNO, Theodor W. *Ontologie und Dialektik* (1960/61). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

ADORNO, Theodor W. *Terminología Filosófica I*. Madrid: Taurus, 1976.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed.UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marcos Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Ed.Unesp, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2011.

ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Trad. Idalina Azevedo da Silva, Erika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo/Belo Horizonte: Escuta/FUMEC/FCH, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACON, Francis. *Novo Órganon: instauratio Magna*. Trad. Daniel M Miranda. São Paulo: Edipro, 2014.

BARBOSA, Ricardo Correa. *Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÉ, 1996.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BERNSTEIN, J.B. *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Ciudad de México: Siglo XXI, 1981.

CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Lisboa: Ed.70, 1980.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das formas simbólicas: I – A linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

COOK, Deborah. *Adorno on nature*. Durham: Acumen, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed.UNICAMP, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Apresentação à edição brasileira. ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

FICHTE, J. G. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits (1954-1988)*. Vol. I (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994.

FREUD, Sigmund. *O inquietante*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Vol 2. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *Sobre as teorias sexuais infantis*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FROMM, Erich. *A linguagem esquecida: uma introdução ao entendimento dos sonhos contos de fadas e mitos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

GEYER, Carl-Friedrich. *Kritische Theorie: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1982.

GORGAS. Tratado no não-ser. In DINUCCI, Aldo. Paráfrase do MXG do Tratado do não-ser de Górgias de Leontinos. *Trans/form/ação*, São Paulo, v.31, n.1, 2008.

GÓRGAS. Elogio de Helena. Trad. Daniela Paulinelli. *Anágnosis*, Belo Horizonte, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: dez lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. Volume 1. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3.ed. rev. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*: 1. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, 2016.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. *Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da Filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

HOGH, Philip. *Communication and Expression: Adorno's Philosophy of Language*. Trad. Antonia Hofstätter. New York: Rowman & Littlefield, 2016.

HOMERO. *Ilíada*. Volume 1. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001.

HOMERO. *Odisseia*: regresso. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases em la reflexión de uma Teoría Crítica de la sociedade*. Trad. Germán Cano. Madrid: A. Machado Libros, 2009.

HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Trad. Francesc J. Hernández e Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Rosaldo Pereira Cunha. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

IBER, Christian. *Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: orientação sobre seus métodos*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2012.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

KANT, Immanuel. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura (resposta a Eberhard)*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Humus, 1975.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: EdiUNICAMP, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

KNOLL, Manuel. *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*. München: Fink, 2002.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papyrus, 2012.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, 1990.

MARTIN, Jay. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Vol. 3. Trad. Avante! São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente Filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo*

alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito (Roteiro)*. São Paulo: Loyola, 1992.

MOUTOT, Gilles. *Adorno: Langage et réification*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

NOBRE, Marcos. *A dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

O NOVO testamento em grego. Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2012.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo A. *A Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

DUARTE, Rodrigo. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma Filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

PARMÊNIDES. Sobre a natureza. In: CAVALCANTE SOUZA, José. *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

PERTILLE, José Pinheiro. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 8, n.15, 2011.

PIAGET, Jean. *A representação do mundo na criança: com concurso de onze colaboradores*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed.34, 2013.

PLATONE. *Simposio. Tutte le opere. V.2.* Roma: Newton & Compton Editori, 2005.

PUNTEL, Lorenz Bruno. A "Ciência da Lógica" de Hegel e a Dialética Materialista: uma nova visão de um antigo problema. *Síntese*, v. 2, n. 5, 1975.

SANTOS, J. G. T. Górgias e o Górgias de Platão. *Archai*, n. 7, 2011.

SHELLING, F.W.J. *Aforismos sobre Filosofia da Natureza*. Trad. Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2010.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Trad. James Rolleston. Durham: Duke University Press, 2009.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Kritische Theorie*. Stuttgart: Reclam Taschenbuch, 2010.

SILVA, Eduardo Soares Neves. Mímesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta). In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

SILVA, Eduardo Soares Neves. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria da constelação*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Tese de doutorado).

SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, N.7, 2009.

SILVA, Eduardo Soares Neves. Apresentação. In: ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Project Gutenberg, 2013., p.62. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/>> Acesso em: 12 dez. 2017.

STAHL, Joachin. *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft: Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia contemporânea: introdução crítica*. Trad. Aday Fiorotti e Edwino A. Royer et all. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

THYEN, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

TIBURI, Marcia. *Metamorfose do Conceito: éticas e dialéticas negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2005.

TORRANO, Jaa. A presença do Nume-Nome. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

USENER, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Myriam Campelo. Rio de Janeiro: José Olympiom 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-canibal*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. *Ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. Brasília: EdUnB, 2014.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Pualo: EdUSP, 2008.

WOLFF, Christian. *Pensamentos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas em general*. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2000.